تشریحات، تسہیل اور اضافۂ عنوانات کے ساتھ ایک بے مثال تشریح

زبان وبیان کے نئے اسلوب میں

عین الہدایہ جدید

افادات : مولانا سید امیر علی رحمۃ اللہ علیہ

تشریحات، تسہیل وترتیب جدید

مولانا محمد انوار الحق قاسمی مدظلہم

استاذ ہدایہ مدرسہ عالیہ ڈھاکہ

مقدمہ

استاذ الاساتذہ حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب

صدر وفاق المدارس العربیہ پاکستان

پیش لفظ : مولانا مفتی نظام الدین شامزئی مدظلہم

تقریظات : مولانا احسان اللہ شائق استاد ہدایہ جامعہ حمادیہ کراچی و مولانا عبد اللہ شوکت صاحب دار الافتاء جامعہ بنوریہ کراچی

دار الاشاعت

اردو بازار ایم اے جناح روڈ

کراچی پاکستان 2213768

عین الہدایہ جدید

تشریحات، تسہیل اور اضافۂ عنوانات کے ساتھ ایک بے مثال تشریح

زبان و بیان کے نئے اسلوب میں

جلد ہفتم

کتاب المضاربہ
تا
کتاب الکراہیۃ

افادات: مولانا سید امیر علی رحمۃ اللہ علیہ

تشریحات، تسہیل و ترتیب جدید
مولانا محمد انوار الحق قاسمی مدظلہم
استاذ ہدایہ مدرسہ عالیہ ڈھاکہ

مقدمہ
استاذ الاساتذہ حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب
صدر وفاق المدارس العربیہ پاکستان

پیش لفظ: مولانا مفتی نظام الدین شامزئی مدظلہم

تقریظات: مولانا احسان اللہ شائق استاذ ہدایہ جامعہ حمادیہ کراچی و مولانا عبد اللہ شوکت صاحب دار الافتاء جامعہ بنوریہ کراچی

دار الاشاعت
اردو بازار ایم اے جناح روڈ
کراچی پاکستان 2213768

باہتمام : خلیل اشرف عثمانی دارالاشاعت کراچی
کمپوزنگ : مولانا طاہر صدیق صاحب
طباعت : ۲۰۰۳ء احمد پرنٹنگ پریس، کراچی۔
ضخامت : ۹۰۲ صفحات

بیت القرآن اردو بازار کراچی
بیت العلوم 20 نابھہ روڈ لاہور
کشمیر بکڈپو۔ چنیوٹ بازار فیصل آباد
کتب خانہ رشیدیہ۔ مدینہ مارکیٹ راجہ بازار راولپنڈی
یونیورسٹی بک ایجنسی خیبر بازار پشاور
بیت الکتب بالمقابل اشرف المدارس گلشن اقبال کراچی

ادارۃ المعارف جامعہ دارالعلوم کراچی
ادارہ اسلامیات ۱۹۰۔ انارکلی لاہور
مکتبہ سید احمد شہیدؒ اردو بازار لاہور
مکتبہ امدادیہ ٹی بی ہسپتال روڈ ملتان
ادارۃ اسلامیات موہن چوک اردو بازار کراچی
ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ B-437 دیب روڈ لسبیلہ کراچی

فہرست مضامین

عین الہدایہ جدید، جلد ہفتم

از کتاب المضاربہ تا کتاب احیاء الموات

﴿كتاب المضاربة﴾

المضاربة مشتقة من الضرب في الارض، سمي به لان المضارب يستحق الربح بسعيه وعمله وهي مشروعة للحاجة اليها، فان الناس بين غني بالمال غبي عن التصرف فيه، وبين مهتد في التصرف صفر اليد عنه، فسمت الحاجة الى شرع هذا النوع من التصرف لينتظم مصلحة الغبي والذكي والفقير والغني، وبعث النبي صلى الله عليه وسلم والناس يباشرونه فقررهم عليه، وتعاملت به الصحابة، ثم المدفوع الى المضارب امانة في يده لانه قبضه بامر مالكه لا على وجه البدل والوثيقة، وهو وكيل فيه لانه يتصرف فيه بامر مالكه، واذا ربح فهو شريك فيه لتملكه جزءً من المال بعمله، فاذا فسدت ظهرت الاجارة حتى استوجب العامل اجر مثله، واذا خالف كان غاصبا لوجود التعدي منه على مال غيره.

مضاربہ کا بیان

ترجمہ :۔ لفظ مضاربت، ضرب سے مشتق ہے جس کے معنی زمین پر چلنے اور سفر کرنے کے ہیں اسی بناء پر اس کے معاملہ کرنے والے کو مضارب کہا جاتا ہے کیونکہ وہ اپنے کاروباری مقصد سے شہروں اور ملکوں میں سفر کرتا ہے اور اسی سے اس عمل کا نام مضاربۃ رکھا گیا ہے کیونکہ وہ مضارب اپنی محنت اور کوشش سے ہی نفع حاصل کرنے کا مستحق ہوتا ہے اور یہ عمل ایک جائز اور مشروع عقد ہے کیونکہ لوگوں کو اپنا روزگار حاصل کرنے کے لئے سفر کرنا ہوتا ہے۔ اس بناء پر کہ انسانوں میں کچھ لوگ مال کے لحاظ سے غنی ہوتے ہیں بلکہ مال کو مناسب طریقہ سے استعمال کر کے کچھ کمانے کا ان میں ڈھنگ نہیں ہوتا ہے اور کچھ لوگ اچھی طرح مال کو ادھر ادھر کر کے اس سے نفع کما سکتے ہیں مگر ان کے پاس رقم نہیں ہوتی یا مالی صلاحیت نہیں ہوتی ہے اسی بناء پر ایسے عمل کی ضرورت ہوئی کہ ایک کے مال کو دوسرا شخص استعمال کر کے کچھ نفع حاصل کرے اور اس سے دونوں کو فائدہ حاصل ہو اس طرح عقلمند اور بے وقوف کی مصلحتیں اور دولتمند اور فقیر کی مصلحتیں انتظام کے ساتھ قائم ہوں۔

وبعث النبي صلى الله عليه و سلم الخ : اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جب رسالت سے نوازا گیا اس وقت بھی آپ مضاربت کا معاملہ کیا کرتے تھے۔ اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس عمل کو جاری رکھا اور تمام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم بھی یہ کرتے رہے۔ (ف : یعنی صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں یہ عمل مضاربت بغیر کسی انکار یا اختلاف کے جاری رہا اس طرح اس کے جائز ہونے پر سب کا اجماع اور اتفاق ثابت ہو گیا۔ اس مضاربت کی صورت یہ ہوگی کہ مثلاً : زید نے بکر کو ہزار روپے دیئے کہ تم اس سے تجارت کرو اس شرط پر کہ اس میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے جو کچھ بھی نفع حاصل ہو اس میں کوئی مقدار

مثلاً نصف یا ایک تہائی میرا دو تہمارا یا اس کے برعکس دو تہائی میرا ایک تمہارا ہوگا۔ اس کے نفع میں دونوں کا شریک ہونا ضروری ہے۔

ثم المدفوع الخ: پھر اس مضارب کو کاروبار کے لئے جو کچھ مال دیا جائے گا وہ مال اس کے قبضہ میں بطور امانت ہوگا۔ کیونکہ وہ مضارب اس مال پر اس مال کے مالک کے حکم سے قبضہ کرے گا اور یہ قبضہ بھی کسی عوض یا رہن کے بغیر ہوگا۔ اس طرح وہ مضارب اس مال میں وکیل ہوگا کیونکہ وہ مضارب اس مال میں اس کے مالک کے حکم سے تصرف کرے گا اور جب مضارب کو اس کاروبار میں کچھ نفع ہوگا تب وہ مضارب اس مال میں شریک ہو جائے گا کیونکہ وہ اپنی محنت کی وجہ سے اس مال کے کسی حصہ کا مالک ہوگا۔ اور اگر کسی طرح یہ عمل مضاربت فاسد ہو جائے تب وہ اجارہ ہو جائے گا کیونکہ یہ کام کرنے والا شخص اس عمل میں اپنی محنت کا بدلہ پانے کا مستحق ہوگا اور اجر مثل پائے گا اور اگر وہ اس عمل میں مال کے مالک کی مرضی کے خلاف کام کرے گا تب اس وقت غاصب کہلائے گا کیونکہ وہ مخالفت کر کے غیر کے مال میں زیادتی کرنے والا ہو جائے گا۔

توضیح:۔ کتاب: مضاربت کا بیان۔ لغوی اور اصطلاحی معنی، حکم، دلائل، عمل کرنے والے اور مال کے مالک کے درمیان تعلق کی تفصیل اور حکم

قال المضاربة عقد يقع على الشركة بمال من احد الجانبين ومراده الشركة في الربح وهو يُستحق بالمال من احد الجانبين والعمل من الجانب الآخر، ولا مضاربة بدونها الا ترى ان الربح لو شرط كله لرب المال كان بضاعة ولو شرط جميعه للمضارب كان قرضا. قال: ولا تصح الا بالمال الذى تصح به الشركة وقد تقدم بيانه من قبل ولو دفع اليه عرضا وقال بعه واعمل مضاربة فى ثمنه جاز، لانه يقبل الاضافة من حيث انه توكيل واجارة فلا مانع من الصحة، وكذا اذا قال له اقبض ما لى على فلان واعمل به مضاربة جاز، لما قلنا، بخلاف ما اذا قال: اعمل بالدين الذى فى ذمتك حيث لا يصح المضاربة لان عند ابى حنيفة لا يصح هذا التوكيل على مامر فى البيوع وعندهما يصح لكن يقع الملك فى المشترىٰ للآمر فتصير مضاربة بالعرض. قال: ومن شرطها ان يكون الربح بينهما مشاعا لا يستحق احدهما دراهم مسماة من الربح، لان شرط ذلك يقطع الشركة بينهما ولابد منها كما فى عقد الشركة.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مضاربت ایک ایسا عمل ہے جس میں ایک طرف سے مال دے کر اس عمل میں شرکت پائی جاتی ہو (یعنی اس مال سے معاملہ کر کے جو کچھ نفع حاصل ہو اس میں دونوں شریک ہو رہے ہوں) اس میں ایک جانب سے محنت اور تدبیر اور دوسرے کی طرف سے مال کی شرکت ہوتی ہے، اس شرکت کے بغیر یہ عمل مضاربت نہیں ہو سکتا ہے۔ الا تری الخ: کیا تم اس عمل میں یہ بات نہیں پاتے ہو کہ اگر مال کے مالک نے مال دیتے وقت اس کے سارے نفع کو اپنے ہی لئے رکھنے کی شرط کر لی ہو تو اسے بجائے مضاربت کہنے کے عمل بضاعت کہا جاتا ہے اور اگر اس میں شرط کر لی گئی ہو کہ اس عمل سے حاصل ہونے والا سارا نفع اس محنت کرنے والے شخص کا ہی ہوگا تو پھر اس عمل کو قرض کا عمل کہا جائے گا۔ (یعنی ایک شخص نے دوسرے شخص سے مال قرض لے کر اس سے کاروبار کیا اور نفع حاصل کر لیا)۔

قال ولا تصح الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مضاربت کا عمل ایسے ہی مال سے صحیح ہوتا ہے۔ جس میں شرکت صحیح ہوتی ہے جس کا بیان باب الشرکۃ میں گزر چکا ہے۔ اسی بناء پر مثلاً اگر کسی نے ایک شخص کو ایک سامان دے کر کہا کہ تم اسے بیچ کر اس کی قیمت سے مضاربت کا کام کرو تو ایسا کرنا جائز ہوگا۔ کیونکہ اس میں آئندہ زمانہ کی طرف اضافت کو اس لئے قبول کرتا ہے کہ فی الحال یہ توکیل یعنی وکیل بنانا اور ساتھ ہی اجارہ پر دینا بھی ہے اس لئے اس کے ناجائز ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہو سکتی ہے۔ لہٰذا یہ

عمل صحیح ہوگا۔ و کذا اذاقال الخ: اگر مال کے مالک نے دوسرے سے کہا کہ مال جو دوسرے شخص پر باقی تھا اسے وصول کر کے اس سے کاروبار کرو تو گزشتہ مسئلہ اور دلیل کی طرح یہ بھی جائز ہوگا۔ یعنی یہ کہ اس میں توکیل ہونے کے اعتبار سے یہ اس لائق ہے کہ دوسرے کی طرف اس کی اضافت کی جائے۔ اس کے برخلاف اگر ایک مقروض شخص سے مال کے مالک نے کہا کہ میرا جتنا مال تمہارے ذمہ باقی ہے تو اس سے کاروبار کرو تو یہ ایسی مضاربت صحیح نہ ہوگی۔ کیونکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس طرح وکیل بنانا صحیح نہیں ہوتا ہے۔ جیسا کہ اس سے پہلے کتاب البیوع میں بیان کیا جا چکا ہے۔ لیکن صاحبین رحمہم اللہ کے نزدیک یہ توکیل صحیح ہوتی ہے لیکن اس مال سے جو چیز خریدی جائے گی پہلا مالک ہی اس کا بھی مالک ہو جائے گا۔ اس طرح ان دونوں شخصوں کے درمیان مضاربت کا عمل تو ہوگا مگر عرض اور سامان کے ذریعہ ہوگا۔

قال و من شرطها الخ: قدوریؒ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ عقد مضاربت کی شرطوں میں سے ایک یہ بھی ہے کہ اس عمل سے جو نفع حاصل ہو وہ ان دونوں میں مشترک ہو۔ یعنی یہ بات نہ ہو کہ اس نفع سے کچھ مقدار مثلاً چالیس یا پچاس درہم متعین اور معلوم نہ کر دیئے گئے ہوں۔ کیونکہ شرکت میں ایسی شرط لگا دینے سے ان کے درمیان عقد شرکت ختم ہو جاتا ہے حالانکہ مضاربت کے لئے نفع میں شرکت ہونا ضروری ہوتا ہے جیسا کہ عقد شرکت میں ہوتا ہے۔

توضیح:۔ مضاربت کی تعریف اور عمل مضاربت، عمل بضاعت اور قرض کے درمیان حکم کا فرق، کیسے مال سے عمل مضاربت صحیح ہوتا ہے؟ مضاربت کی مزید شرطیں۔

قال. فان شرط زيادة عشرة فله اجر مثله لفساده فلعله لا يربح الا هذا القدر فيقطع الشركة في الربح وهذا لانه ابتغى عن منافعه عوضا ولم ينل لفساده والربح لرب المال لانه نماء ملكه، وهذا هو الحكم في كل موضع لم يصح المضاربة ولا يجاوز بالاجر القدر المشروط عند ابي يوسف خلافا لمحمد كما بينا في الشركة، ويجب الاجر وان لم يربح في رواية الاصل لان اجر الاجير بتسليم المنافع او العمل، وقد وجد وعن ابي يوسف انه لا يجب اعتبارا بالمضاربة الصحيحة مع انها فوقها، والمال في المضاربة الفاسدة غير مضمون بالهلاك اعتبارا بالصحيحة ولانه عين مستاجرة في يده، وكل شرط يوجب جهالة في الربح يفسده لاختلال مقصوده وغير ذلك من الشروط الفاسدة لا يفسدها ويبطل الشرط كاشتراط الوضيعة على المضارب.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر عقد مضاربت میں (فی صدی) حصہ سے کچھ مثلاً دس درہم زیادہ دینے کی شرط لگا دی تو مضارب کو اس کا اجر مثل ملے گا۔ (یعنی اس کی اس محنت کی عوام میں جتنی مزدوری مل سکتی ہے وہ ملے گی) کیونکہ اس کا عقد مضاربت فاسد ہو گیا ہے۔ اس لئے کہ شاید اس عمل سے صرف اسی مقدار یعنی اس درہم ہی کا فائدہ ہوا ہو۔ اس طرح اس نفع میں دونوں فریق کی شرکت نہیں ہو سکے گی۔ پھر یہ اجر المثل واجب ہونے کا حکم اس وجہ سے ہے کہ اس مضارب نے اپنے نفع کا بدلہ چاہا ہے لیکن عقد کے فاسد ہو جانے کی وجہ سے اسے نہیں پا سکا ہے۔ اور اس کا پورا حاصل نفع مال کے مالک کا ہوگا۔ کیونکہ یہ نفع مالک کے ملکیت کا پھل ہے۔ اس طرح اجر المثل کے واجب ہونے کا حکم ہر ایسی جگہ پر نافذ ہوگا جہاں مضاربت کا عقد صحیح نہ ہوا ہو۔ و لایجاوز بھا الخ: اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک عقد مضاربت کرتے وقت جس مقدار کی شرط ان دونوں کے درمیان طے پائی تھی اس مقدار سے زیادہ اجر مثل نہیں ملے گا (مثلاً اجر المثل ہزار درہم ہیں مگر شرط مضاربت کے مطابق اس کو آٹھ سو ملنے چاہئے تو اسے فقط آٹھ سو ہی ملیں گے) لیکن امام محمدؒ کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے جیسا کہ ہم نے کتاب الشرکۃ میں پہلے ہی بیان کر دیا ہے۔

ویجب الاجر الخ: معلوم ہونا چاہئے کہ مبسوط کی روایت کے مطابق مضاربت فاسدہ کی صورت میں مضارب نے اگرچہ

نفع نہ کمایا ہو پھر بھی اس کی اجرت واجب ہوگی کیونکہ ایک مزدور یا اجیر جب اپنی محنت سے نفع حاصل کر لے یا کم از کم اپنے ذمہ کا کام کر دے تو اسکی اجرت واجب ہو جاتی ہے۔ چنانچہ اس جگہ بھی مضارب کی طرف سے جب کام پایا گیا تو اسکی اجرت واجب ہو گئی لیکن امام ابو یوسفؒ کی روایت کے مطابق مضاربت صحیحہ پر قیاس کرتے ہوئے یہاں بھی اجرت واجب نہ ہوگی۔ جبکہ مضاربت صحیحہ مضاربت فاسدہ کے مقابلے میں اہم ہوتی ہے۔ یعنی جیسے مضاربت صحیحہ میں کچھ نفع نہیں ملتا ہے ایسے ہی مضاربت فاسدہ میں بھی اجرت نہیں ملے گی۔ اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ مضاربت فاسدہ میں مضارب کے قبضے میں اگر کوئی مال ضائع ہو جاتا ہے تو وہ اس کا ضامن نہیں ہوتا ہے کیونکہ مضاربت صحیحہ کا یہی حکم ہے اور اس وجہ سے بھی کہ اجارہ میں لیا ہوا مال یعنی جو چیز اس شخص کے قبضے میں ہوتی ہے وہ بطور امانت ہوتی ہے اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ اس مضاربت میں اگر کوئی شرط ایسی لگائی گئی ہو جس سے اس کی مقدار نفع میں جہالت باقی رہ گئی ہو یعنی اس کے ملنے والے نفع کی وضاحت نہ ہو رہی ہو تو ایسی شرط اس عقد مضاربت کو فاسد کر دیگی کیونکہ ایسا ہونے سے مقصد مضاربت میں خلل پڑ جاتا ہے۔

اگر اس کے سوا کوئی دوسری شرط فاسد لگائی گئی ہو تو وہ عقد مضاربت کو فاسد نہیں کرتی ہے بلکہ وہ شرط خود ہی باطل ہو جاتی ہے۔ جیسے مضارب کے لئے نقصان برداشت کرنے کی شرط لگانا۔ (ف: مثلاً: مال والے نے مضارب کو دو ہزار روپے مضاربت کرنے کے لئے اس شرط پر کہ اگر اس کاروبار میں نفع ہو تو میرے تمہارے درمیان اس کا نفع نصف نصف ہوگا اور اگر کاروبار میں نقصان ہو جائے تو اس کا نصف نقصان بھی تم کو برداشت کرنا ہوگا تو ایسی شرط فاسد ہو جاتی ہے لیکن مضاربت صحیح ہوتی ہے۔

توضیح:۔ اگر عقد مضاربت میں حصہ سے کچھ درہم دینے کی شرط لگا دی، اگر مضاربت میں ایسی کوئی شرط لگائی گئی ہو جس سے اس کے نفع کی مقدار میں جہالت باقی رہ گئی ہو، اگر اس شرط کے علاوہ کوئی دوسری شرط فاسد لگائی گئی، تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔

ولابد ان يكون المال مسلّما الى المضارب ولايد لرب المال فيه، لان المال امانة في يده فلابد من التسليم اليه، وهذا بخلاف الشركة لان المال في المضاربة من احد الجانبين، والعمل من الجانب الآخر فلابد من ان يخلص المال للعامل ليتمكن من التصرف فيه، اما العمل في الشركة من الجانبين فلو شرط خلوص اليد لاحدهما لم ينعقد الشركة، وشرط العمل على رب المال مفسد للعقد لانه يمنع خلوص يد المضارب فلا يتمكن من التصرف فلا يتحقق المقصود سواء كان المالك عاقدا او غير عاقد كالصغير لان يد المالك ثابت له، وبقاء يده يمنع التسليم الى المضارب، وكذا احد المتفاوضين واحد شريكي العنان اذا دفع المال مضاربة وشرط عمل صاحبه لقيام الملك له وان لم يكن عاقدا، واشتراط العمل على العاقد مع المضارب وهو غير مالك يفسده ان لم يكن من اهل المضاربة فيه كالماذون بخلاف الاب والوصى لانهما من اهل ان ياخذا مال الصغير مضاربة بانفسهما فكذا اشتراطه عليهما بجزء من المال.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اور یہ بھی ضروری ہے کہ اس مضارب کو راس المال یعنی اصل پونجی پورے طور پر حوالے کر دی گئی ہو یعنی مال کے مالک کا اس میں کسی قسم کی تصرف کرنے یا رکاوٹ ڈالنے کا احتمال نہ ہو۔ لان المال امانة الخ کیونکہ وہ مال اس مضارب کے قبضے میں بطور امانت ہوتا ہے لہٰذا مکمل طریقہ سے اس کے حوالے کر دینا ضروری ہے اور یہ حکم عقد شرکت کے برخلاف ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مضاربت میں مال کے مالک کی طرف سے شرکت کے لئے مال ہوتا ہے لیکن اس مضارب کی طرف سے اس کا اپنا کام ہوتا ہے اس لئے یہ بات ضروری ہوئی کہ مال اس کے قبضے میں اس طرح دے دیا جائے کہ کسی وقت

اپنے کاروبار کے لئے مال خرچ کرنے میں وہ دوسرے کا محتاج نہ رہ سکے اور حسب ضرورت خرچ کر سکے لیکن عقد شرکت میں دونوں فریق کو کام کرنے کا حق ہوتا ہے اس لئے اگر عقد شرکت کی صورت میں بھی نقد رقم پر ایک ہی شخص کا قبضہ ہو اور دوسرا شخص خرچ کے موقعہ پر اپنے شرکت کا محتاج ہو تو یہ شرکت نہ مکمل ہو گی اور نہ منعقد ہو گی یعنی جس کے قبضے میں مال نہیں ہو گا اس کے لئے شرکت کا کام کرنا ممکن ہی نہ ہو گا۔

اسی طرح اگر عقد مضاربت میں مال والے کے ذمہ میں بھی کام کرنے کی شرط لگائی گئی ہو تو وہ عقد فاسد ہو گا کیونکہ اس شرط کی وجہ سے اس مضارب کا اس مال پر مکمل قبضہ حاصل نہ ہو سکے گا اور اس میں یہ بات عام ہے کہ مال کے مالک نے خود عقد مضاربت کیا ہو یا وہ خود عاقد نہ ہو جیسے کہ مال کسی نا سمجھ بچے کا ہو یعنی اگر کسی چھوٹے بچے کا مال کسی کو مضاربت کے لئے دیا گیا ہو تو اس مال پر بھی دینے والے کا قبضہ بالکل ختم کر دینا ضروری ہے ورنہ مقصود حاصل نہ ہو گا کیونکہ مال پر مالک کا قبضہ باقی رہ جائے گا حالانکہ اس کا قبضہ باقی رہنا مضارب کے قبضے میں ہونے کو روکتا ہے اس لئے مضاربت فاسد ہو گی۔ اسی طرح اگر عقد مفاوضہ یا عنان کے شرکاء میں سے ایک نے کسی شخص کو مضاربت کے لئے مال دیا اور اس مضارب کے ساتھ خود بھی کام کرنے کی شرط لگا دی یعنی یہ کہہ دیا کہ میں بھی تمہارے ساتھ کام کروں گا تو ایسی مضاربت فاسد ہو گی کیونکہ اس شریک کا قبضہ اس مال پر باقی رہ جاتا ہے اگرچہ اس نے عقد مضاربت نہ کیا ہو۔

واشتراط العمل الخ: اسی طرح اگر بجائے مالک کے کسی دوسرے شخص کے عمل کرنے کو مضارب کے ساتھ عمل کرنے کی شرط لگائی گئی ہو جبکہ وہ شخص عاقد ہو تو بھی یہ مضاربت فاسد ہو گی۔ بشرطیکہ عقد کرنے والا اس مال میں مضارب کی طرح مضارب نہ ہو۔ جیسے وہ غلام جسے اس کے مولیٰ نے کاروبار کرنے کی اجازت دے دی یعنی غلام ماذون نے اگر اپنا مال دوسرے کو مضاربت پر دے کر خود بھی اس پر کام کرنے کی شرط لگائی ہو تو شرط فاسد ہو گی۔ اس کے برخلاف اگر چھوٹے بچے کا مال بچے کے باپ نے یا اس کے وصی نے دوسرے کو مضاربت کرنے کے لئے دیتے ہوئے خود اپنے کام کرنے کی بھی شرط رکھی ہو تو یہ شرط صحیح ہو گی تاکہ یہ بھی حاصل شدہ نفع میں حصہ دار بن جائے کیونکہ باپ یا اس کا وصی خود بھی چھوٹے بچے کے مال کو مضاربت کے لئے لے سکتا ہے تو اس کے تھوڑے نفع کو بھی عوض کے طور پر لینے کی شرط کرنا صحیح ہے۔

توضیح:۔ مضارب کو راس المال حوالہ کرنے کی شرط، مضاربت اور شرکت کی صورت میں، عقد مضاربت میں مال والے کے ذمہ میں بھی کرنے کی شرط کا ہونا، عقد مفاوضہ یا عنان کے شرکاء میں سے ایک نے کسی شخص کو مضاربت کے لئے مال دیا اور خود بھی اس میں شریک رہا، مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل۔

قال واذا صحت المضاربة مطلقة جاز للمضارب ان يبيع ويشتري ويوكّل ويسافر ويبضع ويودع لاطلاق العقد والمقصود منه الاسترباح ولا يتحصل الا بالتجارة فينتظم العقد صنوف التجارة وما هو من صنيع التجار والتوكيل من صنيعهم كذا الايداع والابضاع والمسافرة الاترى ان للمودَع له ان يسافر فالمضارب اولى كيف وانّ اللفظ دليل عليه لانها مشتقة من الضرب في الارض وهو السير، وعن ابي يوسف انه ليس له ان يسافر، وعنه عن ابي حنيفة انه ان دفع في بلده ليس له ان يسافر به لانه تعريض على الهلاك من غير ضرورة وان دفع في غير بلده له ان يسافر الى بلده لانه هو المراد في الغالب، والظاهر ما ذكر في الكتاب.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ اور جب مضاربت مطلقہ صحیح ہو گئی یعنی اس مضاربت کے کام میں کسی جگہ، شہر یا بازار یا وقت یا اسباب وغیرہ کی خصوصیت نہ رکھی گئی ہو بلکہ ہر جگہ اور ہر وقت اور ہر قسم کے سامان میں مضاربت کرنے کی اجازت دی گئی

ہو تو مضارب کو اس بات کا پورا اختیار ہوتا ہے کہ وہ اپنا معاملہ نقد یا ادھار کے ساتھ لین دین کرے اور اس کام کے لئے دوسرے کو اپنا وکیل بنائے اور اپنا مال لے کر جہاں چاہے جائے۔ اسی طرح اپنے مال میں سے دوسرے کو کچھ دے کر نفع حاصل کرنے کے لئے کہے اور کسی کے پاس اپنا مال امانت کے طور پر رکھے کیونکہ مضاربت مطلق ہے اس میں پوری آزادی ہے جس کی غرض یہ ہے کہ جس طرح ہو اس سے نفع حاصل کیا جائے اور نفع تو اسی صورت میں ہوتا ہے جب کہ ان سے تجارت کی جا سکے۔ الحاصل مذکورہ سارے کام تجارت کی تمام قسم میں شامل ہوں گے۔ اسی طرح دوسرے تاجر جس طرح کا برتاؤ کیا کرتے ہیں اس سے بھی ان تمام کاموں کی اجازت ہوگی۔ اسی طرح خرید و فروخت کے لئے ایک کام تاجروں کا اپنی مدد کے لئے دوسروں کو وکیل بنانا بھی ہوتا ہے۔ اسی طرح اپنا مال دوسروں کے پاس امانت رکھنا بھی ہوتا ہے۔ کبھی دوسروں کو کارروائی کے لئے سامان مال بھی دینا ہوتا ہے نیز تجارت کی غرض سے مال کو سفر میں بھی لے جانا ہوتا ہے۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ جس کے پاس امانت کا مال رکھا ہوتا ہے اسے اس بات پر اختیار ہوتا ہے کہ وہ سفر پر جاتے وقت اس مال امانت کو بھی اپنے ساتھ لے جائے۔ اسی بناء پر مضارب کو تو بدرجہ اولیٰ اپنے ساتھ سفر میں لے جانے کا اختیار ہوگا۔ اور مضارب کو اپنا مال سفر میں لے جانے کا اختیار کیوں نہیں دیا جائے حالانکہ لفظ مضاربت میں ہی خود اس بات کی دلیل ہے کہ وہ سفر میں لے جائے کیونکہ یہ لفظ مضاربت ضرب فی الارض سے مشتق ہے جس کے معنی ہیں زمین میں سیر و سفر کرنا۔

وعن ابی یوسفؒ الخ یعنی امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ مضارب کو اپنا مال لے کر سفر میں جانا جائز نہیں ہے۔ اس سے مراد وہ مال ہے جس کو سفر میں لے جانے سے سواری اختیار کرنے اور اس کے لئے مال خرچ کرنے کی ضرورت ہوتی ہو۔ (المبسوط)۔ اور امام ابو یوسفؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے ایک دوسری روایت نقل کی ہے کہ اگر مال کے مالک نے مضارب کو اس کے اپنے شہر میں مال دیا ہو تو اس مضارب کو مال لے کر سفر کرنے کا اختیار نہ ہوگا کیونکہ ایسا کرنے سے بلاضرورت اس مال کو خطرے میں ڈالنا ہوگا۔ اور اگر مالک نے دوسرے شہر میں مال دیا ہو تب مضارب کو مال لے کر اپنے شہر جانے کی اور سفر کرنے کی اجازت ہوگی کیونکہ عموماً یہی مقصود ہوتا ہے کہ مضارب اپنے ہی شہر میں مضاربت کرے اس کے خلاف نہ کرے۔ لیکن اس جگہ ظاہر حکم وہی ہے جو ابھی متن میں بیان کیا گیا ہے یعنی اسے سفر کرنے کی مکمل آزادی اور اجازت ہوگی۔

توضیح:۔ مضاربت مطلقہ مکمل طے ہو جانے کے بعد مضارب کو کیا کیا اختیارات حاصل ہو جاتے ہیں؟ کیا مضارب اپنا مال مضاربت لے کر سفر میں جا سکتا ہے؟ مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل

قال. ولا يضارب الا ان يأذن له رب المال او يقول له اعمل برأيك لان الشيء لا يتضمن مثله لتساويهما في القوة فلابد من التنصيص عليه او التفويض المطلق اليه، وكان كالتوكيل فان الوكيل لا يملك ان يوكّل غيره فيما وكّله به الا اذا قيل له اعمل برأيك بخلاف الايداع والابضاع لانه دونه فيتضمنه، وبخلاف الاقراض حيث لا يملكه وان قيل له اعمل برأيك لان المراد منه التعميم فيما هو من صنيع التجار، وليس الاقراض منه، وهو تبرع كالهبة والصدقة فلا يحصل به الغرض وهو الربح، لانه لا يجوز الزيادة عليه اما الدفع مضاربة فمن صنيعهم وكذا الشركة والخلط بمال نفسه فيدخل تحت هذا القول.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مضارب کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ وہ خود بھی کسی دوسرے کو اپنا مال مضاربت پر دے البتہ اس صورت میں دینا جائز ہوگا جب کہ اس مال کے مالک نے صراحۃً اس بات کی اجازت دے دی ہو یا یہ کہہ دیا ہو کہ تم اس مال سے اپنی پسند اور مرضی کے مطابق کام کرو کیونکہ کسی چیز میں ایسی کوئی چیز شامل نہیں ہوئی یا لازم نہیں ہوئی جو خود اسی جیسی ہو۔ یعنی

مضاربت کے معاملے میں اس بات کی مضارب کو اجازت نہ ہوگی کہ کسی دوسرے کو وہ بھی اپنی طرح مضاربت کے لئے مال دے کیونکہ دونوں مضارب قوت میں برابر ہو جاتے ہیں۔ یعنی ایک مضارب کو اتنا اختیار نہ ہوگا دوسرے مضارب کو اپنے ماتحت رکھے۔ لہذا یہ بات ضروری ہوئی کہ مال کا مالک صراحۃً اس بات کی اجازت دے یا مطلقاً اس کو اپنی پسند کے مطابق کام کرنے کی اجازت دے۔ مضاربت کا یہ معاملہ کسی کو وکیل بنانے کے مثل ہو جائے گا کیونکہ ایک وکیل کو جس کام کے کرنے کے لئے وکیل بنایا جاتا ہے اس میں اسے اس بات کا اختیار نہیں ہوتا کہ وہ اپنی طرف سے کسی اور کو وکیل بنایا جاتا ہے اس میں اسے اس بات کا اختیار نہیں ہوتا کہ وہ اپنی طرف سے کسی اور کو وکیل بنادے مگر اسی صورت میں بنا سکتا ہے جب کہ اس کا مؤکل اس سے یہ کہہ دے کہ تم اپنی مرضی سے کام کرو تب وہ دوسرے کو وکیل بنا سکتا ہے اور یہی بات مضاربت میں بھی ہے اس کے بخلاف کوئی مال کسی کے پاس امانت رکھنے یا نفع کے طور پر کاروبار کرنے کے لئے دینا۔ کیونکہ ان کاموں میں اس بات کی اجازت ہے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ اس قسم کے کام حکم اور اہمیت میں مضاربت سے کم درجے کے ہیں اس لئے مضاربت میں سب داخل ہو جاتے ہیں۔ حاصل مسئلہ یہ ہوا جو کام مضاربت سے کم درجہ کا ہو وہ مضاربت کے ضمن میں آجاتا ہے۔ بخلاف قرض دینے کے یعنی اگر مضارب مال مضاربت سے کسی دوسرے کو قرض کے طور پر دینا چاہے تو اسے اس کا اختیار نہ ہوگا۔ اگرچہ مال کے مالک نے اس مضارب کو اپنی پسند اور رائے سے کام کرنے کا اختیار دے رکھا ہو۔ کیونکہ مضاربت میں عام اختیار دینے کا مطلب صرف وہی اختیار ہوتا ہے جو ایسے کاموں میں تاجروں کے کاموں میں سے ہو۔ جبکہ اپنا مال قرض دینا تاجر کے کام میں ضروری نہیں ہے بلکہ یہ قرض حکماً ایسا ہی ہوتا ہے جیسے کسی کو کچھ ھبہ کر دینا یا صدقہ کر دینا کہ ان کاموں سے احسان کر دینا واجب ہو جاتا ہے تو قرض دینے سے بھی اس مضارب کا مقصد اس مال سے نفع حاصل کرنا نہ ہوگا بلکہ اس کے ساتھ احسان کرنا ہوگا کیونکہ قرض دے کر کچھ نفع حاصل کرنا یا بڑھانا جائز نہیں ہے البتہ اسے اتنا اختیار ہوگا کہ اگر اسے مالک نے اس کی صواب دید یا پسند کے مطابق رعایت دینے کی اجازت دے رکھی ہو تب وہ دوسرے کو بھی اپنا مال مضاربت پر دے سکے گا۔ کیونکہ عام تاجروں کے کاموں میں سے دوسرے کو مضاربت پر دینا بھی ایک کام ہے۔ اسی طرح دوسرے کو اپنے کام میں شریک کر لینے کا اختیار اور اس مال کو اپنے مال میں ملا لینے کا بھی اختیار ہوگا کیونکہ یہ کام عام اجازت کے حکم میں شامل ہوگا۔ (ف)۔ یہاں تک مطلق مضاربت کا بیان تھا اور اب مخصوص مضاربت کا بیان آرہا ہے۔

توضیح:۔ ایک مضاربت کا مال کن کن لوگوں کو استعمال کے لئے دے سکتا ہے؟ اس کے لئے قاعدہ مقررہ، مسائل کی تفصیل، دلائل

قال. وان خص له رب المال التصرف في بلد بعينه او في سلعة بعينها لم يجز له ان يتجاوزها لانه توكيل وفي التخصيص فائدة فيتخصص وكذا ليس له ان يدفعه بضاعة الى من يخرجها من تلك البلدة لا يملك الاخراج بنفسه فلا يملك تفويضه الى غيره. قال: فان خرج الى غير تلك البلدة فاشترى ضمن وكان ذلك له وله ربحه لانه تصرف بغير امره وان لم يشتر حتى رده الى الكوفة وهي التي عينها برئى من الضمان كالمودع اذا خالف في الوديعة ثم ترك ورجع المال مضاربة على حاله لبقائه في يده بالعقد السابق، وكذا اذا رد بعضه واشترى ببعضه في المصر كان المردود والمشترى في المصر على المضاربة لما قلنا، ثم شرط الشرى ههنا وهو رواية الجامع الصغير وفي كتاب المضاربة ضمنه بنفس الاخراج، والصحيح ان بالشراء يتقرر الضمان لزوال احتمال الرد الى المصر الذى عيّنه اما الضمان فوجوبه بنفس الاخراج وانما شرط الشراء للتقرر لا لاصل الوجوب، وهذا بخلاف ما اذا قال على ان تشترى في سوق الكوفة حيث لا يصح التقييد، لان المصر مع

تباين اطرافه كبقعة واحدة فلا يفيد التقيد الا اذا صرح بالنهي بان قال اعمل في السوق ولا تعمل في غير السوق، لانه صرح بالحجر والولاية اليه، ومعنى التخصيص ان يقول على ان تعمل كذا، او في مكان كذا وكذا، اذا قال خذ هذا المال تعمل به في الكوفة لانه تفسير له او قال فاعمل به في الكوفة، لان الفاء للوصل او قال خذه بالنصف بالكوفة لان الباء للالصاق، اما اذا قال خذ هذا المال واعمل به بالكوفة فله ان يعمل فيها وفي غيرها، لان الواو للعطف فيصير بمنزلة المشورة، ولو قال على ان تشترى من فلان وتبيع منه صح التقييد لانه مفيد لزيادة الثقة به في المعاملة بخلاف ما اذا قال على ان تشترى بها من اهل الكوفة او دفع مالا في الصرف على ان تشترى به من الصيارفة وتبيع منهم فباع بالكوفة من غير اهلها او من غير الصيارفة جاز، لان فائدة الاول التقييد بالمكان وفائدة الثاني التقييد بالنوع هذا هو المراد عرفا لا فيما وراء ذلك.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مال کے مالک نے اپنے مضارب کو کام کرنے کے لئے کسی مخصوص شہر یا مخصوص قسم کی تجارت کے لئے کہا ہو تو اس مضارب کو اس کے خلاف کرنے کی اجازت نہ ہو گی۔ (ف۔ اس لئے اگر اس کے خلاف کرے گا تو وہ خود اس کا ذمہ دار ہو گا)۔ کیونکہ مضارب کا عمل دوسرے کو وکیل بنانا ہوتا ہے اور جب مضاربت کو مخصوص کرنے میں فائدہ ہے تو اسے مخصوص ہی رکھا جائے گا۔ (ف۔ اس کے فائدوں میں سے ایک یہ بھی ہے۔ مضارب جب تک اپنے شہر میں رہتا ہے تب تک اس کو اپنے کھانے پینے کے لئے خرچ کے مطالبہ کا حق نہیں ہوتا جس سے مال کے مالک کا خرچ بچ جاتا ہے۔ اسی طرح اس کے مالک کو مال کے ڈوبنے اور خطرہ سے بھی اطمینان ہوتا ہے۔ اسی طرح اپنے شہر میں چیزوں کا بھاؤ معلوم ہوتا ہے جس سے مضارب کو اس میں خیانت کرنے کا بھی موقع نہیں ملتا ہے لیکن دوسرے شہروں میں چیزوں کے بھاؤ مختلف ہونے کی وجہ سے خیانت کا احتمال رہتا ہے۔

پس جب مضاربت کو مخصوص کر دینے میں مال کے مالک کا فائدہ ہے تو اس کو خاص کرنا بھی جائز ہو گا۔ اس جگہ شہر متعین کرنے کے لئے اس لئے کہا ہے کہ اگر شہر کے اندر کسی بازار کو وہ معین کرے تو اگر یہ معین کرنا اس کے کلام سے دلالۃً سمجھا جاتا ہو یعنی:۔ اس نے کھل کر متعین نہ کیا ہو اسے مخصوص کرنا نہیں کہا جائے گا، کیونکہ ایسا کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔ اسی لئے وہ اس شہر کے جس کسی بازار میں تجارت کرنا چاہے کر سکے گا۔ لیکن اگر وہ شہر کے ساتھ کسی بازار کو بھی مخصوص کر دے یعنی اس طرح کہے کہ تم اسی بازار میں رہ کر کاروبار کرو اور دوسرے بازار میں کاروبار نہ کرو تو اس کے کہنے کے مطابق اس کے کاروبار کے لئے وہ بازار بھی مخصوص ہو جائے گا۔ یعنی:۔ اس بازار کے علاوہ کسی دوسرے بازار میں اسے کاروبار کرنے کی اجازت نہ ہو گی۔ جیسا کہ (النہایہ) میں ہے۔ اس کے علاوہ اور بھی بہت سی ایسی مصلحتیں چھپی ہوتی ہیں جو مخصوص کرنے سے ہی حاصل ہوتی ہیں۔

وكذاليس له الخ: اسی طرح شہر کو مخصوص کر دینے کی صورت میں اس مضارب کو یہ بھی اختیار نہ ہو گا کہ اس مال میں سے کچھ مال دوسرے شخص کو دے تاکہ وہ دوسرے شہر جا کر کاروبار کر کے نفع حاصل کرے۔ کیونکہ جب وہ مضارب خود ہی اس مال کو باہر لے جانے کا مالک نہیں ہے تو وہ دوسرے کو بھی اس کا مالک نہیں بنا سکتا ہے۔ (ف۔ کیونکہ یہ محال ہے کہ کسی آدمی کو اگر کسی چیز کی ملکیت حاصل نہ ہو پھر بھی کسی دوسرے کو اس کا مالک بنا دے) اس کے باوجود اگر مضارب اس مال کو لے کر اس متعین شہر کے سوا دوسرے شہر میں چلا جائے۔ (ف۔ یعنی وہ شہر جس میں تجارت کرنے کے لئے مالک نے شرط لگا دی ہو مثلاً: مالک نے یہ کہہ دیا ہو کہ تم اس مال سے کوفہ شہر میں تجارت کرو لیکن وہ اس شہر سے نکل کر دوسرے شہر حیرہ چلا جائے تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ وہ حیرہ چلا جائے) اور وہاں کچھ خرید و فروخت کر لے تو وہ مضارب اس اصل پونجی کا ضامن ہو گا اور وہاں رہ کر وہ جو کچھ بھی خرید و فروخت کرے گا سب اس کا ذاتی ہو گا اور اس کا ذمہ دار ہو گا اور اگر اس سے کچھ نفع ہو جائے تو اس نفع کا وہ

مالک بھی ہوگا۔ کیونکہ یہ سب کام مالک کے حکم کے بغیر ہوا ہے۔

(ف۔ بلکہ مالک کے حکم کے بالکل بر خلاف کیا ہے۔ اس لئے یہ وکیل کے مانند ضامن ہوگا) اور دوسری صورت یہ ہے کہ مضارب مال لے کر دوسرے شہر میں چلا جائے اور کچھ خرید و فروخت کئے بغیر اپنا مال اپنے شہر کوفہ میں واپس لے آئے۔ اور یہ کوفہ ہی وہ شہر ہے جس میں مالک نے کاروبار کرنے کی شرط کی تھی اور اسے متعین کیا تھا تو مال واپس لے آنے کی وجہ سے وہ تاوان دینے سے بری ہو جائے گا۔ **کالمودع الخ**: تو وہ مضارب تاوان سے ایسے ہی بری ہوگا جیسے وہ امین جس کے پاس کچھ امانت رکھی گئی لیکن شرط امانت میں کچھ خیانت کی پھر اس نے خیانت ختم کر دی۔ (ف۔ تو اس کی خیانت کرنے کی وجہ سے اس پر جو ضمان لازم آیا تھا اس مخالفت کے چھوڑ دینے سے وہ ختم ہو گیا۔) اسی طرح یہ مضارب بھی اس کی شرط کی مخالفت کر کے جس تاوان کا ذمہ دار ہوا تھا، اب اس کی مدافعت کرنے سے تاوان سے بری ہو گیا اور وہ مال بدستور سابق اپنی جگہ مضاربت پر آجائے گا، کیونکہ پہلے کی مضاربت کی وجہ سے اب تک مال اس مضارب کے قبضہ میں موجود ہے۔

وکذاذارد الخ: اسی طرح اگر وہ مضارب دوسرے شہر سے اپنا تھوڑا مال واپس لے کر آیا حالانکہ باقی مال سے اس معین شہر سے خریداری کر لی تھی تو مال وہ واپس لایا اور جتنے مال سے اس نے اپنے معین شہر سے خریداری کی سب مضاربت کا مال ہوگا اسی دلیل سے جو ابھی بیان کی گئی ہے۔ (ف یعنی یہ مضارب مال کے مالک کی مخالفت کر کے اب اس کا موافق ہو گیا تو یہ سب مال پہلے مضاربت کی وجہ سے اس کے پہلے کی طرح قبضہ میں باقی رہ گیا اور جس باقی مال سے اس نے اپنے مال کے مالک کے بتائے ہوئے شہر سے خریداری کی تھی اب وہ سب کے سب اس کی موافقت کی وجہ سے مضارب ہی کا مال ہوگا۔) پھر معلوم ہونا چاہئے کہ مضارب مال کے مالک کے مقرر کئے ہوئے شہر سے مال کو باہر لے گیا اگر اس مال سے اس دوسرے شہر میں خریداری کرے گا تو وہ مضاربت سے نکل جائے گا اور اس مال کا ضامن ہوگا۔ اس کے بغیر یعنی بغیر خریداری کے وہ ضامن نہیں ہوگا۔

ثم شرط الشری الخ: یعنی مصنفؒ نے اس جگہ جو شرط لگائی ہے کہ اگر اس نے دوسرے شہر میں لے جانے کے بعد خریداری کی ہو تب وہ ضامن ہوگا۔ یہ عبارت جامع صغیر کی ہے لیکن کتاب المضاربت میں لکھا ہے کہ مال شہر سے باہر لے جانے سے ہی ضامن ہو جائے گا۔ (ف یعنی مبسوط کی کتاب المضاربت میں ہے کہ مال باہر لے جاکر خریدنا شرط نہیں ہے بلکہ دوسرے شہر میں لے جانے سے ہی ضامن ہو جائے گا۔ خواہ وہاں خریداری کی ہو یا نہ کی ہو۔ جس سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ دونوں روایتوں میں اختلاف ہے حالانکہ ایسی بات نہیں ہے۔) **والصحیح ان الخ**: صحیح اور تحقیقی بات یہ ہے کہ دوسرے شہر میں لے جاکر خریدنے سے اس پر ضمان کا ہونا پختہ ہو جاتا ہے کیونکہ مالک مال نے اس کے کاروبار کے لئے جس شہر کو متعین کیا تھا اب اس مال کو اسی شہر میں واپس لے آنے کا احتمال بھی ختم ہو گیا۔ (ف۔ کیونکہ خریداری کی وجہ سے پہلا مال باقی نہیں رہا۔) ویسے ضمان تو مال کو باہر لے جانے سے ہی لازم آجاتا ہے۔

وانماشرط الخ: خریداری کی شرط تو صرف ضمان کو پختہ کرنے کے لئے ہے کیونکہ اصل ضمان کے واجب ہونے کے لئے یہ شرط نہیں ہے۔ (ف۔ مسئلے کا خلاصہ یہ ہوا کہ مال کے مالک نے مضاربت کا معاملہ طے کرتے وقت کاروبار کے لئے جس شہر کو متعین کیا تھا جیسے ہی اس مال کو مضارب اس شہر سے باہر لے جائے گا وہ اس مال کا ضامن ہو جائے گا جیسا کہ مبسوط کی روایت جو مضاربت کی بحث میں ہے۔ لیکن اس وقت تک اس پر ضمان پختہ نہیں ہوگا جب تک کہ اس دوسرے شہر میں اس مال سے خریداری نہ کر لے۔ اسی بناء پر اگر وہ شخص کسی قسم کی خریداری کے بغیر اس مال کو واپس لے جائے گا تو وہ اس کے ضمان سے بری ہو جائے گا اور اگر خریداری کر لے گا تو اس پر ضمان کا لازم آنا پختہ ہو جائے گا۔ جیسے کہ عورت سے نکاح کرنے سے ہی مرد پر اس کا مہر واجب ہو جاتا ہے لیکن پختہ نہیں ہوتا ہے۔ اسی بناء پر اگر ہمبستری سے پہلے اسے طلاق دے دے تو اس پر صرف متعہ واجب آئے گا اور وہ مہر واجب نہیں ہوگا اور اگر ہمبستری بھی ہو جائے تو وہ مہر پختہ ہو جائے گا۔ اسی طرح اس جگہ خریداری سے ضمان پختہ ہو جاتا ہے

جیسا کہ جامع صغیر کی روایت میں ہے۔) پھر معلوم ہونا چاہئے کہ یہ تفصیل کسی شہر کو معین کرنے میں مفید ہے۔

وھذا بخلاف الخ: یہ مسئلہ اس کے برخلاف ہے جب مال کے مالک نے یہ کہا ہو کہ میں نے تم کو مضاربت پر یہ مال اس شرط کے ساتھ دیا ہے کہ تم کوفہ کے بازار ہی میں خرید و کیونکہ یہ قید لگانا صحیح نہیں ہے۔(ف۔ یعنی خواہ کوفہ میں کسی ایک بازار یا کئی بازاروں میں سے کسی خاص بازار کی قید لگائی ہو۔ بہر صورت ایسی قید لگانے سے ہی نہ ہو گی۔) کیونکہ اگرچہ شہر میں مختلف بازار ہوتے ہیں لیکن وہ سب ایک ہی بازار کے حکم میں ہیں اس لئے ان میں سے کسی ایک کی قید لگانا مفید نہیں ہے۔(ف۔ لہٰذا یہ سمجھا جائے گا کہ مال کے مالک کا کسی خاص بازار کا نام لینا مشورہ کے طور پر ہے یا یوں ہی بول چال میں اتفاقی طور سے بازار کا لفظ کہہ دیا ہے اور اس کے علاوہ دوسرے بازاروں میں جانے سے منع نہیں کیا ہے۔) **الا اذا صرح الخ**: مگر جب کہ صراحتاً ممانعت کر دی ہو۔ یہ کہہ کر تم بازار ہی میں کاروبار کرو بازار چھوڑ کر کہیں اور کاروبار نہ کرو۔(ف۔ چونکہ یہ صراحۃً ممانعت ہے اس لئے اس کا اعتبار ہو گا۔) کیونکہ اس نے قصداً اور اپنے اختیار سے ممانعت کی تصریح کی ہے۔(ف۔ یعنی بازار کے سواء تم کو کہیں اور کاروبار کرنے کا حق نہیں ہے۔) اور مضارب کو کاروبار کا جو کچھ حق ملا ہے اسی مال کے مالک سے ملا ہے۔(ف۔ لہٰذا جب اس نے بازار کے سوا کسی اور جگہ کاروبار کا حق نہیں دیا کیونکہ صراحۃً اس سے منع کر دیا ہے تو اب اس مضارب کو بازار کے سوا کہیں بھی اس کا اختیار نہ ہو گا۔ اسی طرح اگر شہر کے مختلف بازاروں میں سے اس نے کسی ایک بازار کو متعین کر دیا ہو اور باقی بازاروں میں کاروبار سے منع کر دیا ہو تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔)۔

ومعنیٰ التخصیص الخ اس جگہ تخصیص کو خاص کرنے کے معنی یہ ہیں کہ مال کا مالک اس سے اس طرح کہے کہ میں تم کو اس شرط پر مال دے رہا ہوں کہ تم اس سے فلاں مال کا کاروبار کرو یا فلاں جگہ پر کاروبار کرو۔ اسی طرح اگر یوں کہا ہو کہ تم یہ مال لے لو اور اس سے کوفہ جا کر کاروبار کرو۔ کیونکہ اس مقولے میں دوسرا حصہ پہلے حصے کی تفسیر ہے۔(ف۔ لہٰذا کوفہ ہی میں مضاربت اور کاروبار کرنا متعین ہو گا)۔ **او قال فعمل الخ**: یا عربی زبان میں اس طرح کہا کہ (**خذ هذا المال فاعمل به في الكوفه**) یعنی تم یہ مال لے کر اس سے کوفہ میں کاروبار کرو کیونکہ اس جملے میں حرف فا دوسرے جملے کو پہلے سے ملانے کے لئے لایا گیا ہے۔ گویا اس کی تفسیر یہ ہو گی یا یوں کہا کہ **خذه بالنصف بالكوفه** یعنی کوفہ میں جو کاروبار ہو اس کے نفع میں سے نصف تم لو۔ یعنی:۔ ایسا کاروبار جس کا تعلق کوفہ سے ہو، کیونکہ اس میں جو حرف باء ہے وہ الصاق اور ملانے کے لئے ہے۔(ف۔ تو ان تمام صورتوں میں مضاربت کا کام کوفہ میں رہ کر کرنا ضروری ہو گیا اور کوفہ کی قید متعین ہو گئی۔

اما اذا قال الخ: اگر مال کے مالک نے یوں کہا کہ تم یہ مال لو اور اس کے ذریعے سے کوفہ میں کاروبار کرو تو اس صورت میں اس مضارب کو اس بات کا اختیار ہو گا کہ وہ کوفہ ہی میں کاروبار کرے یا کسی بھی دوسرے شہر میں کاروبار کرے کیونکہ اس میں حرف واو عطف کے لئے ہے۔ جس کی وجہ سے یہ جملہ مشورہ دینے کے قائم مقام ہو گا۔(ف۔ گویا اس نے پہلے تو مضاربت کا معاملہ طے کیا اور مال دے دیا اور اس پر عطف کر کے یہ جملہ کہا کہ تم کوفہ میں کاروبار کرو تو اس کے معنی یہ ہوئے مضاربت طے کرنے کے بعد اس کو مشورہ دیا کہ تم کوفہ میں کاروبار کرو لیکن اصل معاملہ کرتے وقت کوفہ میں کاروبار کرنے کی قید نہیں لگائی۔)

ولو قال علیٰ ان یشتری الخ: یعنی اگر مالک نے یوں کہا کہ تم مضاربت کا یہ مال اس شرط پر لو کہ تم اس سے فلاں شخص کے ساتھ خرید و فروخت کرو کہ اس میں ایسی قید لگانا صحیح ہے کیونکہ جملہ اس مفہوم کے لئے فائدہ مند ہے کیونکہ مالک نے اس فلاں شخص کے ساتھ معاملہ کرنے میں بھروسہ کیا ہے اور پھر یہ حکم اس وقت ہے جبکہ اس نے کسی معین شخص کا نام لیا ہو۔ اس کے برخلاف اگر یوں کہا کہ تم یہ مال اس شرط پر لو کہ تم اس مال کے ذریعہ کوفہ والوں کے ساتھ خرید و فروخت کرو یا اس نے ایسا مال دیا ہو جس سے صرف یعنی سونا اور چاندی کا کاروبار ہو اس شرط کیساتھ کہ تم اس مال سے صرافوں کے ساتھ ہی صرف کا کاروبار کرو مگر اس مضارب نے کوفہ ہی میں کسی دوسرے شہر کے صراف سے کاروبار کیا یا صرافوں کے علاوہ دوسرے لوگوں سے کاروبار کر لیا

تو جائز ہوگا۔ کیونکہ اس مسئلے میں اہل کوفہ کی قید لگانے میں فائدہ یہ تھا کہ کوفہ ہی میں خرید و فروخت ہو اور صرافوں کی قید لگانے میں فائدہ یہ تھا کہ کاروبار کی قسم یعنی:۔ صرف کا کاروبار ہونا معلوم ہو اور عرف میں یہی مفہوم مراد ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ کوئی دوسری چیز نہیں ہوتی ہے۔ (ف۔ یعنی جملہ میں ایک قید اہل کوفہ کا ہونا ہے یعنی کوفہ کے علاوہ کوئی دوسری جگہ اس کی مراد نہیں ہے اور دوسری قید صرافوں کے ساتھ معاملہ کرنا ہے اور اس سے صرف کاروبار کی قسم یعنی صرف کو متعین کرنا ہے اور کسی کو نہیں)۔

توضیح:۔ اگر رب المال نے اپنا مال مضارب کو کسی مخصوص شہر یا مخصوص قسم کی تجارت کے لئے دیا تو اس کی رعایت ضروری ہے یا نہیں، اور کس حد تک اور اگر بجائے خود کسی دوسرے کو دوسرے شہر میں کاروبار کے لئے دینا چاہئے۔ اگر مضارب مال مضاربت خلاف شرط دوسرے شہر لے جائے پھر وہاں سے کچھ خریدنے کے بعد اس کے بغیر ہی واپس آجائے۔ خلاف ورزی پر کن صورتوں میں مضارب پر ضمان لازم آتا ہے۔ جامع صغیر اور مبسوط کی روایتوں میں اختلاف اور اس کا حل۔ اگر ایک شہر کاروبار کے لئے متعین کیا تو اس کے تمام بازاروں میں کاروبار کا حق ہوتا ہے یا نہیں، مضاربت کے لئے مخصوص انسان یا مخصوص شہر کی شرط لگانا، تفصیل مسائل، اقوال ائمہ، دلائل۔

قال. وكذلك ان وقت للمضاربة وقتا بعينه يبطل العقد بمضيه، لانه توكيل فيتوقت بما وقته والتوقيت مفيد فانه تقييد بالزمان فصار كالتقييد بالنوع والمكان. قال. وليس للمضارب ان يشترى من يعتق على رب المال لقرابة او غيرها، لان العقد وضع لتحصيل الربح، وذلك بالتصرف مرة بعد اخرى ولا يتحقق فيه لعتقه وهذا لا يدخل في المضاربة شرى ما لا يملك بالقبض كشرى الخمر والشرى بالميتة بخلاف البيع الفاسد لانه يمكنه بيعه بعد قبضه فيتحقق المقصود. قال: ولو فعل صار مشتريا لنفسه دون المضاربة لان الشرى متى وجد نفاذا على المشترى نفذ عليه كالوكيل بالشرى اذا خالف.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مال کے مالک نے مضارب کے لئے کوئی وقت متعین کر دیا ہو تو اس وقت کے ختم ہونے کے بعد ہی یہ معاہدہ خود ہی ختم ہو جائے گا۔ کیونکہ یہ مضاربت نام ہے کسی دوسرے کو وکیل بنانے کا۔ لہٰذا جس وقت تک کی قید لگائی گئی ہو اسی وقت تک اس پر عمل ہوگا۔ اسی لئے ایسے معاہدہ میں وقت کو مقرر کرنا بھی مفید ہوتا ہے اور مفید بات کی قید لگانا ہی صحیح ہے۔ کیونکہ وقت کی قید کا مطلب کسی وقت کو محدود اور متعین کرنا ہے یہ قید وقت اسی طرح صحیح ہوگا جیسے کاروبار کو قسم اور جگہ کی قید سے متعین کرنا صحیح ہے۔ قال وليس للمضارب الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مضارب کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ کسی ایسے غلام کو خریدے جو مالک مال کے حق میں اس کے قریبی رشتہ داری یا کسی دوسری وجہ سے بعد میں آزاد ہو جائے۔ (ف مثلاً اس مال کے مالک کا باپ کسی دوسرے شخص کا غلام ہو اور اس کو یہ مضارب اس کے آقا سے خرید لے تو یہ غلام باپ مال کے مالک مضارب اس کے آقا سے خرید لے تو یہ غلام باپ مال کے مالک کے حق میں آزاد ہو جائے گا۔ مضارب ایسا کوئی غلام خرید لے جس کے متعلق مال کے مالک نے کبھی یہ قسم کھائی تھی کہ اگر میں کبھی تمہارا مالک بن جاؤں تو تم آزاد ہو اس بناء پر اگر یہ مضارب اب اسے خرید لے گا تو مال کے مالک کے حق میں آزاد ہو جائے گا۔ اسی لئے اس مضارب کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ ایسے لوگوں کو خریدے جو مال کے مالک کے حق میں آزاد ہو جائیں خواہ وہ مالک خود اسے آزاد کرے یا نہ کرے)۔

لان العقد الخ: کیونکہ مضاربت کا معاملہ اسی لئے وضع کیا گیا ہے کہ مالک مال اس سے نفع حاصل کرے اور یہ نفع اسی صورت میں حاصل ہو سکتا ہے جب اس میں پے در پے تصرف ہو یا اس میں متواتر لین دین ہوتا رہے۔ جب کہ ایسے غلام کے آزاد ہو جانے کی صورت میں یہ بات ممکن نہیں ہوتی۔ (ف اسی لئے ایسا غلام مضاربت میں داخل ہی نہ ہوگا۔) ولھذا لایدخل: اور اسی وجہ سے کہ تصرف نا ممکن ہے مضاربت میں ایسی چیز داخل نہیں ہوتی جو ________

قبضہ کر لینے کے بعد بھی اس کی ملکیت میں نہ آئے۔ جیسے شراب کو خریدنا۔ (ف۔ کیونکہ شراب کو خرید لینے کے بعد بھی وہ کسی مسلمان کی ملکیت میں داخل نہیں ہو سکتی ہے۔) اور مردے کے عوض کسی چیز کو خریدنا۔ (ف۔ کیونکہ ایسی بیع باطل ہوتی ہے۔ لہٰذا کسی مرے ہوئے جانور کے عوض خرید لینے کے بعد اس پر قبضہ کر لینے کے باوجود وہ ملکیت میں داخل نہ ہوگی۔)۔

بخلاف البیع الفاسد الخ لیعنی یہ مسئلہ بیع فاسد کے خلاف ہے۔ کیونکہ بیع فاسد مضاربت کے حکم میں داخل ہو جاتی ہے اس لئے کہ جو چیز بیع فاسد کے ذریعے خریدی جائے اس پر قبضہ کر لینے کے بعد وہ بیچی بھی جا سکتی ہے۔ لہٰذا مضاربت کا جو مقصد اصلی ہے یعنی نفع حاصل کرنا وہ حاصل ہو جائے گا۔ قال ولو فعل الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر چہ غلام مذکور کو مضارب کے لئے خریدنا جائز نہیں ہے پھر بھی اگر کوئی مضارب ایسے غلام کو خرید لے جو مال کے مالک کے حق میں بعد میں آزاد ہو جائے گا تو اس وقت یہ حکم دیا جائے گا کہ اس غلام کی خریداری مضاربت کی بناء پر نہیں ہوئی ہے بلکہ اس مضارب نے فقط اپنی ذات کے لئے اسے خریدا ہے۔ کیونکہ ایسی جو چیز جس کو مشتری کے حق میں خریداری کے بعد نافذ ہونا ممکن ہو تو اس مشتری کے حق میں نافذ ہو جاتی ہے جیسے اگر کسی وکیل نے اپنے موکل کے حکم کے خلاف کوئی چیز خریدی ہو تو اس کی خریداری خود اسی خریدار وکیل کے حق میں نافذ ہو جاتی ہے۔

توضیح:۔ اگر رب المال نے مضارب سے مضاربت کے لئے کوئی وقت معین کر دیا ہو، کیا کسی مضارب کو یہ حق ہوتا ہے کہ وہ مال مضاربت سے کسی ایسے شخص کو خریدے جس پر خریداری کے بعد بھی قبضہ نہ کیا جا سکتا ہو، اور اگر خرید لے، تفصیل مسائل، حکم، دلائل۔

قال فان كان في المال ربح لم يجز له ان يشترى من يعتق عليه، لانه يعتق عليه نصيبه ويفسد نصيب رب المال او يعتق على الاختلاف المعروف فيمتنع التصرف فلا يحصل المقصود، وان اشتراهم ضمن مال المضاربة لانه يصير مشتريا للعبد فيضمن بالنقد من مال المضاربة وان لم يكن في المال ربح جاز ان يشتريهم لانه لا مانع من التصرف اذ لا شركة له فيه ليعتق عليه، فان زادت قيمتهم بعد الشرى عتق نصيبه منهم لملكه بعض قريبه ولم يضمن لرب المال شيئا، لانه لا صنع من جهته في زيادة القيمة ولا في ملكه الزيادة لان هذا شيء يثبت من طريق الحكم، فصار كما اذا ورثه مع غيره ويسعى العبد في قيمة نصيبه منه، لانه احتبست ماليته عنده فيسعى فيه كما في الوراثة.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مال مذکور میں خرید و فروخت کے بعد نفع حاصل ہو جائے تو اس مضارب کے لئے یہ جائز نہ ہوگا کہ وہ کسی ایسے شخص کو خرید لے جو خود اس مضارب کے حق میں آزاد ہو جائے۔ کیونکہ اس مضارب کے حق میں اس شخص کو خریدتے ہی اس کا اپنا حصہ آزاد ہو جائے گا لیکن مال کے مالک کا حصہ یا تو وہ فاسد ہو جائے گا یا وہ بھی آزاد ہو جائے گا اس اختلاف کی بناء پر جو معروف و مشہور ہے اس بناء پر اس مال میں اس مضارب کا تصرف کرنا ممکن نہ ہوگا اور جو اصل مقصود ہے یعنی نفع حاصل کرنا وہ نہ ہو سکے گا۔ (ف۔ حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ جب مال مضاربت کے نفع میں بھی شرکت ہو تو مال کے نفع میں سے اس مضارب کا بھی حصہ ہوتا ہے۔ پس جب مضارب اپنے باپ یا بیٹے وغیرہ ذی رحم محرم کو خریدے گا تو وہ مضارب کی طرف سے آزاد ہو جائے گا لیکن اتنا ہی حصہ جس میں اس مضارب کا اپنا حصہ ہے اس بناء پر صاحبینؒ کے نزدیک اس غلام کا باقی حصہ بھی آزاد

ہو جائے گا۔ کیونکہ ان کے نزدیک آزادی کے حصے اور ٹکڑے نہیں ہوتے۔ لیکن امام ابو حنیفہ کے نزدیک چونکہ آزادی کے بھی حصے ہوتے ہیں اس لئے مال کے مالک کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ وہ اپنے حصے سے اس غلام کے باقی حصے کو یا تو آزاد کر دے یا غلام سے آمدنی حاصل کرائے یا مضارب سے تاوان وصول کرے بشرطیکہ وہ مال دار ہو۔ بہر حال وہ غلام اس لائق نہ رہا کہ اب اسے بیچا جاسکے اسی وجہ سے مال کے مالک کا حصہ برباد ہوگا اس کی وجہ بھی ہوگی کہ مضارب نے اسے خرید لیا ہے اسی لئے یہ کہا جائے گا کہ ایسے غلام کو خریدنا جائز نہیں ہے۔

وان اشتراهم الخ: اور اگر مضارب نے مضاربت کے مال سے ایسے لوگوں کو خرید لیا تو وہ خود اس مال کا ضامن ہوگا کیونکہ اب یوں کہا جائے گا کہ اس نے یہ غلام خود اپنے لئے خریدا ہے اور اگر اسی مضاربت کے مال سے اس غلام کی قیمت ادا کرے گا تو وہ اس قیمت کا ضامن ہوگا۔ (ف یہ تفصیل اس صورت میں ہے جب کہ مضاربت کے مال میں نفع کی شرکت ہو۔) **وان لم یکن الخ**: اور اگر مال میں نفع نہ ہو تو مضارب کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ کسی اپنے ذی رحم محرم کو خرید لے کیونکہ ان میں سے کسی میں تصرف کرنے سے اسے کوئی چیز روکنے والی نہیں ہے کیونکہ مال میں مضارب کی کسی قسم کی شرکت نہیں ہے۔ جس کی وجہ سے وہ لوگ اس مضارب کے حق میں آزاد ہو جائیں۔ (یہ حکم اس وقت ہے جب کہ زیادہ قیمت خریدنے کے وقت ہی ہو اور اگر خرید لینے کے بعد ان کی قیمت زیادہ ہو جائے تو یقینی طور سے یہ مضارب بھی ان میں شریک ہو جائے گا۔)

فان زادت الخ: یعنی اگر مضارب کے کسی اپنے ذو رحم محرم کو خرید لینے کے بعد اس غلام کی قیمت زیادہ ہوگئی تو اس غلام میں سے مضارب کے نفع کا جتنا حصہ اب ملے گا اتنا آزاد ہو جائے گا کیونکہ وہ اپنے ذو رحم محرم میں سے کچھ حصے کا مالک ہو گیا ہے۔ (ف اس لئے وہ جتنے حصے کا مالک ہوا اتنا ہی حصہ آزاد ہوگا اور ظاہر ہے کہ صاحبین کے قول کے مطابق اس غلام کا باقی حصہ جو رب المال یعنی مال کے مالک کا ہے آزاد ہو جائے گا۔ لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک وہ اب بیچنے کے لائق نہیں رہا اور اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا مضارب اس صورت میں بھی مال کا ضامن ہوگا یا نہیں؟ مصنفؒ نے اس کا جواب یہ دیا کہ) **ولم یضمن الخ**: اور وہ مضارب مال کے مالک کا ضامن نہ ہوگا کیونکہ اس کی قیمت بڑھ جانے کی صورت میں اس مضارب کی طرف سے کوئی حرکت نہیں پائی گئی ہے، اور اس غلام کی قیمت زیادتی بھی اس کے کسی عمل سے نہیں ہوئی ہے۔ یعنی:۔ جو کچھ زیادتی ہوئی اس میں اس مضارب کا کوئی اختیار نہیں ہے کیونکہ جو کچھ زیادتی ہوئی مضاربت کا معاملہ طے کر لینے کے بعد شرعاً ایک حکم ثابت ہوا ہے اسی وجہ سے اس کی ملکیت ثابت ہوگئی ہے۔ لہٰذا اس معاملے کی مثال ایسی ہوگئی ہے جیسے وہ کسی غیر کے ساتھ اپنے کسی ذو رحم محرم کا وارث ہو گیا ہو۔

(ف اور وراثت چونکہ اختیاری چیز نہیں ہوتی بلکہ براہ راست اللہ تبارک تعالیٰ کے حکم سے ثابت ہوتی ہے مثلاً: کسی عورت (مریم) نے اپنے شوہر (بکر) کا بیٹا سلیم خرید لیا ہو جس کی صورت یہ ہوگی کہ اس کے شوہر (بکر) نے کسی زمانے میں ایک مرد (زید) کی باندی سے نکاح کیا تھا جس سے ایک لڑکا (سلیم) پیدا ہوا اور وہ لڑکا مثل اپنی ماں کے زید کا غلام ہوا پھر اس شوہر بکر نے اپنی بیوی کو اس کے مالک سے خرید لیا اور اس سے نکاح کیا۔ اب اس عورت مریم نے زید سے اپنے شوہر کے بیٹے سلیم کو خرید لیا تو وہ اس کی مالکہ ہوگئی پھر اس عورت کا انتقال ہو گیا اور مرتے وقت اس نے اپنے شوہر اور ایک بھائی کو چھوڑا اس صورت میں عورت کے ترکہ کے دونوں برابر برابر کے یعنی:۔ نصف نصف کے وارث ہوں گے اس طرح اس کے شوہر کا بیٹا آدھا اس کے بھائی کی ملکیت میں آیا اور آدھا اس کے شوہر کی ملکیت میں آیا۔ اور چونکہ یہ بیٹا اسی شوہر کا اپنا بیٹا ہے اس لئے اپنے باپ کی ملکیت میں آتے ہی از خود آزاد ہو گیا مگر باپ اس وقت اپنی بیوی کے اس بھائی کا ضامن نہ ہوگا۔ کیونکہ اس بیٹے کی آزادی میں اس کے اپنے کسی فعل کو دخل نہیں ہے۔ یعنی:۔ اس نے اپنے اختیار سے آزاد نہیں کیا ہے بلکہ اللہ تعالیٰ نے میراث کا جو حکم فرمایا ہے اسی حکم کی بناء پر شوہر اپنے بیٹے کا مالک ہو گیا ہے اور ملکیت ثابت ہوتے ہی وہ حکماً آزاد ہو گیا ہے اس طرح یہ شخص دونوں باتوں میں بے قصور

ہے اسی طرح مذکورہ مسئلہ مضاربت میں ہے کہ اس نے اگرچہ اپنے قریبی رشتہ داروں کو خریدا تاکہ اس کے مال کا مالک ان لوگوں کو فروخت کرے مگر اتفاقیہ ان غلاموں کی قیمت بہت بڑھ گئی جس سے مال کے مالک کا بھی فائدہ ہوا اور اس مضارب کو بھی نفع میں حصہ ملا۔

یہ معلوم ہوا کہ اس قیمت کے بڑھنے میں مضارب کا کوئی اختیار نہیں ہے اور اس کی جتنی شرکت اس غلام میں پائی گئی اتنا ہی حصہ ان غلاموں کا آزاد ہوا اور یہ بھی بغیر اختیار کے ہوا چونکہ اس نے ایسی کوئی حرکت نہیں کی جس سے مال کے مالک کا نقصان ہو اسی لئے وہ اس نقصان کا ضامن بھی نہ ہوگا جیسے وراثت کی صورت میں ضامن نہیں ہوتا ہے۔ اس بناء پر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مال کے مالک کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ اس مضارب سے اپنے حصے کے نقصان کا تاوان اب دو ہی صورتیں باقی رہ گئیں کہ چاہے تو وہ بھی اپنے حصے کو آزاد کردے تاکہ وہ مکمل آزاد ہو جائے یا ان غلاموں سے کہے کہ کسی طرح مال حاصل کر کے ہمارا حق ادا کر کے آزاد ہو جاؤ اسی بناء پر مصنفؒ نے فرمایا) ویسعیٰ العبد الخ: یعنی مضارب کے قریبی رشتہ دار غلام مال کے مالک کے حصے کی قیمت ادا کرنے کے واسطے محنت مزدوری کریں کیونکہ مال کے مالک کی مالیت اور قیمت اسی غلام کے پاس رہ گئی ہے۔ اس لئے اس کی قیمت کما کر ادا کر دیا جیسا کہ وارثت کی صورت میں ہوتا ہے۔ (ف جیسا کہ گزشتہ مثال میں بیان کیا گیا جب کہ عورت کے شوہر کا حصہ اپنے بیٹے میں سے اس کا مالک ہو جانے کی وجہ سے وراثت کے طور پر آزاد ہو گیا اور وہ لڑکا جو کہ فی الحال اپنے مالک کا سالا بھی ہے اس کے مال کا ضامن بھی نہ ہوا چنانچہ وہ اپنے بہنوئی کے لڑکے سے اپنے حصے کی قیمت اس کی کمائی سے وصول کرے گا۔

توضیح:۔ مال مضاربت سے کاروبار کرنے کے بعد اگر کچھ نفع ہاتھ آجائے تو کیا اس نفع سے یا اصل مال ایسے شخص کو خرید سکتا ہے جو خریدتے ہی اس مضارب یا رب المال کے حق میں از خود آزاد ہو جائے؟ اور اگر ایسا ہو جائے تو کیا کرنا ہوگا؟ اگر اصل مال سے ذی رحم محرم کو خریدنے کے بعد اس کی قیمت اتنی بڑھ گئی جس کے نفع میں سے وہ خریدا جا سکتا ہو۔ تفصیل مسائل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

قال فان كان مع المضارب الف بالنصف فاشترى بها جارية قيمتها الف فوطيها فجاءت بولد يساوى الفا فادعاه ثم بلغت قيمة الغلام الفا وخمسمائة والمدعى موسر فان شاء رب المال استسعى الغلامَ فى الف ومائتين وخمسين وان شاء اعتق، ووجه ذلك ان الدعوة صحيحة فى الظاهر حملا على فراش النكاح لكنه لم ينفذ لفقد شرطه وهو الملك لعدم ظهور الربح لان كل واحد منهما اعنى الام والولد مستَحق برأس المال كمال المضاربة اذا صار اعيانا كلّ عين منها يساوى رأس المال لا يظهر الربح، كذا هذا فاذا زادت قيمة الغلام الآن ظهر الربح، فنفذت الدعوة السابقة بخلاف ما اذا اعتق الولد ثم ازدادت القيمة لان ذلك انشاء العتق فاذا بطل لعدم الملك لا ينفذ بعد ذلك بحدوث الملك اما هذا اخبار فجاز ان ينفذ عند حدوث الملك كما اذا اقر بحرية عبد غيره ثم اشتراه.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مضارب کے پاس مضاربت کے ہزار درہم آدھے نفع کی شرط پر ہو اور اس نے ان ہزار درہم کے عوض ہزار درہم قیمت کی ایک باندی خریدی اور اس سے ہمبستری کر لی جس سے اس کو ایک بچہ پیدا ہوا اور کچھ دنوں کے بعد وہ بچہ بھی ہزار درہم قیمت کا ہو گیا پھر اسی مضارب نے خود کو اس بچے کے باپ ہونے کا دعویٰ کیا اتنے میں اس غلام کی قیمت بڑھ کر ڈیڑھ ہزار درہم ہو گئی۔ (اس وقت اس مضارب کے باپ ہونے کا دعویٰ بھی صحیح مان لیا گیا) اور یہ مضارب مال دار بھی

ہے تو اس مال کے مالک یعنی رب المال کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو اس غلام سے کہے کہ تم مجھے ایک ہزار دو سو پچاس روپے کہیں سے آمدن کر کے دے دو اور آزاد ہو جاؤ اور اگر ہو سکے یا چاہے تو اس غلام کو مفت ہی میں آزاد کردے۔ (ف یعنی اس موقع پر وہ رب المال اپنے اس مضارب سے تاوان وصول نہیں کر سکتا ہے یہاں یہ معلوم ہونا چاہئے کہ اس مضارب نے مضاربت کے مال سے جو باندی خریدی تھی اس مضارب کو اس سے ہمبستری کرنا جائز نہ تھا کیونکہ اس وقت تک وہ باندی مال کے مالک کی ملکیت ہے پھر اس سے جو بچہ پیدا ہوا اس کی قیمت بھی ہزار درہم ہوئی وہ بھی اسی رب المال کی ملکیت ہے اور ابھی تک اس مضارب کے لئے اس بچے سے نسب کا دعویٰ کرنا باطل ہے کیونکہ یہ شخص نہ تو اس بچے کا مالک ہے اور نہ ہی اس کی ماں کا مالک ہے۔

لہٰذا اس سے دعویٰ نسب ثابت نہ ہوگا بلکہ اس ہمبستری کرنے کی وجہ سے عقر (ہمبستری کا جرمانہ) کا ضامن ہوگا البتہ اس پر زنا کی حد اس بناء پر ثابت نہ ہوگی کہ اس میں نفع کا شبہ ہے اسی لئے مضارب کو اس بات کا اختیار بھی ہے کہ وہ اس بچہ اور اس کی ماں دونوں کو فروخت کردے کیونکہ ابھی تک یہ دونوں اس کے مال مضارب کے عوض ہیں یعنی یہ دونوں ہی اس کی مضاربت کی مال ہیں لیکن جب غلام کی قیمت بڑھ کر ڈیڑھ ہزار کی قیمت کے برابر ہوگئی تب اس غلام میں نفع کا حصہ ظاہر ہوگیا۔ اسی طرح اس مضارب کا اس سے نسب کا دعویٰ بھی ظاہر ہوگیا لہٰذا اب اس کے حصے میں سے غلام کا حصہ آزاد ہو جائے گا۔ لیکن صاحبینؒ کے نزدیک اس مال کے مالک کا حصہ بھی آزاد ہو جائے گا۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس رب المال کو تین طرح کے اختیارات میں سے صرف دو طرح کا اختیار ہوگا یعنی نمبر ایک اگر چاہے تو اس غلام کو آزاد کردے اور نمبر دو اگر چاہے تو اصل مال کے ایک ہزار درہم اور نفع کے پانچ سو درہم میں سے نصف یعنی دو سو پچاس درہم یعنی مجموعۃً بارہ سو پچاس درہم آمدنی کرنے کے لئے اس غلام کو مجبور کرے۔ لیکن تیسری بات کہ یعنی وہ اس مضارب سے اصل نفع کا تاوان وصول کرنے کا اختیار نہیں رکھتا ہے اگرچہ مضارب مال دار ہی ہو)۔

ووجه ذالك الخ: اور اس مضارب پر اس کے مال دار ہونے کے باوجود ضمان لازم نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ظاہر میں اس کے لئے بچے سے نسب کا دعویٰ کرنا صحیح ہے۔ اس طور پر کہ اس باندی سے تعلق کو اس سے پہلے نکاح پر مامور کر لیا جائے لیکن اس کی آزادی کے حق کا دعویٰ صحیح نہیں ہوا کیونکہ آزاد کرنے کی شرط یعنی اس کا مالک بننا ابھی تک نہیں پایا گیا کیونکہ نفع ظاہر نہ ہونے کی وجہ سے اس مضارب کی ملکیت ثابت نہ ہوئی کیونکہ یہ بچہ ابھی تک ماں کے ساتھ مال کے مالک کے استحقاق میں ہے جیسے: اس صورت میں کہ مضاربت کا مال یعنی:۔ نقد خریداری وغیرہ، کی غرض سے مال عین ہو جائے حالانکہ ان میں سے ہر ایک قیمت کے اعتبار سے اصل مال کے برابر ہے۔ مثلاً: راس المال یعنی پونجی ایک ہزار کے عوض وہ دو غلام خرید لے جس میں سے ہر ایک کی قیمت ہزار درہم ہو جس سے نفع ظاہر نہیں ہوتا ہے۔ اسی طرح اس باندی اور اس کے بچے کی وجہ سے بھی نفع ظاہر نہ ہوگا لیکن جب اس غلام کی قیمت ایک ہزار درہم یعنی:۔ اصل راس المال سے بڑھ کر ڈیڑھ ہزار درہم ہوگی تب اس کا نفع ظاہر ہوگا۔ اسی وجہ سے اس مضارب نے اس بچہ سے اپنے نسب کا جو پہلے دعویٰ کیا تھا اب نافذ ہو جائے گا لیکن یہ دعویٰ صرف نسب کے معاملہ میں صحیح ہوگا اور اس کی وجہ سے آزادی نہیں ملے گی۔

اسی بناء پر اگر اس مضارب نے اپنے نسب کا دعویٰ کرنے سے پہلے اسے آزاد کردیا ہو تو اس کی قیمت بڑھ جانے کے بعد آزادی نافذ نہ ہوگی کیونکہ آزاد کرنے کے معنی ہوں گے (اپنے طور پر اس میں آزادی کو ظاہر کرنا) حالانکہ اس کا مالک نہ ہونے کی وجہ سے یہ بات باطل ہوگی اسی لئے اس غلام کے مالک ہو جانے کے بعد اس کا آزاد کرنا نافذ نہ ہوگا۔ یہ بات یعنی:۔ نسب کا دعویٰ کرنے کے معنی یہ نہیں ہیں کہ اس نے ابھی ابھی اس سے نسب کا تعلق کیا ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس سے میرا نسب ثابت ہے اسی لئے اس کا مالک ہوتے ہی اس کے نسب کا دعویٰ نافذ ہو سکتا ہے جیسے: اگر کسی نے دوسرے کے غلام کے بارے میں یہ اقرار کیا کہ یہ تو آزاد ہے لیکن اس کا مالک نہ ہونے کی وجہ سے اس کا یہ اقرار باطل ہے۔ البتہ اگر بعد میں اس غلام کو اس کے مالک سے

خرید لے تو اس پر ملکیت پائے جانے کی وجہ سے اس شخص کا پہلا اقرار نافذ ہو جائے گا۔ (ف کیونکہ یہاں پر اقرار کے معنی خبر دینے کے ہیں) یعنی گزشتہ زمانے میں جو بات ثابت ہو چکی ہے اسی کی خبر دینا گویا اس نے یہ کہا کہ یہ غلام پہلے ہی آزاد ہو چکا ہے اور اس میں عتق ثابت ہو چکا ہے لیکن چونکہ وہ غلام فی الحال غیر کی ملکیت میں ہے اسی لئے اس کا یہ اقرار نافذ نہ ہوا، لیکن جیسے ہی اس کہنے والے کی ملکیت میں وہ غلام آئے گا اس کا گزشتہ اقرار اس پر دلیل بن جائے گا اور وہ آزاد ہو جائے گا۔ اسی طرح جب مضارب نے یہ کہا کہ اس غلام کا نسب مجھ سے ثابت ہو چکا ہے یعنی حلال طریقے سے مجھ سے پیدا ہوا ہے پس جب تک اس مضارب کی ملکیت اس پر ثابت نہ تھی اس وقت تک اس کا اقرار لغو تھا لیکن جب نفع کی مقدار بڑھی تو یہ خود بھی اس نفع میں شریک ہو گیا اور کچھ حد تک اس لڑکے کا مالک ہوا اور اس کا پرانا دعویٰ نسب ثابت اور صحیح ہو گیا۔

توضیح:۔ ایک شخص کے پاس مضاربت کے ہزار درہم تھے اس نے ان سے باندی خرید کر صحبت کر لی اور اس سے ایک بچہ پیدا ہو گیا، پھر اسی وقت جبکہ بچہ کی قیمت بھی ہزار درہم تھی یا بعد میں جبکہ ڈیڑھ ہزار ہو گئی، اس کی طرف اپنی ابوّت کی نسبت کی۔ مسئلہ کی پوری تفصیل، حکم، دلیل

فاذا صحت الدعوة وثبت النسب عتق الولد لقيام ملكه في بعضه ولا يضمن لرب المال شيئا من قيمة الولد لان عتقه ثبت بالنسب والملك والملك آخرهما فيضاف اليه، ولا صنع له فيه وهذا ضمان اعتاق فلابد من التعدی ولم يوجد، وله ان يستسعي الغلام لانه احتبست ماليته عنده وله ان يعتق المستسعي كالمكاتب عند ابی حنيفة ويستسعيه في الف ومائتين وخمسين لان الالف مستحق برأس المال والخمس مائة ربح والربح بينهما فلهذا يسعى له في هذا المقدار، ثم اذا قبض رب المال الالف له ان يضمّن المدعي نصف قيمة الام لان الالف الماخوذ لما استحق برأس المال لكونه مقدما في الاستيفاء ظهر ان الجارية كلها ربح فتكون بينهما وقد تقدمت دعوة صحيحة لاحتمال الفراش الثابت بالنكاح وتوقف نفاذها لفقد الملك فاذا ظهر الملك نفذت تلك الدعوة، وصارت الجارية ام ولد له ويضمن نصيب رب المال لان هذا ضمان تملّك وضمان التملك لا يستدعي صنعا كما اذا استولد جارية بالنكاح ثم ملكها هو وغيره وراثة يضمن نصيب شريكه كذا هذا بخلاف ضمان الولد على ما مر.

ترجمہ:۔ پھر جب مضارب کا دعویٰ صحیح اور اس کا نسب ثابت ہو گیا تو وہ غلام جس کو اب تک اپنا بیٹا کہتا رہا آزاد ہو گیا کیونکہ یہ مضارب بھی اس غلام کے تھوڑے سے حصے کا مالک ہو گیا ہے۔ ساتھ ہی وہ اس غلام کی قیمت میں سے اپنے رب المال کا کچھ بھی ضامن نہ ہوگا کیونکہ اس کا آغاز ہونا نسب اور ملکیت کے ثابت ہونے کی وجہ سے ہوا ہے۔ یعنی:۔ اس کی آزادی کا سبب دو باتیں ہوئیں نمبر ایک نسب، نمبر دو ملکیت، ان میں سے آخری بات اور سبب ملکیت ہے۔ پس آزادی کا حکم اسی ملکیت کی طرف منسوب ہوگا یعنی یہ کہا جائے گا کہ گویا وہ اس کے مالک ہونے کی وجہ سے آزاد ہوا ہے پھر اس کے مالک بننے میں اس مضارب کا اپنا کوئی اختیاری فعل نہیں ہے کیونکہ اس غلام کی قیمت خود بخود اتنی بڑھ گئی جس کے نفع میں یہ بھی شریک ہو گیا جس کی وجہ سے اس پر اس کی ملکیت ہو گئی اور یہی آزادی کا تاوان ہے تو اس تاوان کے لئے اپنی طرف سے کچھ نفقدی یا زیادتی کا ہونا ضروری ہے یعنی اپنے اختیار سے کوئی ناحق حرکت کرنا جو کہ یہاں نہیں پائی گئی، اس لئے یہ مضارب اس کی آزادی کے سلسلے میں کسی تاوان کا ضامن بھی نہ ہوا۔ (ف۔ بلکہ اس مال کے مالک کا دعویٰ صرف اسی غلام سے ہوگا جس کے متعلق بیٹے ہونے کا دعویٰ کیا گیا ہے اور چونکہ اس غلام کا کچھ حصہ اب فی الحال آزاد ہو گیا ہے اس لئے وہ فروخت ہونے کے قابل نہ رہا۔

و اله ان يستعي الخ: . اور اب اس مال کے مالک کو یہ اختیار ہوگا کہ غلام سے اس کی قیمت کما کر لانے کو کہے کیونکہ اس کی مالیت غلام کے پاس اس سے آزاد ہو جانے کی وجہ سے پھنس کر (رک کر) رہ گئی ہے اور اس مال کے مالک کو یہ بھی اختیار ہوگا کہ وہ اپنا حصہ بھی آزاد کر دے کیونکہ ایسا غلام جس پر مالک کی قیمت ادا کرنے کے لئے آمدنی کرنا اور کوشش کرنا واجب ہو وہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مکاتب کے حکم میں ہوتا ہے یعنی:۔ آزادی پانے کے قابل ہو جاتا ہے اس کے بعد اگر وہ اس سے محنت کرنے کے لئے کہے تو وہ مجموعۃً ایک ہزار دو سو پچاس درہم جمع کرنے کے لئے کہے گا کیونکہ اس میں سے ہزار درہم تو اصل مال کے مالک ہونے کی وجہ سے مستحق ہے اور بعد میں چونکہ اس میں پانچ سو درھم نفع کا زیادہ ہو گیا ہے جو کہ مال کے مالک اور مضارب کے درمیان نصف نصف طے ہو چکا ہے اس لئے اس طے شدہ معاہدہ کے مطابق ان میں سے نصف یعنی ڈھائی سو کی بھی محنت یا آمدنی کے لئے کہے گا اور کل آمدنی اتنی مقدار ہوئی۔

ثم اذا قبض الخ: . یعنی جب رب المال نے اس غلام سے ایک ہزار درھم وصول کر لئے تو اس کو یہ اختیار ہو گیا کہ وہ مضارب جو اس غلام کا باپ ہونے کا مدعی ہے اس سے اس غلام کی ماں یعنی اس باندی سے بھی نصف قیمت واپس کرنے کا مطالبہ کرے کیونکہ جب اصل پونجی یعنی ہزار درہم وصول کر لئے بلکہ اس سے زائد دو سو پچاس بھی نفع کے طور پر وصول کر لئے لیکن پونجی تو پہلے لگائی گئی تھی کیونکہ اسی کا پہلے ہونا لازم ہے تو اس ہزار کے وصول ہو جانے کے بعد یہ ظاہر ہوا کہ اب یہ پوری باندی ہی نفع میں حاصل ہوئی ہے لہٰذا یہ بھی دونوں کے معاہدہ اور شرط کے مطابق نصف نصف ہو گی مگر شرکت کے اعتبار کے بغیر آدھی قیمت اس لئے وصول کرلے گا کہ مضارب نے پہلے سے ہی نسب کا صحیح دعویٰ کیا تھا کیونکہ اس وقت بھی یہ احتمال باقی تھا کہ اس مضارب کا اس باندی سے نکاح رہنے کی وجہ سے اس سے ہمبستر ہوا یعنی:۔ جس باندی کو اس نے اپنے رب المال کے مال سے خریدا ہے شاید وہ پہلے سے ہی اس کے نکاح میں ہو جس کے بچہ کے متعلق باپ ہونے کا دعویٰ کرتا ہے اور وہ دعویٰ صحیح بھی ہے لیکن اس کے نافذ ہونے میں ابھی توقف ہے کیونکہ اس باندی پر اس کی ملکیت نہیں پائی جارہی ہے لیکن جیسے ہی اس پر مضارب کا مالک ہونا ظاہر ہو گیا اس طرح سے کہ بچے کی قیمت بازار میں زیادہ ہو جانے کی وجہ سے اس کے نفع میں وہ بھی حق دار ہو گیا تو باپ ہونے کا دعویٰ نافذ ہو جائے گا اور اس کی وجہ سے اس کی ماں یعنی وہ باندی اس کی ام الولد ہو جائے گی۔ اسی بناء پر وہ اپنے رب المال کا اس ام الولد کی آدھی قیمت کا ضامن ہو گا کیونکہ یہ ضمان اس پر مالک ہو جانے کی وجہ سے لازم آئی ہے اور یہ ضمانت اس کے کسی فعل کو نہیں چاہتی ہے یعنی:۔ جس کسی کو کسی مال عین کی ملکیت وراثت وغیرہ، کے بغیر مفت ہی میں حاصل ہو جائے تو وہ اصل مالک کا ضامن ہو جاتا ہے اگرچہ اس نے کوئی کام نہ کیا ہو جیسے اپنے باپ یا بیٹے وغیرہ کی باندی سے نکاح کر کے اس کو ام الولد بنا دیا (یعنی اس سے کوئی بچہ پیدا ہو گیا ہو اور پھر یہ شخص وراثت کے طور پر کسی دوسرے وارث کے ساتھ اس باندی کا مالک ہوا ہو تو وہ اپنے شریک کے حصے کا ضامن ہو گا) ایسے ہی یہاں بھی ہے بخلاف بیٹے کے ضامن ہونے کے جیسے کہ ابھی پہلے بیان ہو چکا ہے۔ (ف یعنی اپنے بیٹے کی قیمت میں سے کسی مقدار کا ضامن نہ ہو گا کیونکہ آزاد کرنے کا ضامن ہونے میں کسی اپنے فعل کا ہونا ضروری ہے جو نہ ہونا چاہئے یعنی کسی فعل ناحق کا ہونا لازمی ہے جو یہاں نہیں پایا گیا ہے۔

توضیح:۔ مضارب کا مال مضاربت کے ذریعہ ایک لڑکا ہو جانے کے بعد اگر اس پر اپنے نسب کا دعویٰ کرے تو نسب ثابت ہو گا یا نہیں؟ اور رب المال کے مال کا ذمہ دار کون ہو گا، اس کی ادائیگی کی کیا صورت ہو گی؟ اگر رب المال ایسے لڑکے سے پوری قیمت وصول کر لے تو کیا اس کی ماں کی قیمت کا بھی وہ مطالبہ کر سکتا ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال

ائمہ، دلائل

باب المضارب يضارب

قال. واذا دفع المضارب المال الى غيره مضاربة ولم ياذن له رب المال لم يضمن بالدفع ولا بتصرف المضارب الثاني حتي يربح فاذا ربح ضمن الاول لرب المال، وهذا رواية الحسن عن ابى حنيفة، وقالا اذا عمل به ضمن ربح او لم يربح، وهذا ظاهر الرواية وقال زفرؒ يضمن بالدفع عمل او لم يعمل وهو رواية عن ابى يوسف لان المملوك له الدفع على وجه الايداع وهذا الدفع على وجه المضاربة ولهما ان الدفع ايداع حقيقة، وانما يتقرر كونه للمضاربة بالعمل فكان الحال مراعيً قبله، ولابى حنيفة ان الدفع قبل العمل ايداع وبعده ابضاع، والفعلان يملكهما الضارب فلا يضمن بهما الا انه اذا ربح فقد ثبت له شركة فى المال فيضمن كما لو خلطه بغيره، وهذا اذا كانت المضاربة صحيحة فان كانت فاسدة لا يضمنه الاول، وان عملُ الثاني لانه اجير فيه وله اجر مثله، فلا يثبت الشركة به ثم ذكر فى الكتاب يضمن الاول ولم يذكر الثاني، وقيل ينبغي ان لا يضمن الثاني عند ابى حنيفة وعندهما يضمن بناء على اختلافهم فى مودع المودع.

ترجمہ:۔**قال واذادفع الخ**: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک مضارب اپنے اس مال کو جواسے مضاربت میں ملا ہے خود بھی وہ دوسرے شخص کو مضاربت پر دے حالانکہ رب المال نے اس کو اس بات کی اجازت نہیں دی تھی تو صرف دوسرے کو وہ مال دے دینے سے یا دوسرے مضارب کے تصرف سے وہ پہلا مضارب ضامن نہیں ہوگا یہاں تک کہ دوسرا شخص اس مال کو کاروبار میں لگائے اور پھر اس سے اس کو نفع بھی مل جائے۔اس صورت میں جب دوسرا مضارب اس مال سے نفع حاصل کرلے گا تب پہلا مضارب مال کے اصلی مالک کا ضامن بن جائے گا۔یہ روایت حسنؒ نے امام ابوحنیفہؒ سے بیان کی ہے۔**وقالا اذاعمل الخ** صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ جیسے ہی دوسرا مضارب مالک کے مال پر قبضہ کر کے اپنا کاروبار شروع کرے گا تو پہلا مضارب اصل مال کے مالک کا ضامن ہو جائے گا خواہ دوسرے مضارب کو فائدہ ہو یا نہ ہو۔اور یہ ظاہر الروایۃ ہے اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ دوسرے مضارب کو مال دیتے ہی پہلا مضارب ضامن ہو جائے گا خواہ دوسرے نے کچھ خرید وفروخت کی ہو یا نہ کی ہو اور یہ امام ابویوسفؒ کی ایک روایت ہے (بلکہ امام ابویوسفؒ نے اسی روایت کی طرف رجوع کیا ہے جیسا کہ عنایہ میں ہے) اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر پہلے مضارب کو مال دینے کا اختیار ہے تو دوسرے کو ودیعت کے طور پر دینے کا اختیار ہے لیکن یہ دینا مضاربت کے طور پر ہے (اور اجازت کے بغیر دینے سے مخالفت لازم آتی ہے اس لئے ضامن ہوگا) اور صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ دوسرے مضارب کو مال دینا حقیقت میں اس کے قبضے میں امانت رکھنا ہے البتہ یہ مضاربت کا کام اس وقت ہوگا جب کہ وہ اس مال سے مضاربت کا کام شروع کرے گا اور کام شروع کرنے سے پہلے صرف اس کی نگہداشت ہوگی۔

(اس لئے اگر کوئی کاروبار کرنے سے مال واپس نہ دیا تو اس پر کچھ لازم نہیں ہوگا لیکن کام کرنے کے بعد پہلا مضارب ضامن ہوگا) اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ کام شروع کرنے سے پہلے مال دینا امانت رکھنے کے معنی میں ہے لیکن کام کرنے کے بعد وہی مال کاروبار کی پونجی سمجھا جائے گا اور پہلے مضارب کو دونوں باتوں یعنی اس مال کو دوسرے کے پاس بطور امانت رکھنے یا بطور کاروبار دینے کا اختیار ہے۔اس لئے ان دونوں صورتوں میں سے کسی میں ضامن نہ ہوگا۔ مگر جب دوسرے مضارب نے نفع کمالیا تو مال میں اس کی شرکت ثابت ہوگئی اور پہلا مضارب ضامن ہوگیا جیسے اگر پہلے مضارب نے اپنے مضاربت کے مال کو دوسرے کے مال سے ملا دیا تو وہ ضامن ہو جاتا ہے۔یہ سب باتیں اس صورت میں ہیں کہ دوسری مضاربت صحیح ہو کیونکہ اگر دوسری مضاربت فاسد ہو تو پہلا مضارب مال کا ضامن نہ ہوگا اگرچہ دوسرا مضارب اس مال سے کام شروع کردے کیونکہ اس صورت میں اس دوسرے مضارب کی حیثیت ایک مزدور کی ہوگی اس لئے اس کو اپنے کام کی بازاری اجرت ملے گی اور اس سے کام شروع

کرنے سے یا نفع کمانے سے کوئی شرکت اور تعلق ثابت نہ ہوگا۔ پھر کتاب میں بیان کیا ہے کہ پہلا مضارب ضامن ہوگا لیکن دوسرے مضارب کا کوئی ذکر نہیں کیا کیونکہ اس میں اختلاف ہے۔

بعض فقہا نے فرمایا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دوسرے مضارب کو ضامن نہیں ہونا چاہئے اور صاحبینؒ کے نزدیک ضامن ہوگا کیونکہ دونوں کے درمیان امین کے بارے میں اختلاف ہے۔ (ف۔ یعنی اگر ایک شخص نے زید کے پاس کوئی چیز امانۃ رکھی لیکن زید نے وہی چیز بکر کے پاس امانت رکھدی پھر اس بکر نے اس مال امانت کو ضائع کردیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بکر ضامن نہ ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک پہلے امانت رکھنے والے کو یہ اختیار ہوگا کہ چاہے تو اس مال کا تاوان اس پہلے شخص سے ہی لے اور چاہے تو اس دوسرے شخص سے لے۔ اسی حکم پر قیاس کرتے ہوئے مضارب کے معاملے میں مال کے مالک کو اختیار ہے اور امام اعظمؒ کے نزدیک دوسرا مضارب ضامن نہ ہوگا اور یہ قیاس بعض مشائخ کا ہے۔)

توضیح:۔ باب: مضارب کا دوسرے کو مضارب بنانا اگر رب المال نے دوسرے کو مضارب بنانے کی اجازت نہیں دی، پھر ایسا کرلے، تفصیل مسئلہ، اقوال ائمہ کرام، دلائل

مضارب کے مسائل بیان کرنے کے بعد اب مضارب المضارب کے احکام بیان کئے جارہے ہیں یعنی رب المال نے جس سے مضاربت کا معاملہ کیا وہ از خود دوسرے کو اپنا مضارب بنانے کے لئے رب المال سے رقم دیدے۔

وقيل رب المال بالخيار ان شاء ضمّن الاول وان شاء ضمن الثانى بالاجماع وهو المشهور وهذا عندهما ظاهر وكذا عنده، ووجه الفرق له بين هذه وبين مودَع المودَع ان المودَع الثانى يقبضه لمنفعة الاول، فلا يكون ضامنا اما المضارب الثانى يعمل فيه لنفع نفسه، فجاز ان يكون ضامنا، ثم ان ضمّن الاول صحت المضاربة بين الاول وبين الثانى، وكان الربح بينهما على ما شرطا لانه ظهر انه ملكه بالضمان من حيث خالف بالدفع الى غيره لا على الوجه الذى رضى به فصار كما اذا دفع مالَ نفسه وان ضمّن الثانى رجع على الاول بالعقد لانه عامل له كما فى المودع، ولانه مغرور من جهته فى ضمن العقد وتصح المضاربة والربح بينهما على ما شرطا، لان اقرار الضمان على الاول فكانه ضمّنه ابتداء ويطيب الربح للثانى، ولا يطيب للاعلى لان الاسفل يستحقه بعمله ولا خبث فى العمل والاعلى يستحقه بملكه المستند باداء الضمان فلا يعرى عن نوع خبث.

ترجمہ:۔ اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ تینوں ائمہ یعنی امام اعظمؒ اور صاحبینؒ کے نزدیک بالاجماع رب المال کو اختیار ہے کہ وہ چاہے تو پہلے ہی مضارب سے تاوان لے یا چاہے دوسرے مضارب سے تاوان لے یہی قول مشہور بھی ہے اور صاحبین کے نزدیک یہ حکم ظاہر ہے اسی طرح امام اعظمؒ کے نزدیک بھی ظاہر ہے۔ (ف۔ یعنی اس صورت میں کہ ایک شخص نے دوسرے شخص کے پاس کوئی چیز امانت رکھی تو صاحبینؒ اس امانت رکھنے والے کو دونوں شخصوں سے ضمان لینے کا اختیار دیتے ہیں اسی طرح مضاربت کی صورت میں بھی مال والے کو اختیار ہے۔ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک امانت کی صورت میں امانت کے مالک کو دوسرے امین سے ضمان لینے کا اختیار نہیں ہے البتہ مضاربت کی صورت میں دوسرے مضارب سے ضمان لینے کا اختیار ہے۔

ووجه الفرق الخ: امام اعظمؒ کے نزدیک امین کے امین اور مضارب کے مضارب کے درمیان فرق کرنے کی وجہ یہ ہے کہ دوسرا امین اس مال کو پہلے امین کو فائدہ پہنچانے کے لئے لیتا ہے یعنی اس میں اسے اپنی ذات کو فائدہ پہنچانا مقصود نہیں ہوتا ہے لہٰذا دوسرا امین ضامن نہ ہوگا لیکن دوسرا مضارب تو اپنے ذاتی نفع کے واسطے کام کرتا ہے اس لئے وہ ضامن ہو سکتا ہے۔

ثم ان ضمن الاول الخ: پھر اگر مال کے مالک نے پہلے مضارب سے تاوان وصول کرلیا تو اس کے بعد پہلے اور دوسرے دونوں مضاربوں میں جس طرح بھی مضاربت کا معاملہ طے پائے گا وہ صحیح ہوگا اور شرط کے مطابق ان دونوں کے درمیان نفع

مشترک ہوگا۔ کیونکہ یہ بات ظاہر ہو گئی کہ پہلے مضارب نے مال کے مالک کو جو تاوان دیا ہے اس کی وجہ سے یہ مضارب اس مال کا مالک ہو گیا ہے اور اس کو یہ ملکیت بھی اسی وقت سے حاصل ہوئی ہے کہ جس وقت سے پہلے مضارب نے دوسرے کو اس طرح مال دیا تھا کہ جس سے مال کا مالک راضی نہیں ہوا تھا یہاں تک کہ اس کی مخالفت کرنے کی وجہ سے مال کا مالک بھی ہو گیا۔ پس جب پہلے مضارب کی ملکیت اسی وقت سے حاصل ہو گئی تو گویا ایسا ہو گیا کہ اس نے دوسرے کو اپنا خاص ذاتی مال دیا تھا۔ اور اگر مال کے مالک نے دوسرے مضارب سے تاوان لے لیا ہو تو یہ دوسرا مضارب اس مال کو عقد کی بناء پر پہلے مضارب سے واپس لے لے گا کیونکہ دوسرا مضارب تو اسی کے واسطے کام کرتا ہے۔

جیسے کہ کسی مال کے غصب کرنے والے نے اس مغصوب مال کو کسی کے پاس امانت کے طور پر رکھا اور اصلی مالک نے اس امانت رکھنے والے سے ضمانت لے لی تو اب امانت رکھنے والا اس مال کو غاصب سے واپس لے لیتا ہے اور اس دلیل سے بھی کہ یہ دوسرا مضارب عقد مضاربت کی بناء پر پہلے مضارب کی طرف سے دھوکہ کھا گیا ہے لہٰذا وہ اس مال کو اپنے دھوکہ دینے والے یعنی پہلے مسارب سے واپس لے گا اور وہ عقد مضاربت صحیح رہے گا اور شرط کے مطابق نفع ان دونوں کے درمیان تقسیم ہوگا کیونکہ تاوان کا اقرار تو حقیقت میں پہلے مضارب پر ہے تو گویا مال کے مالک نے شروع ہی سے تاوان اسی سے لیا ہے اور اس سے حاصل شدہ مال دوسرے مضارب کے لئے حلال ہوگا لیکن پہلے مضارب کے لئے اس نفع کو لینا اچھا نہیں کہا جائے گا کیونکہ دوسرا مضارب اس نفع کا اپنی محنت کی وجہ سے مستحق ہوا ہے اور محنت میں کوئی خباثت نہیں ہوتی ہے۔ جبکہ پہلے مضارب کو اس کی اپنی ملکیت کی وجہ سے نفع کا حق حاصل ہوا تھا اور اس کے مالک ہونے کی نسبت تاوان ادا کرنے پر ہے تو یہ چیز ایک قسم کی برائی سے خالی نہیں ہے۔ (ف۔ کہ اس نے اس کا تاوان حقیقت میں ایک زمانہ کے بعد ادا کیا ہے اور ضمان دینے کا تقاضہ یہ ہے کہ اس کی ملکیت شروع ہی سے ثابت کی جائے اس طرح ایک اعتبار سے حقیقت میں اس کی ملکیت نہیں تھی لیکن تاوان کا تقاضہ کرنے سے ملکیت ثابت ہوتی ہے اور یہی بات ایک طرح کا خبث ہے۔)۔

توضیح:۔ ایک مضارب کا دوسرے شخص کو مضارب بنانا اور ایک امین کا دوسرے شخص کو امین بنانا، رب المال کی اجازت کے بعد ہو یا بغیر اجازت، دونوں کے حکم کے درمیان ائمہ فقہاء کے اقوال، تفصیل، دلائل

قال واذا دفع اليه رب المال مضاربة بالنصف واذن له بان يدفعه الى غيره فدفعه بالثلث وقد تصرف الثانى وربح فان كان رب المال قال له على ان ما رزق الله فهو بيننا نصفان فلرب المال النصف وللمضارب الثانى الثلث وللمضارب الاول السدس لان الدفع الى الثانى مضاربة قد صح لوجود الامر به من جهة المالك ورب المال شرط لنفسه نصف جميع ما رزق فلم يبق للاول الا النصف فينصرف تصرفه الى نصيبه وقد جعل من ذلك بقدر ثلث الجميع للثانى فيكون له فلم يبق للاول الا النصف فينصرف تصرفه الى نصيبه وقد جعل من ذلك بقدر ثلث الجميع للثاني، فيكون له فلم يبق الا السدس ويطيب لهما ذلك لان فعل الثانى واقع للاول كمن استوجر على خياطة ثوب بدرهم فاستاجر غيره عليه بنصف درهم.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مال کے مالک نے مضارب کو آدھے نفع کی بات پر مضاربت کا مال دیا اور اسے اس بات کی اجازت دی کہ وہ جب چاہے اس سے دوسرے کو بھی مضاربت پر مال دے سکتا ہے اور پھر اس مضارب نے دوسرے مضارب کو ایک تہائی نفع کی شرط پر مضاربت کا مال دیا یعنی دوسرے مضارب کو ایک تہائی نفع ملے گا پھر اس دوسرے مضارب نے کاروبار کر کے نفع کمایا اب اگر مال کے مالک نے پہلے مضارب سے اس طرح بات کر رکھی ہو کہ اللہ تعالیٰ اس کاروبار میں جو کچھ نفع دے گا وہ

ہم دونوں میں نصف نصف ہوگا تو اب اس مال کے مالک کو مثلاً: بارہ سو نفع میں سے نصف چھ سو اور دوسرے مضارب کو ایک تہائی چار سو اور پہلے مضارب کو چھٹا حصہ یعنی دو سو ملیں گے کیونکہ دوسرے مضارب کو ایک تہائی چار سو اور پہلے مضارب کو چھٹا حصہ یعنی دو سو ملیں گے کیونکہ دوسرے مضارب کو یہ مال مضاربت پر دینا اس لئے صحیح ہوا ہے کہ مال کے مالک کی طرف سے اس بات کی پوری اجازت پائی گئی ہے اور مال کے مالک نے اپنے ذات کے لئے کل حاصل نفع کا آدھا دینا طے کیا تھا تو اب باقی نصف پہلے مضارب کے لئے رہ گیا اور یہ پہلا مضارب جو کچھ بھی تصرف کرے گا وہ اس کے اپنے حصے میں سے ہوگا اور اس حصے میں سے دوسرے مضارب کے لئے کل نفع کی ایک تہائی مال کی شرط کی اس طرح اس دوسرے مضارب کے لئے نفع کی ایک تہائی باقی رہ گئی اور اس کو دینے کے بعد ایک چھٹے حصے کے علاوہ کچھ بھی باقی نہیں رہا اب مجموعی نفع میں سے ان دونوں مضاربوں کو جتنا کچھ ملا وہ ان کے واسطے حلال ہے کیونکہ دوسرے مضارب نے جو کچھ کام کیا وہ اس نے پہلے مضارب کے لئے کیا ہے پس اس کی صورت ایسی ہوگئی جیسے کسی نے ایک کپڑا ایک درہم کے عوض کسی درزی کو سینے کے لئے دیا اور اس درزی نے دوسرے درزی سے آدھے درہم کے عوض سلوایا تو ان دونوں درزیوں کی اپنی اپنی مزدوری حلال ہوگی۔

توضیح:۔ رب المال نے نصف نفع کی شرط پر ایک کو مضارب کا مال دیا پھر اس نے دوسرے شخص کو ایک تہائی نفع کی شرط پر وہ مال دیدیا، پھر اس مضاربت سے کل بارہ سو درہم نفع میں آئے تو ان کی تقسیم کس طرح ہوگی اور وہ منافع حلال ہوں گے یا نہیں، مسئلہ کی پانچ صورتوں میں سے پہلی صورت کی تفصیل، حکم، دلیل

وان كان قال له على ان ما رزقك الله فهو بيننا نصفان فللمضارب الثاني الثلث والباقي بين المضارب الاول ورب المال نصفان، لانه فوّض اليه التصرف وجعل لنفسه نصف ما رُزق الاول وقد رُزق الثلثين فيكون بينهما بخلاف الاول لانه جعل لنفسه نصف جميع الربح فافترقا. ولو كان قال له فما ربحت من شيء فبيني وبينك نصفا وقد دفع الى غيره بالنصف فللثاني النصف والباقي بين الاول ورب المال، لان الاول شرط للثاني نصف الربح، وذلك مفوّض اليه من جهة رب المال فيستحقه وقد جعل رب المال لنفسه نصف ما ربح الاول ولم يربح الا النصف فيكون بينهما.

ترجمہ:۔ اور اگر مال کے مالک نے پہلے مضارب سے اس طرح معاملہ طے کیا ہو کہ اس کاروبار میں اللہ تعالیٰ تم کو جو کچھ نفع دے گا وہ ہم دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگا تو اس دو تہائی یعنی آٹھ سو نفع کے پہلے مضارب اور مال کے مالک کے درمیان نصف نصف یعنی چار چار سو ہوں گے کیونکہ مال کے مالک نے پہلے مضارب کو پورا اختیار دے دیا تھا اور یہ کہ پہلے مضارب کو جو کچھ بھی آمدنی ہو اس میں سے آدھا اپنے لئے طے کیا تھا جب کہ پہلے مضارب کو نفع کے دو تہائی یعنی آٹھ سو ملے تو یہ نفع پہلے مضارب اور مال کے مالک کے درمیان نصف نصف یعنی چار چار سو کے حساب سے تقسیم ہوں گے۔ بخلاف پہلی صورت کے کہ اس میں مال کے مالک نے خود کے لئے کل نفع کے نصف کی شرط کی تھی اس طرح دونوں صورتوں میں فرق ہو گیا۔ (ف یعنی پہلی صورت میں مال کے مالک نے کل نفع کا اپنے لئے آدھے کی شرط کی تھی اور دوسری صورت میں پہلے مضارب کے حصے میں جو کچھ بھی آئے گا اس میں سے آدھے کی شرط کی تھی۔

ولو كان قال له الخ: اور اگر مال کے مالک نے پہلے مضارب سے اس طرح کہا ہو کہ تم کاروبار کرو اس شرط پر کہ جو کچھ تم کو نفع ملے وہ ہمارے اور تمہارے درمیان نصف نصف ہوگا جب کہ پہلے مضارب نے دوسرے کو آدھے نفع کی شرط پر مال دیا تھا تو دوسرے مضارب کو آدھا نفع یعنی بارہ سو میں سے چھ سو ملیں گے اور باقی نصف یعنی چھ سو نفع کے پہلے مضارب نے دوسرے

مضارب کے لئے نصف نفع کی شرط کی تھی جب کہ مال کے مالک کی طرف سے پہلے مضارب کو ایسا کرنے کا اختیار بھی تھا اس لئے دوسرا مضارب اسی نصف نفع کا مستحق ہوگا اور مال کے مالک نے اپنے لئے اس نفع کے آدھے کی شرط لگائی تھی جو پہلے مضارب کو ملے گا جب کہ اس پہلے مضارب نے تو فقط نصف یعنی چھ سو کمائے اس لئے یہی چھ سو جو کہ کل کا نصف ہے ان دونوں کے درمیان برابر یعنی تین تین سو کے حساب سے تقسیم ہوگا۔

توضیح:۔ مسئلہ کی دوسری اور تیسری صورت، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

ولو كان قال له على ان ما رزق الله تعالىٰ فلي نصفه او قال له فما كان من فضل فبيني وبينك نصفان، وقد دفع الى آخر مضاربة بالنصف فلرب المال النصف وللمضارب الثاني النصف ولا شيء للمضارب الاول، لانه جعل لنفسه نصف مطلق الفضل فينصرف شرط الاول النصف للثاني الى جميع نصيبه فيكون للثاني بالشرط ويخرج الاول بغير شي كمن استوجر ليخيط ثوبا بدرهم فاستاجر غيره ليخيطه بمثله.

ترجمہ:۔اور اگر مال کے مالک نے پہلے مضارب سے اس طرح کہا ہو کہ اللہ تعالیٰ اس کاروبار میں جو کچھ بھی روزی دے اس کا نصف میرا ہوگا، یا یوں کہا کہ جو کچھ بڑھے وہ میرے اور تمہارے درمیان نصف نصف ہوگا۔ جب کہ پہلے مضارب کو آدھا نفع ملے گا اور پہلے مضارب کو کچھ بھی نہیں ملے گا کیونکہ مال کے مالک نے مطلقاً جو کچھ بڑھے اس کا نصف اپنے لئے طے کیا تھا تو پہلے مضارب کا دوسرے مضارب کے لئے آدھے کی شرط کرنے کا مطلب پہلے مضارب کا پورا حصہ مراد ہوگا لہٰذا دوسرے مضارب کو شرط کے مطابق آدھا نفع ملے گا اور پہلا مضارب خالی ہاتھ رہ جائے گا۔ جیسے کسی نے ایک درزی کو ایک کپڑا ایک درھم کے عوض سینے کے لئے دیا اور اس درزی نے بھی دوسرے درزی کو پورے ایک درھم کے عوض ہی سینے کے لئے دیا۔(ف۔ تو اس میں پہلے درزی کی مزدوری پوری کی پوری دوسرے درزی کو مل جائے گی اور پہلا درزی درمیان سے خالی جائے گا یعنی خالی ہاتھ رہ جائے گا)۔

وان شرط للمضارب الخ:. اور اگر مال کے مالک نے اپنے لئے آدھے نفع کی شرط کی اور پہلے مضارب نے دوسرے مضارب کو نفع کی دو تہائی کی شرط پر دیا تو مال کے مالک کو آدھا نفع یعنی چھ سو ملیں گے اور دوسرے مضارب کو باقی آدھا مل جائے گا نیز پہلا مضارب دوسرے مضارب کو اپنے مال سے اس نفع کا ایک چھٹا حصہ دے گا کیونکہ اس نے دوسرے مضارب کے لئے ایسی چیز کی شرط کی جس کا مستحق مال کا مالک ہے لہٰذا اس مال کے مالک کے حق میں اس کی شرط نافذ نہ ہوئی کیونکہ ایسا کرنے سے مال کے مالک کے حق کو کم کرنا لازم آتا ہے حالانکہ اس کے لئے دو تہائی کے نفع کی شرط لگانا اپنی جگہ پر صحیح ہے کیونکہ ایک ایسے کاروبار میں جو معلوم ہے جس کا کہ وہ خود مالک ہے ایک متعین مقدار کی قید لگانا پایا جارہا ہے اور حال یہ ہے کہ پہلے مضارب نے دوسرے مضارب کے لئے اس بات کی ضمانت کرلی ہے کہ اس شرط کے مطابق اس کو دیا جائے گا لہٰذا اس ضمانت کو پورا کرنا اس پر لازم ہوگا۔ اور اس وجہ سے بھی کہ پہلے مضارب نے دوسرے مضارب کو معاملہ کرتے ہوئے ایک دھوکہ دیا ہے حالانکہ یہ مستحق ہونے کا سبب ہوتا ہے۔ لہٰذا دوسرا مضارب اس سے ایک چھٹا حصہ لے گا۔ یہ مسئلہ اس مسئلے کی نظیر ہے کہ ایک شخص نے ایک درزی سے ایک درہم کے عوض ایک کپڑا سینے کا معاملہ طے کیا اس نے دوسرے درزی کو وہی کپڑا ڈیڑھ درہم کے عوض سینے کے لئے دے دیا۔(ف کہ اس صورت میں پہلے درزی کو اجرت کا صرف ایک درھم ملے گا لیکن وہ خود دوسرے درزی کو نصف درھم اپنی طرف سے ملا کر کل ڈیڑھ درہم دے گا۔)

توضیح:۔ مسئلہ کی چوتھی اور پانچویں صورت، تفصیل، حکم، دلیل

فصل. قال واذا شرط المضارب لرب المال ثلث الربح ولعبد رب المال ثلث الربح على ان يعمل معه،

ولنفسه ثلث الربح فهو جائز، لان للعبد يداً معتبرة خصوصا اذا كان ماذونا له واشتراط العمل اذنٌ له ولهذا لا يكون للمولى ولاية اخذ ما اودعه العبد وان كان محجورا عليه، ولهذا يجوز بيع المولى من عبده الماذون واذا كان كذلك لم يكن مانعا من التسليم والتخلية بين المال والمضارب بخلاف اشتراط العمل على رب المال لانه مانع من التسليم على مامر، واذا صحت المضاربة يكون الثلث للمضاربة بالشرط، والثلثان للمولى لان كسب العبد للمولى اذا لم يكن عليه دين وان كان عليه دين، فهو للغرماء هذا اذا كان العاقد هو المولى، ولو عقد العبد الماذون عقد المضاربة مع اجنبي وشرط العمل على المولى لا يصح ان لم يكن عليه دين، لان هذا اشتراط العمل على المالك وان كان على العبد دين صح عند ابي حنيفة، لان المولى بمنزلة الاجنبي عنده على ما عرف.

ترجمہ:۔ فصل اگر مضارب نے یہ شرط کی کہ مال کے مالک کے لئے نفع سے ایک تہائی ملے گا اور اس کے غلام کو بھی نفع سے ایک تہائی ملے گا اس شرط کے ساتھ کہ وہ میرے ساتھ کام کرے گا اور ایک تہائی نفع خود مجھے ملے گا تو اس طرح کا معاملہ طے کرنا جائز ہے خواہ اس کے غلام کو کاروبار کے لئے مالک کیطرف سے اجازت ہو یا نہ ہو اسی طرح یہ غلام کسی کا مقروض ہو یا نہ ہو کیونکہ غلام کا مال پر قبضہ کرنا معتبر ہوتا ہے بالخصوص اس صورت میں جب کہ مالک کی طرف سے اس کو اجازت ہو اور جب غلام کے کام کرنے کی شرط لگائی تو گویا اس کے مالک نے اس کو کاروبار کرنے کی اجازت دے دی اس طرح وہ غلام اجازت یافتہ (یعنی ماذون ہو گیا) اور چونکہ اس کے قبضہ کا اعتبار بھی کیا جاتا ہے اس لئے اس کے مولیٰ کو اس بات کا اختیار نہیں ہوتا کہ وہ غلام اگر کسی کے پاس کچھ امانت رکھے تو اس کا مولیٰ اس امانت کو اس سے لے لے اگرچہ وہ غلام مجبور ہو (یعنی اسے کاروبار سے منع کر دیا گیا ہو)۔ اسی لئے اگر مولیٰ نے اپنے کاروباری غلام کے ہاتھ کچھ سامان فروخت کیا تو اس کا یہ فروخت کرنا جائز ہوتا ہے جب یہ بات ثابت ہو گئی تو اس موجودہ صورت میں اس غلام کو اپنی مدد کے لئے لینے کی شرط لگانا مضارب کو مال حوالہ کرنے اور روک ٹوک دور ہونے سے منع کرنے والا نہ ہوگا۔ کیونکہ غلام کا علیحدہ قبضہ معتبر ہوتا ہے اس کے برخلاف اگر مضاربت کے معاملے میں مال کے مالک کو بھی کاروباری معاملے میں کام کرنے کی شرط لگادی گئی ہو تو یہ شرط فاسد ہوتی ہے کیونکہ پہلے ہی یہ بات بتائی جاچکی ہے کہ ایسا کرنے سے مال پر مضارب کا پورا پورا قبضہ نہیں پایا جائے گا اور بغیر رکاوٹ کے اس کے قبضے میں کوئی مال نہیں آئے گا۔

خلاصہ یہ ہوا کہ اس کے غلام کے لئے کام کرنے کی شرط لگانا صحیح ہے اور جب یہ مضاربت کا معاملہ صحیح ہو گیا تو اس شرط کے مطابق ایک تہائی نفع اس مضارب کا ہوگا اور اس کے مولیٰ کے لئے دو تہائی ہوگا کیونکہ غلام کی کمائی اس کے مولیٰ کی ہوتی ہے بشرطیکہ غلام پر کسی دوسرے کا کوئی قرض باقی نہ ہو اور اگر غلام کسی کا مقروض ہو تو یہ کمائی اس کے قرض خواہوں کے لئے ہوگی۔ یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ مضاربت کا معاملہ طے کرنے والا خود مولیٰ ہو۔

ولو عقد العبد الخ اور اگر کسی ایسے غلام نے جسے کاروبار کرنے کی اجازت ہو کسی اجنبی شخص کے ساتھ مضاربت کا معاملہ طے کیا اور اس نے اس معاملے میں یہ بھی شرط رکھی کہ میرا مولیٰ بھی اس کاروبار میں شریک ہوگا یعنی مضارب کے ساتھ اس کا مولیٰ بھی کام کرے گا تو اس وقت یہ دیکھنا چاہئے کہ اس ماذون غلام پر کسی کا قرضہ باقی ہے یا نہیں اگر باقی نہیں ہے تو اس کی یہ شرط صحیح نہیں ہوگی کیونکہ اس صورت میں خود اپنے مال کے مالک پر تجارت کے کام کرنے کو شرط کرنا لازم آتا ہے۔ اور اگر غلام مقروض ہو تو اس صورت میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مولیٰ کو بھی شریک کرنا صحیح ہے کیونکہ اس سے قبل کتاب الماذون کی بحث میں یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک مقروض غلام سے اس کا مولیٰ اجنبی کے حکم میں ہے۔

توضیح:۔ فصل اگر مضارب نے یہ شرط کی ہو کہ مال کے مالک کو نفع میں سے ایک تہائی حصہ

ملے گا اور اس کے غلام کا بھی ایک تہائی حصہ ہوگا بشرطیکہ وہ بھی اس کاروبار میں شریک رہے، اور ایک تہائی حصہ میرا ہوگا۔ اگر عبد ماذون نے کسی اجنبی کے ساتھ مضاربت کا معاملہ کیا اور اس میں اپنے مولیٰ کے لئے عملی شرکت کو بھی لازم کیا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلیل

فصل: فی العزل والقسمة. قال واذا مات رب المال او المضارب بطلت المضاربة، لانه توكيل على ما تقدم وموت الموكل يبطل الوكالة وكذا موت الوكيل ولا تورث الوكالة وقد مرّ من قبل. وان ارتد رب المال عن الاسلام والعياذ بالله ولحق بدار الحرب بطلت المضاربة، لان اللحوق بمنزلة الموت الا ترى انه يقسم ماله بين ورثته وقبل لحوقه يتوقف تصرف مضاربه عند ابی حنيفةؒ، لانه يتصرف له فصار كتصرفه بنفسه، ولو كان المضارب هو المرتد فالمضاربة على حالها، لان له عبارة صحيحة، ولا توقف فی ملك رب المال فبقيت المضاربة.

ترجمہ:۔ فصل: رب المال یا مضارب کے معزول ہونے اور مال کی تقسیم کے بیان میں۔ قال واذامات الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مال کا مالک یا مضارب مر جائے تو مضاربت باطل ہو گی کیونکہ مضاربت کا عمل دوسروں کو وکیل بنانے کے معنی میں ہے۔ جیسے کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے اور یہ بھی معلوم ہو چکا ہے کہ موکل کے مر جانے سے وکالت باطل ہو جاتی ہے۔ اسی طرح وکیل کے مر جانے سے بھی وکالت باطل ہو جاتی ہے اور وکالت ایسی چیز نہیں ہے جو موروثی حق ہو جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔ وان ارتد الخ: اگر رب المال مذہب اسلام سے پھر جائے یا مرتد ہو جائے (نعوذ باللہ من ذالک) پھر بھاگ کر دارالحرب پہنچ جائے تو بھی اس کی مضاربت باطل ہو جاتی ہے کیونکہ دارالحرب پہنچ جانا موت کے حکم میں ہے۔ کیا تم یہ نہیں دیکھتے کہ وہاں پر اس کا مال اس کے اپنے وارثوں میں تقسیم کیا جاتا ہے؟ اور جب تک حاکم کی طرف سے اس کے بارے میں دارالحرب میں پہنچ جانے کے فرمان جاری نہیں ہوتا تب تک امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کے مضارب کا تصرف موقوف رہے گا؟ جیسا کہ خود اس کا اپنا تصرف موقوف رہتا ہے کیونکہ مضارب جو کچھ کام کرتا ہے سب اسی رب المال کے لئے کرتا ہے لہٰذا مضارب کا کچھ تصرف کرنا ایسا ہوگا جیسے خود رب المال کا کچھ تصرف کرنا ہے۔

ولو کان المضارب الخ اور اگر صرف مضارب ہی مرتد ہو تو اس کا عمل مضاربت اپنے حال پر باقی رہے گا کیونکہ مضارب جو بات بیان کرتا ہے وہ صحیح ہوتی ہے اور مال کے مالک کی ملکیت میں کوئی توقف یا فرق نہیں ہوتا اس لئے مضاربت باقی رہ جاتی ہے۔ (ف حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ مضارب مرتد ہونے کے بعد ایسا آدمی رہتا ہے جو اپنے ہوش و حواس سے کام کرتا ہے اسی بناء پر اگر وہ دوبارہ مسلمان ہو جائے تو اس کا اسلام صحیح مانا جاتا ہے۔ اسی لئے اس کی مضاربت بالاتفاق باقی رہے گی چنانچہ اس کے خرید و فروخت کے بعد نفع یا نقصان اٹھا کر پھر مرتد ہو جانے کی صورت میں وہ قتل کر دیا جائے یا دارالحرب پہنچ جائے تو جو کچھ اس نے کیا وہ سب جائز ہے اور اگر نفع اٹھایا ہو تو معاہدہ کے مطابق دونوں میں تقسیم ہوگا کیونکہ یہ شخص اس مضاربت کے مال میں نائب ہوتا ہے اور مال کے مالک کا تصرف امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک موقوف رہتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے مال سے اس کے وارثوں کا حق متعلق ہو جاتا ہے لیکن یہ بات مضاربت میں مضارب کی طرف سے نہیں پائی جاتی ہے۔ (م ک۔)

توضیح:۔ فصل: مضارب کے معزول ہونے اور مال کی تقسیم کا بیان، اگر رب المال یا مضارب مر جائے، یا ان دونوں میں سے کوئی ایک مرتد ہو جائے، مسائل کی تفصیل، حکم،

دلائل

قال. فان عزل رب المال المضارب ولم یعلم بعزله حتی اشتری وباع فتصرفه جائز لانه وکیل من جهته، وعزل الوکیل قصدا یتوقف علی علمه، وان علم بعزله والمال عروض فله ان یبیعها ولا یمنعه العزل من ذلك، لان حقه قد ثبت فی الربح وانما یظهر بالقسمة وهی تبتنی علی رأس المال، وانما ینضّ بالبیع. قال ثم لا یجوز ان یشتری بثمنها شیئا آخر، لان العزل انما لم یعمل ضرورة معرفة رأس المال، وقد اندفعت حیث صار نقدا فیعمل العزل، وان عزله ورأس المال دراهم او دنانیر قد نضّت لم یجز له ان یتصرف فیها، لانه لیس فی اعمال عزله ابطال حقه فی الربح فلا ضرورة قال رضی الله عنه وهذا الذی ذکره اذا کان من جنس رأس المال، فان لم یکن بان کان دراهم ورأس المال دنانیر او علی القلب له ان یبیعها بجنس رأس المال استحسانا لان الربح لا یظهر الا به وصار کالعروض وعلی هذا موت رب المال فی بیع العروض ونحوها.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مال کا مالک اپنے مضارب کو علیحدہ برطرف کردے لیکن اس کو اپنے معزول ہونے کی خبر نہ ہو اس بناء پر وہ خرید وفروخت بھی کرلے تو اس کا تصرف جائز ہوگا کیونکہ یہ مضارب اپنے رب المال کی طرف سے وکیل ہوتا ہے اور وکیل کو قصداً علیحدہ کرنے کیلئے ضروری ہے کہ اسے اس بات کی خبر بھی ہوگئی ہو۔(ف۔ یعنی جب تک کہ اسے علیحدہ ہونے کی خبر نہیں ہوگی وہ حسب سابق وکیل اور مضارب ہی رہے گا یعنی معزول نہیں ہوگا۔ اس جگہ قصداً معزول ہونے کی قید اس لئے لگائی گئی ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کو اپنا غلام بیچنے کے لئے وکیل بنایا پھر موکل نے خود ہی اسے فروخت کر دیا تو وہ وکیل معزول ہو جائیگا خواہ اسے اس بات کی خبر دی گئی ہو یا نہیں۔ پھر جب مضارب کو قصداً معزول کر دیا اور اسے اس کی خبر ہو گئی تب دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کے پاس مضاربت کا کاروباری سامان موجود ہوگا یا اس نے سب کو فروخت کر کے نقد درھم بنالیا ہوگا اسی لئے مصنفؒ اب دونوں صورتوں کی تفصیل بیان فرمارہے ہیں)۔

وان علم بعزله الخ:۔ یعنی اگر وکیل اپنے معزول ہونے سے باخبر ہو حالانکہ اس کے پاس کاروباری اسباب موجود ہو تو اس کو اختیار ہوگا کہ اسباب بیچ ڈالے اسکے معزول ہو جانے کی وجہ سے اسے فروخت کرنے میں کوئی رکاوٹ نہ ہوگی کیونکہ نفع میں وکیل کا حق ثابت ہو چکا ہے جو تقسیم کرنے کے بعد ہی معلوم ہوگا اور یہ تقسیم کا کام اس اصل مال کو علیحدہ کرنے پر موقوف ہے یعنی اس وقت جب کہ کل مال نقد بن جائے اور نقد بنا اسی وقت معلوم ہوگا جب اسباب فروخت کر دیئے جائیں۔(ف اسی لئے اسے مال کو فروخت کر کے نقد حاصل کر لینے کا اختیار ہے۔) قال ثم لایجوز الخ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ سامان بیچ ڈالنے کے بعد اس کے داموں سے کوئی دوسری چیز خریدنا جائز نہیں ہے کیونکہ اس سے پہلے تک اس کو معزول کر دینے کے باوجود اس میں اس معزولی کا اثر اس لئے ہوا کہ اسباب کے بیچنے میں اصل مال کو پہنچانے کی ضرورت ہے اور اب بیچ دینے کے بعد نقد ہاتھ میں آجانے کے بعد یہ ضرورت بھی پوری ہوگئی ہے لہٰذا اب اسے معزول کرنا اپنا اثر دکھلائے گا۔(ف یعنی آئندہ اس کے لئے مال دوبارہ خریدنا جائز نہ ہوگا)۔

وان عزله الخ:۔ اور اگر مال کے مالک نے اپنے مضارب کو اس وقت معزول کیا ہو کہ اسباب کو بیچ کر سب کو نقد بنالیا ہو یعنی اب اصل مال نقد ہے، سامان نہیں ہے تو اس وقت مضارب کو اس میں کسی قسم کے تصرف کا اختیار نہیں رہے گا کیونکہ معزول کر دینے سے اس کا اثر مضارب کو اس کا حاصل شدہ نفع میں باطل کرنا نہیں ہوتا ہے لہٰذا اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ مصنفؒ نے فرمایا ہے: کہ اب تک جو صورتیں بیان کی گئیں اسوقت کی ہیں جب کہ مال نقد کی صورت میں موجود ہو اور وہ اصل مال کی جنس سے ہو کیونکہ اگر ایسا نہ ہو مثلاً: اصل پونجی تو دینار تھے لیکن اب اس کی جگہ پر درہم موجود ہیں یا اس کے برعکس ہیں یعنی پہلے راس

المال درھم تھے اور اب ان کے عوض دینار موجود ہیں تو مضارب کو استحساناً اس بات کا اختیار ہے کہ وہ موجودہ نقد کو راس المال کے جنس کے عوض فروخت کرے۔ کیونکہ اسی صورت سے نفع ظاہر ہوگا اور اس حکم میں یہ نقد بھی اسباب کے قائم مقام ہو گیا۔ اسی طرح اگر اصل مالک مر جائے اور مضاربت کے مال میں اسباب اور اسی طرح کی کوئی دوسری چیز موجود ہو تو بھی یہی حکم ہوگا کہ مضارب کے معزول ہو جانے کے باوجود اسے اسباب کو نقد فروخت کرنے یا موجودہ نقد کو اصل پونجی کے جنس کے ساتھ بدلنے کا اختیار باقی رہے گا۔

توضیح:۔ اگر رب المال مر جائے یا اپنے مضارب کو برطرف کر دے، پھر اسے اس کی خبر ہوئی ہو۔ یا نہیں ہوئی ہو، اپنا تصرف باقی رکھنے کا حق ہے یا نہیں۔ اگر مضارب کو اس وقت برطرف کیا ہو جبکہ راس المال اصل حالت میں موجود ہو یا اسے دوسری شکل میں بدل دیا ہو۔ مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

قال. واذا افترقا وفي المال ديون وقد ربح المضارب فيه اجبره الحاكم على اقتضاء الديون، لانه بمنزلة الاجير والربح كالاجر له، وان لم يكن له ربح لم يلزمه الاقتضاء، لانه وكيل محض والمتبرع لا يُجبر على ايفاء ما تبرع به ويقال له وكِّل رب المال في الاقتضاء لان حقوق العقد ترجع الى العاقد فلابد من توكيله وتوكّله كيلا يضيع حقه، قال في الجامع الصغير يقال له احل مكان قوله وكّل والمراد منه الوكالة، وعلى هذا سائر الوكالات، والبياع والسمسار يُجبران على التقاضي لانهما يعملان باجرة عادةً.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مضارب اور مال کے مالک دونوں ہی اپنی مضاربت کے معاملہ کو ختم کر کے علیحدہ ہو گئے حالانکہ مضاربت کے زمانے کے لوگوں پر قرضے باقی ہیں اور مضارب نے اس میں نفع بھی کمایا ہے تو حاکم اس مضارب کو ان قرضوں کے تقاضے اور وصولی پر مجبور کرے گا۔ کیونکہ مضارب ایک مزدور کی مانند ہے اور اس سے حاصل شدہ نفع اس کی مزدوری کی مانند ہے۔ اور اگر مضارب کا اس مضاربت میں نفع نہ ہوا ہو تو اس پر لوگوں سے قرضہ کا تقاضا کرنا لازم نہیں ہے کیونکہ وہ اس صورت میں بغیر مزدوری اور اجرت کے صرف ایک وکیل کی حیثیت سے ہے اور قاعدہ ہے کہ (جو کوئی احسان کے طور پر کسی کا کوئی کام کرے تو اسے اس کام کو پورا کرنے کے لئے جبر نہیں کیا جاسکتا ہے)۔

ویقال له الخ البتہ اس مضارب کو حاکم کی طرف سے یہ حکم دیا جائے گا کہ مقروضوں سے تقاضا کے لئے اپنے رب المال کو وکیل بنا دے کیونکہ جو شخص کوئی معاملہ کسی کے ساتھ کرتا ہے اس معاملے کے سارے حقوق اس معاملہ کرنے والے ہی کی طرف لوٹتے ہیں لہٰذا اسے وکیل بنانا یا وکالت قبول کرنا ضروری ہے تاکہ مالک کا حق ضائع نہ ہو۔ اور جامع صغیر میں (وکیل بنا دے) کہ لفظ کے بدلے لکھا ہے کہ (حوالہ کر دے) حالانکہ حوالہ کرنے سے بھی یہی مراد ہے کہ اسے وکیل بنا دے اور یہی حکم تمام دوسری وکالتوں میں ہے کہ جب بیع کا وکیل تقاضا کرنے سے انکار کر دے تو اسے تقاضا کرنے پر مجبور نہ کیا جائے۔ البتہ وہ وکیل اپنے موکل کو اس بات کا وکیل بنا دے کہ اس کے خریداروں سے تقاضے کرے یعنی اپنا حق وصول کر سکے۔ البتہ دلال اور سمسار دونوں کو اس بات پر مجبور کیا جائے گا کہ وہ مقروضوں سے تقاضے کریں کیونکہ عمومی عادت یہ ہے کہ یہ دونوں آدمی اجرت پر کام کرتے ہیں۔ (ف یہاں دلال سے وہ شخص مراد ہے جس کو کسی اسباب کے مالک نے اسباب فروخت کرنے کے لئے دے دیا ہو۔ اور سمسار سے وہ مراد ہے کہ جس کے پاس مال نہ دیا ہو مگر وہ زبانی طور پر اس کے لئے خریدار تلاش کر کے لائے۔ مثلاً: میرے اس مکان کی قیمت ایک لاکھ ہے تم اس کے لئے کوئی خریدار لاؤ۔ معاملہ طے ہو جانے پر تم کو دو ہزار روپے مل جائیں گے۔

توضیح:۔ اگر رب المال اور مضارب دونوں ہی مضاربت کے معاہدہ کو ختم کر دیں مسائل کی تفصیل، حکم، دلیل، دلال اور سمسار کے درمیان فرق؟

قال وما هلك من مال المضاربة فهو من الربح دون راس المال، لان الربح تابع وصرف الهلاك الى ما هو التبع اولى كما يصرف الهلاك الى العفو في الزكوة، فان زاد الهالك على الربح فلا ضمان على المضارب لانه امين، وان كانا يقتسمان الربح والمضاربة بحالها ثم هلك المال بعضه او كله ترادا الربح حتى يستوفي رب المال راس المال لان قسمة الربح لا تصح قبل استيفاء راس المال، لانه هو الاصل وهذا بناء عليه وتبع له، فاذا هلك ما في يد المضارب امانة تبين ان ما استوفياه من راس المال فيضمن المضارب ما استوفاه لانه اخذه لنفسه وما اخذه رب المال محسوب من راس ماله، واذا استوفى راس المال فان فضل شيء كان بينهما لانه ربح وان نقص فلا ضمان على المضارب لما بينا فلو اقتسما الربح وفسخا المضاربة ثم عقداها فهلك المال لم يترادا الربح الاول، لان المضاربة الاولى قد انتهت والثانية عقد جديد فهلاك المال في الثاني لا يوجب انتقاض الاول، كما اذا دفع اليه مالا آخر.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مضاربت کے مال میں سے اگر کبھی کچھ ضائع ہو تو وہ نفع میں سے حساب کیا جائے گا یعنی اصل راس المال سے حساب نہ ہوگا کیونکہ نفع تابع اور راس المال اصل ہوتا ہے اس لئے ضائع ہونے کو ایسی چیز میں سے شمار کرنا بہتر ہے جو تابع ہو جیسا کہ زکوٰۃ کے نصاب میں بھی ضائع ہونے کو اس حصے میں سے شمار کیا جاتا ہے جو عفو ہو یعنی جس کا شمار نہیں ہوتا ہے۔ فان زاد الخ: اور اگر اتنا ضائع ہوا ہو جو حاصل شدہ نفع سے بھی زیادہ ہو تو زیادتی کے لئے مضارب پر کچھ تاوان بھی نہیں ہوگا اس کی حیثیت امانت دار کی تھی۔

وان كانا الخ: اور اگر رب المال اور مضارب دونوں کی یہ عادت ہو کہ جتنا بھی نفع ہو اس سے وہ آپس میں تقسیم کر لیا کرتے ہوں مگر اصل مضاربت اصلی حالت پر باقی رہتی ہو ایسی صورت میں موجودہ مال میں سے کچھ یا سب ضائع ہو گیا تو اس وقت تک واپس کرنا ہوگا یہاں تک کہ رب المال اپنی اصل پونجی اس میں سے وصول کر لے کیونکہ راس المال کو پورا ہاتھ میں آنے سے پہلے تک نفع کو تقسیم کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے کیونکہ راس المال ہے اور نفع راس المال کی بنیاد پر اس کے تابع ہوتا ہے اس لئے جب وہ مال مضارب کے پاس امانت کے طور پر تھا اور وہ ضائع ہو گیا تو اس وقت یہ ظاہر ہوا کہ اب تک رب المال کے پاس امانت کے طور پر تھا اور وہ ضائع ہو گیا تو اس وقت یہ ظاہر ہوا کہ اب تک رب المال اور مضارب نے جو کچھ بھی وصول کیا ہے وہ اصل مال میں سے تھا لہٰذا مضارب نے جو کچھ بھی وصول کیا ہے وہ اب اس کا ذمہ دار اور ضامن ہوگا کیونکہ اس نے راس المال کا یہ حصہ اپنی ذات میں خرچ کیا ہے اور رب المال نے اب تک جو کچھ وصول کیا تھا وہ سب اس کے راس المال میں شمار ہوگا۔

واذا استوفى الخ اور جب رب المال اپنی پوری پونجی وصول کر لے پھر بھی کچھ بچ رہے تو وہ ان دونوں کا مشترکہ حصہ ہوگا کیونکہ یہ نفع میں سے ہوگا۔ اور اگر اس وقت پوری پونجی کے پورا ہونے میں کچھ کمی ہو جائے تو اس کا مضارب پر تاوان لازم نہ ہوگا کیونکہ وہ امین تھا۔ فلو اقتسما الخ اور اگر دونوں نے نفع بھی آپس میں بانٹ لیا اور مضاربت کے معاہدہ کو فسخ بھی کر دیا اس کے بعد دونوں نے دوبارہ مضاربت کا معاہدہ کیا پھر کاروبار کرتے ہوئے مال ضائع ہو گیا تو اب پہلے نفع کو واپس نہیں کیا جائے گا یعنی پہلے نفع سے موجودہ کی پوری نہیں کی جائے گی کیونکہ پہلا معاہدہ پورا ہو چکا ہے اور دوسرا معاہدہ ایک نیا معاملہ ہے اس لئے اس دوسرے معاہدے میں مال کا ضائع ہونا اس بات کا تقاضا نہیں کرتا ہے کہ پہلے معاہدہ کے سلسلے میں جو کچھ مال تقسیم ہوا تھا اسے غلط کہا جائے جیسے اگر مضارب کو کوئی دوسرا مال دیا ہو۔ (ف۔ یعنی پہلے مال کے علاوہ کاروبار کے لئے کوئی دوسرا مال دیا ہو تو پہلے معاہدہ

کا بٹوارہ نہیں ٹوٹے گا۔

توضیح:۔ اگر مضاربت کے مال میں سے کچھ ضائع ہو جائے، اگر اتنا ضائع ہوا جو حاصل شدہ نفع سے بھی زیادہ ہو، اگر رب المال اور مضارب دونوں میں حاصل شدہ نفع ساتھ ساتھ تقسیم کر لیتے ہوں اس صورت میں موجودہ مال میں سے کچھ یا سب ضائع ہو گیا ہو، اگر رب المال اپنی پوری پونجی وصول کر لے پھر بھی کچھ بچ رہے، اگر دونوں مکمل طور سے اپنا معاہدہ ختم کر کے دوبارہ معاہدہ کریں، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

فصل فيما يفعله المضارب. قال ويجوز للمضارب ان يبيع ويشترى بالنقد والنسيئة، لان كل ذلك من صنيع التجار، فينتظمه اطلاق العقد، الا اذا باع الى اجل لا يبيع التجار اليه، لان له الامر العام المعروف بين الناس، ولهذا كان له ان يشترى دابة للركوب وليس له ان يشترى سفينة للركوب وله ان يستكريها اعتبارا لعادة التجار، وله ان يأذن لعبد المضاربة في التجارة في الرواية المشهورة لانه من صنيع التجار ولو باع بالنقد ثم اخّر الثمن جاز بالاجماع اما عندهما فلان الوكيل يملك ذلك فالمضارب اولى الا ان المضارب لا يضمن لان له ان يقايل ثم يبيع نسيئة ولا كذلك الوكيل لانه لا يملك ذلك واما عند ابى يوسف فلانه يملك الاقالة ثم البيع بالنسأ بخلاف الوكيل لانه لا يملك الاقالة.

ترجمہ:۔ فصل۔ ایسا کام جو مضارب کو کرنا جائز ہے۔

قال ويجوز الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مضارب کو ہر طرح نقد اور ادھار خریدنا اور بیچنا جائز ہے کیونکہ یہ سب تاجروں کی عادتوں میں سے ہیں اس لئے اگر عقد مطلق ہو تو اس میں یہ ساری باتیں داخل ہوں گی البتہ اگر مضارب نے کبھی ادھار کے کاروبار میں اتنی لمبی تاخیر قبول کر لی یا عموماً کاروباری لوگ اتنی تاخیر پر نہیں بیچتے ہوں تو اس کے لئے یہ جائز نہیں ہوگا کیونکہ مضارب کو ایسی باتوں کا اختیار ہوتا ہے جو لوگوں اور عام تاجروں میں مشہور و معروف ہوں اسی بناء پر مضارب کو اپنی سواری کا جانور خریدنا جائز ہوگا لیکن کشتی خریدنا جائز نہیں ہے۔ البتہ ضرورت پڑنے سے کشتی کو کرائے پر لینے کی اجازت ہوگی کیونکہ تاجروں کی عادت ہے کہ وہ بوقت ضرورت کشتی کرائے پر لیتے ہیں اور مشہور روایت کے مطابق مضارب کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ مضاربت کے غلاموں میں سے کسی غلام کو تجارت کرنے کی اجازت دے دے کیونکہ یہ بھی تاجروں کا طریقہ اور معمول ہے اسی طرح اگر وہ کبھی مال کو بیچتے وقت نقد کا معاملہ کر کے خریدار کو اس کی ادائیگی کے لئے وقت دے دے تو بالاجماع جائز ہے۔

اس صورت میں طرفین (یعنی امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ) کے نزدیک اجازت ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جب ایک وکیل کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ مال نقد بیچ کر خریدار کو اس کی رقم کی ادائیگی میں مہلت دے تو مضارب کو بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا۔ لیکن مضارب اور وکیل میں اتنا فرق ہوتا ہے کہ مضارب ضامن نہیں ہوتا کیونکہ مضارب کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ اپنے بیع کا اقالہ کر کے خریدار کے ہاتھ ادھار بیچ دے لیکن بیع کے وکیل کو اس بات کا اختیار نہیں ہوتا ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مسئلے کے جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مضارب اقالہ کر سکتا ہے اور دوبارہ خریدار کے ہاتھ ادھار بیچ سکتا ہے اس بناء پر رقم کی ادائیگی میں مہلت دینا بھی جائز ہوگا بخلاف وکیل کے کہ وہ اقالہ نہیں کر سکتا ہے۔

توضیح:۔ فصل: مضارب کیا کام کر سکتا ہے؟ اور کیا نہیں کر سکتا ہے؟ تفصیل اقوال ائمہ، دلائل۔

ولو احتال بالثمن على الايسر او الاعسر جاز، لان الحوالة من عادة التجار، بخلاف الوصي يحتال بمال اليتيم حيث يعتبر فيه الانظر لان تصرفه مقيد بشرط النظر، والاصل ان ما يفعله المضارب ثلاثة انواع، نوع يملكه بمطلق المضاربة وهو ما يكون من باب المضاربة وتوابعها وهو ما ذكرنا ومن جملته التوكيل بالبيع والشراء للحاجة اليه والارتهان والرهن لانه ايفاء واستيفاء والاجارة والاستيجار والايداع والابضاع والمسافرة على ما ذكرناه من قبل، ونوع لا يملكه بمطلق العقد ويملكه اذا قيل له اعمل برأيك وهو ما يحتمل ان يلحق به فيلحق عند وجود الدلالة وذلك مثل دفع المال مضاربة او شركة الى غيره، وخلط مال المضاربة بماله او بمال غيره لان رب المال رضي بشركته لا بشركة غيره وهو امر عارض لا يتوقف عليه التجارة فلا يدخل تحت مطلق العقد، ولكنه جهة في التثمير فمن هذا الوجه يوافقه فيدخل فيه عند وجود الدالة وقوله اعمل برأيك دلالة على ذلك، ونوع لا يملكه لا بمطلق العقد ولا بقوله اعمل برأيك الا ان ينص عليه رب المال وهو الاستدانة وهو ان يشترى بالدراهم والدنانير بعد ما اشترى برأس المال السلعة وما اشبه ذلك لانه يصير المال زائدا على ما انعقد عليه المضاربة فلا يرضى به ولا يشغل ذمته بالدين ولو اذن له رب المال بالاستدانة صار المشترى بينهما نصفين بمنزلة شركة الوجوه، واخذ السفاتج، لانه نوع من الاستدانة وكذا اعطاؤها لانه اقراض والعتق بمال وبغير مال والكتابة لانه ليس بتجارة والاقراض والهبة والصدقة لانه تبرع محض.

ترجمہ:۔اور اگر مضارب نے اپنے مال کے ثمن (دام) کو کسی غریب یا کسی مالدار کے ذمہ (حوالہ) کر دینے کو قبول کر لیا تو جائز ہوگا کیونکہ ایسے حوالہ کو قبول کرنا بھی کاروباریوں کی عادت میں سے ہے۔ بخلاف وصی کے کہ اگر کسی وصی نے کسی یتیم کے مال کے حوالہ کو قبول کیا ہو تو اس میں یہ دیکھا جائے گا کہ ایسا کرنا یتیم کے حق میں بہتر ہے کہ نہیں؟ یعنی:۔وہ شخص جو مقروض ہو اس کے مقابلے میں وہ شخص زیادہ مالدار ہو جس کے ذمہ قرض حوالے کیا گیا ہو تو وہ جائز ہوگا کیونکہ وصی کی ولایت اور اختیار میں ایک شرط یہ ہے کہ وہ جو کچھ بھی کرے وہ بہتری کے ساتھ ہو۔والاصل ان الخ: اس جگہ ایک قاعدہ کلیہ ہے کہ مضارب جو کام کرتا ہے وہ تین قسم کے ہوتے ہیں نمبر ایک وہ کام جن کا مالک ہوتا ہے (مطلق مضاربت سے تعلق رکھنے سے) یہ کام ایسے ہوتے ہیں جو مضاربت کی قسم سے اور اس کے تابع ہوتے ہیں اور ہم ان کاموں کو پہلے بیان بھی کر چکے ہیں مثلاً نقد بیچنا یا ادھار بیچنا۔اس طرح مضاربت کے غلام کو کاروبار کی اجازت دینا اور رقم کی وصولی میں مہلت دینا۔رقم کی وصولی کو دوسرے کے حوالہ کر دینا اور انہی میں سے خرید و فروخت کے لئے کسی کو وکیل بنانا بھی ہے کیونکہ اس کی ضرورت ہوتی ہے۔اسی طرح کسی مال کو رہن لینا یا رہن دینا کیونکہ یہ دونوں باتیں ادا کرنے اور وصول کرنے کے معنی میں ہیں اسی طرح کسی چیز کو اجارہ پہ لینا اور اجارہ پر دینا، امانت رکھنا، کاروبار کے لئے سامان دینا اور مال کے ساتھ سفر کرنا، یہ سب کام ایسے ہیں جن کی ضرورت ہوتی رہتی ہے اس تفصیل کے ساتھ جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔

ونوع لایملکه الخ: اور دوسری قسم میں وہ افعال ہیں جن کا مطلق عقد سے مالک نہیں ہوتا ہے بلکہ اس وقت مالک ہوتا ہے کہ جب یہ کہہ دیا جائے کہ تم اپنی مرضی سے کام کرو اور اس قسم میں وہ افعال ہیں جو پہلی قسم کے ساتھ مل سکتے ہیں۔ لہٰذا اگر کوئی دلالت وہاں موجود ہو تو ان افعال کو پہلی قسم میں شامل کر دیا جائے گا۔ مثلاً: رب المال یوں کہے کہ تم اپنی مرضی سے کام کرو۔ ان افعال کی مثال یہ ہے کہ کسی دوسرے شخص کو مضاربت یا شرکت پر مال دینا یا مضاربت کے مال کو اپنے مال یا دوسرے کے مال سے ملانا کیونکہ مال کا مالک ایک کے ساتھ شرکت کرنے پر راضی ہو گیا تھا لیکن دوسرے کے ساتھ راضی نہیں ہوگا اور چونکہ یہ ایک زائد بات ہے اس طرح سے اس پر مضاربت کی تجارت موقوف نہیں ہوتی ہے اس لئے ایسے کام مطلق مضاربت کے ضمن میں داخل نہ ہوں گے۔ لیکن مال بڑھانے کے طریقوں میں سے ایک طریقہ یہ بھی ہے اس لئے یہ بھی عقد مضاربت کے موافق

ہے۔اس بناء پر اگر کوئی دلالت اس جگہ موجود ہوگی تو یہ کام بھی اس عقد میں داخل ہو جائیں گے۔اس دلالت کے لئے رب المال کا یہ کہنا کافی ہے کہ تم اپنی مرضی سے کام کرو۔

ونوع لایملکه الخ اور تیسری قسم میں ایسے افعال ہیں جن کا نہ تو مطلق عقد سے مالک ہوتا ہے اور نہ ہی رب المال کے اس کہنے سے کہ تم اپنی مرضی سے کام کرلو۔البتہ اس صورت میں مالک ہو جاتا ہے جب کہ رب المال ان کاموں کو صراحت کے ساتھ بیان کردے۔ان کاموں میں سے ایک کام ادھار لینا ہے۔جس کی صورت یہ ہوگی کہ اصل پونجی کے بدلے مال واسباب خرید لینے کے بعد مزید درہم و دینار یا ان کے جیسے کسی کیلی یا وزنی چیز کے عوض خریدے۔یعنی نقد نہیں بلکہ اُدھار اس قسم کی خریداری کا کام رب المال کی تصریح کے بغیر جائز نہیں ہے کیونکہ جتنے مال سے مضاربت کا معاملہ طے ہوا تھا اس سے اب زائد ہو رہا ہے اس لئے بہت ممکن ہے رب المال اس زیادتی پر راضی نہ ہو اور اپنے ذمے زائد قرض بڑھانے پر بھی راضی نہ ہو اور اگر رب المال نے اسے ادھار مال لینے کی اجازت دے دی ہو تو جو چیز اس وقت ادھار خریدی گئی وہ مضاربت کے مال سے نہیں بلکہ شرکت الوجوہ کے حکم میں ہے یعنی وہ مال یا اس کی آمدنی رب المال اور اس مضارب کے درمیان نصف نصف ہوگی۔اور ایک قسم ہے سفتجہ دینا لینا کیونکہ اس طرح سے بھی ایک طرح ادھار لینا ہوتا ہے اسی طرح سفتجہ دینا کیونکہ یہ بھی قرض دینے کی ایک صورت ہے۔تیسری چیز مالکے عوض یا بغیر مال کے غلام کو آزاد کرنا ہے یعنی مضاربت کے غلاموں میں سے کسی غلام کو اس سے مال لیکر یا بغیر مال کے مفت میں آزاد کردینا ہے۔چوتھی چیز غلام کو مکاتب بنانا ہے کیونکہ ایسے کام کاروبار کے کاموں میں شمار نہیں ہوتے ہیں۔نمبر پانچ قرض دینا نمبر چھ ہبہ کرنا نمبر سات صدقے کرنا کیونکہ یہ سارے کام نیکی کرنے کے ہیں۔(ف۔اس قسم کے سارے کام ایسے ہیں جن کا مضارب کو کرنا رب المال کی تصریح کے بغیر جائز نہیں ہے)۔

توضیح:۔اگر مضارب اپنے مال کے دام کو کسی دوسرے کے ذمہ لگادینے کو قبول کرلے۔ ایسے موقع کے وہ رہنما اصول جو یہاں بیان کئے گئے، ان کی تفصیل، مع مثال مسائل کی تفصیل، حکم، دلیل

(سفاتج۔سفتجہ کی جمع ہے۔ایک خاص قسم کی بیع کا نام ہے۔جس کی صورت یہ ہے کہ زید و بکر جو دونوں ایک شہر میں موجود ہیں ان میں سے زید کا کوئی سامان کسی دوسرے شہر میں ہے۔زید اس سامان کو اپنی جگہ پر رہتے ہوئے بکر کے ہاتھ فروخت کرتا ہے اور بکر اس کے عوض اپنا سامان اسے نقد اسی وقت دیدیتا ہے۔اس طرح سے بکر کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ اسی شہر میں اس سامان کی اسے ضرورت تھی اور وہ اسکی دیکھی بھالی پسندیدہ تھی مل گئی اور اسے منتقل کرنے کی زحمت اور خرچ سے بھی بچ گیا۔جبکہ زید کو اس کی ضرورت کی چیز بروقت مل جاتی ہے(انوار الحق قاسمی)۔

قال ولا یزوج عبدا ولا امة من مال المضاربة وعن ابی یوسف انه یزوج الامة لانه من باب الاكتساب الا ترى انه یستفید به المهر وسقوط النفقة. ولهما انه لیس بتجارة والعقد لا یتضمن الا التوكیل بالتجارة، وصار كالكتابة والاعتاق علی مال لانه اكتساب وما لا یكون تجارة لا یدخل تحت المضاربة فكذا هذا. قال فان دفع شیئا من مال المضاربة الی رب المال بضاعة فاشتری رب المال فباع فهو علی المضاربة وقال زفرؒ فسد المضاربة لان رب المال متصرف فی مال نفسه فلا یصلح وكیلا فیه فیصیر مستردا ولهذا لایصح اذا شرط العمل علیه ابتداء، ولنا ان التخلیة فیه قد تمت وصار التصرف حقا للمضارب، فیصلح رب المال وكیلا عنه فی التصرف والابضاع توكیل منه فلا یكون استرداد بخلاف شرط العمل علیه فی الابتداء لانه یمنع التخلیة وبخلاف ما اذا دفع المال الی رب المال مضاربة حیث لا یصح لان المضاربة ینعقد شركة علی مال رب المال

وعمل المضارب ولا مال ههنا للمضارب فلو جوّزناه يؤدی الی قلب الموضوع واذا لم يصح بقی عمل رب المال بامر المضارب فلا يبطل به المضاربة الاولی.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے: کہ اور مضارب کو یہ اختیار نہیں ہے کہ مضاربت کے مال سے خریدے ہوئے کسی غلام یا باندی کا نکاح کرائے۔ یعنی غلام کو نکاح کرنے کی اجازت دے اور اس باندی کو دوسرے کے نکاح میں دے۔ اور امام ابو یوسفؒ سے (نوادر) میں ایک روایت ہے کہ باندی کو مہر کے عوض دوسرے کے نکاح میں دے سکتا ہے کیونکہ یہ بھی آمدنی کی ایک صورت ہے۔ کیا تم یہ نہیں دیکھتے کہ ایسا کرنے سے مضارب کو اس سے مہر حاصل ہوگا؟ اور اس کو نفقہ دینے سے بچ جائے گا؟ اور امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ سب حقیقت میں کاروبار نہیں ہے البتہ یہ چیزیں مان لی گئی ہیں اور مضاربت کا معاملہ کسی کو وکیل بنانے کے سوا کاروبار کے کسی بھی طریقے میں شامل نہیں ہے اس لئے کسی باندی کا نکاح کرنا ایسا ہوگا جیسے مضاربت کے کسی غلام کو مکاتب بنانا یا اس کو مال کے بدلے میں آزاد کرنا ہے کیونکہ اس طرح سے بھی تو مال حاصل ہوتا ہے لیکن یہ طریقے کاروبار میں سے نہیں تھے اس لئے ان کو مضاربت میں داخل نہیں کیا گیا۔ اسی طرح کسی باندی کا نکاح کرنا بھی مضاربت کے کام میں سے نہیں ہے۔

قال فان دفع الخ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مضاربت کے مال میں سے کچھ مال لیکر مضارب نے اپنے رب المال کو اس چیز کے کاروبار کے لئے دیا اور اس نے اس مال سے کچھ سامان کو خریدا اور فروخت کیا تو یہ بھی مضاربت کے حکم میں ہوگا۔ اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے: کہ ایسا کرنے سے مضاربت فاسد ہو جائے گی اسی لئے اگر معاملے کے ابتداء ہی میں رب المال کے ذمے ایسے کام کرنے کی شرط لگادی جائے تو مضاربت صحیح نہیں ہوتی ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ رب المال نے مکمل طریقے سے اپنا مال مضارب کے حوالے کر دیا ہے اس میں تصرف کرنے کا مضارب کو پورا حق حاصل ہو گیا ہے لہذا رب المال اپنے مضارب کی طرف سے اس مال میں تصرف کرنے کا وکیل ہو سکتا ہے اور اس طرح مال دینا بھی اس مضارب کی طرف سے وکیل بنانا ہوا اس لئے ایسے کاروبار کے لئے مال دینے سے یہ بات لازم نہیں آتی ہے کہ رب المال نے اپنے دیئے ہوئے مال میں سے کچھ مال واپس لے لیا ہو۔ اس کے برخلاف اگر مضارب نے شروع ہی میں رب المال کے ذمے کام کرنے کی شرط لگادی ہو تو وہ مفسد ہے کیونکہ اس طرح مال پورے طور پر مضارب کے اختیار میں نہیں آتا۔

• لیکن بعد میں کاروبار کے لئے دینا جائز ہے۔ اس کے برخلاف اگر کچھ مال رب المال کو مضاربت کے لئے دیا تو صحیح نہیں ہوگا کیونکہ اگر یہ مضاربت صحیح ہو جائے تو اس کی صورت شرکت کی ہوگی کہ مال والے کی طرف سے مال ہے اور مضارب کی طرف سے کام ہے حالانکہ موجودہ صورت میں مضارب بھی وہی ہے جو رب المال ہے جبکہ یہاں مضارب کی طرف سے مال کچھ بھی نہیں ہے۔ اب اگر ایسی مضاربت کو ہم جائز کہیں تو یہ لازم آئے گا کہ مضاربت کو جس معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے وہ الٹ جائے حالانکہ ایسے کرنا صحیح نہیں ہے۔ اور جب یہ مضاربت صحیح نہیں ہوئی تو رب المال کا کچھ کام کرنا مضاربت کے طور پر نہیں ہوگا بلکہ مضارب کے حکم سے ہوگا اور اس طرح پہلی مضاربت باطل نہ ہوگی۔

توضیح:۔ کیا مضارب کو یہ حق ہے کہ مضاربت کے مال میں سے اپنے غلام یا باندی کا نکاح کردے اگر مضارب کے مال سے کچھ مال اپنے رب المال کو بھی کاروبار کے لئے دے، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال فقہائے کرام، دلائل

قال. واذا عمل المضارب فی المصر فليست نفقته فی المال، وان سافر فطعامه وشرابه وكسوته وركوبه ومعناه شراء وكراء فی المال. ووجه الفرق ان النفقة تجب بازاء الاحتباس كنفقة القاضی ونفقة المرأة

والمضارب في المصر ساكن بالسكنى الاصلي واذا سافر صار محبوسا بالمضاربة فيستحق النفقة فيه، وهذا بخلاف الاجير لانه يستحق البدل لا محالة فلا يتضرر بالانفاق من ماله، اما المضارب فليس له الا الربح وهو في حيز التردد فلو انفق من ماله يتضرر به وبخلاف المضاربة الفاسدة لانه اجير وبخلاف البضاعة لانه متبرع.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مضارب نے اپنے شہر میں کام کیا تو اس کا (خرچ کھانے پینے وغیرہ کا) مضاربت کے مال میں سے نہیں ہوگا اور اگر اس نے رب المال کی اجازت سے سفر کیا تو اس کے ضروری لوازمات یعنی کھانا پینا کپڑا اور سواری مضاربت کے مال سے ہوں گے خواہ خرید کر ہو یا کرائے سے ہو۔ ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ آدمی کا خرچ نفقہ اس کے رو کے جانے کے عوض ہوتا ہے جیسے: کہ ایک قاضی چونکہ لوگوں کے کاموں میں مشغول ہوتا ہے اس لئے اس کا نفقہ بیت المال سے دیا جاتا ہے اور جیسے: بیوی اپنے شوہر کے گھر میں اور اس کے قبضہ میں ہوتی ہے تو اس کا خرچہ بھی اس کے شوہر کے ذمہ ہوتا ہے۔ اسی طرح مضارب جب تک اپنے شہر میں رہتا ہے تو وہ اصلی حالت اور سکونت کے ساتھ رہتا ہے اور سفر میں جانے سے مضارب کے کام میں مشغول رہتا ہے اسی لئے وہ مضارب کے مال سے نفقہ کا مستحق ہوگا اور یہ حکم اجیر (ملازم) کے خلاف ہے کیونکہ وہ ایسے نفقوں کا مستحق نہیں ہوتا ہے اگرچہ وہ سفر کرلے کیونکہ اجیر تو اپنی محنت کے عوض بھی تنخواہ کا مستحق ہوتا ہے اس لئے وہ اپنے مال سے خرچ کرنے میں نقصان میں نہیں رہتا ہے، لیکن مضارب کے لئے اس کے اپنے حاصل شدہ نفع کے سوا کچھ نہیں ہوتا اور کبھی ایسا بھی ہوسکتا ہے کہ نفع بالکل نہ ہو کیونکہ یہ ایک احتمالی چیز ہے اس لئے اگر وہ ذاتی مال سے خرچ کرے گا تو گھاٹے میں رہے گا یہ تفصیل مضاربت صحیحہ کے بارے میں ہے۔ بخلاف مضاربت فاسدہ کے کہ اس میں مضارب بھی صرف اجیر کے حکم میں ہوتا ہے یعنی وہ اپنی محنت کا بدلہ اتنا ہی پائے گا جتنا دوسرے لوگ اس جیسا پاسکتے ہیں یعنی اجر مثل، اس میں اسے نفع ہو یا نہ ہو اور بخلاف بضاعت کے کہ ایسا کرنیوالا احسان کرتا ہے۔

توضیح:۔ مضارب اگر اپنے شہر میں ہونے سے یا شہر سے باہر سفر میں جانے سے اس کے کیا کیا حقوق ہوتے ہیں، مضاربت صحیحہ اور فاسدہ کے حقوق میں کیا فرق ہوتا ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

قال: ولو بقي شيء في يده بعد ما قدم مصره رده في للمضاربة لانتهاء الاستحقاق ولو كان خروجه دون السفر ان كان بحيث يغدو ثم يروح فيبيت باهله فهو بمنزلة السوقي في المصر وان كان بحيث لا يبيت باهله فنفقته في مال المضاربة، لان خروجه للمضاربة والنفقة هي ما يصرف الى الحاجة الراتبة وهو ما ذكرنا، ومن جملة ذلك غسل ثيابه واجرة اجير يخدمه وعلف دابة يركبها والدهن في موضع يحتاج اليه عادة كالحجاز وانما يُطلق في جميع ذلك بالمعروف حتى يضمن الفضل ان جاوزه اعتبارا للمتعارف فيما بين التجار، واما الدواء ففي ماله في ظاهر الرواية وعن ابي حنيفةؒ انه يدخل في النفقة لانه لاصلاح بدنه، ولا يتمكن من التجارة الا به فصار كالنفقة، وجه الظاهر ان الحاجة الى النفقة معلومة الوقوع والى الدواء بعارض المرض، ولهذا كانت نفقة المرأة على الزوج ودواؤها في مالها.

ترجمہ:۔ اور اگر اپنے شہر میں واپس آنے کے بعد مضارب کے ہاتھ میں کوئی چیز باقی رہ جائے مثلاً: خوراک تو اب اس کو استعمال میں نہ لائے بلکہ مضاربت کے مال میں شامل کرلے کیونکہ اب اس کا حق ختم ہوگیا ہے اور اگر یہ مضارب سفر سے کم مقدار کی مسافت پہ گیا ہو یعنی تین رات اور تین دن سے کم سفر ہو تو یہ دیکھا جائے گا کہ اگر وہ صبح کو نکل کر شام کو اپنے گھر میں واپس آکر رہتا ہے تو یہ سفر ایسا ہی سمجھا جائے گا جیسا: کہ اپنے شہر کے بازاروں میں ہوتا ہے اور اگر ایسا ہو کہ صبح کو نکل کر رات کے وقت

واپس آکر اپنے گھر میں نہیں رہ سکتا ہے تو اس کا نفقہ مضاربت کے مال سے ہوگا، کیونکہ اس کا یہ سفر اور باہر رہنا مضاربت کے واسطے ہے۔اس جگہ نفقہ سے مراد وہ تمام چیزیں ہیں جو روزمرہ کی عام ضرورتوں میں استعمال کی جاتی ہیں اور یہی وہ چیزیں ہیں جو ہم نے اوپر بیان کر دی ہیں اور انہی چیزوں میں سے کپڑوں کی دھلائی اور خدمت کرنے والے ملازم کی مزدوری اور سواری کے جانور کا دانہ چارہ اور جن علاقوں میں تیل بدن میں لگانے کا استعمال کیا جاتا ہو وہاں کا تیل جیسے: ملک حجاز کہ وہاں سر اور بدن میں تیل لگانے کی ضرورت ہوتی ہے تو یہ سب چیزیں اس کے نفقہ میں داخل ہوں گی۔

پھر ان تمام چیزوں میں خرچ کے لئے مضارب کو اتنی ہی اجازت ہوگی جتنا عموماً استعمال کیا جاتا ہو، یعنی اسراف کے بغیر حسب ضرورت خرچ کر سکتا ہے، اسی بناء پر اگر تاجروں کی عمومی عادت سے بڑھ کر اور زیادہ خرچ کیا تو فاضل خرچ کا وہ ضامن ہوگا، اور علاج کے لئے دوا کا خرچ تو وہ ظاہر الروایۃ کے مطابق مضارب کے مال میں سے ہوگا، لیکن امام ابوحنیفہؒ سے روایت ہے کہ دواؤں کی قیمت بھی نفقہ میں سے شمار ہوگی کیونکہ یہ دوا اور علاج بدن کی حفاظت کے لئے ہے جبکہ بدن کی حفاظت اور اصلاح کے بغیر وہ تجارت نہیں کر سکتا ہے تو یہ دوا بھی نفقہ کے حکم میں ہوگی اس جگہ ظاہر الروایہ کی جگہ یہ ہے کہ نفقہ کی ضرورت کا ہونا تو عام اور معلوم بات ہے لیکن دوا کی ضرورت کا ہونا مرض لگنے کی وجہ سے ہے یعنی بیماری کبھی ہوتی ہے اور کبھی نہیں ہوتی ہے۔یہی وجہ ہے کہ بیوی کا نفقہ اگرچہ اس کے شوہر کے ذمہ ہوتا ہے، لیکن اس کا علاج اور دوا کا خرچ اس کے اپنے مال میں سے ہوتا ہے۔

توضیح:۔ مضارب اپنے سفر کی مدت میں نفقہ اور ضروری سامان خرچ کرنے کے بعد بھی جب اپنے شہر میں واپس لے آیا تو اسے کیا کرنا چاہئے، اگر ایک شخص سفر میں اتنے دور جاتا ہو کہ وہ رات کے وقت اپنے گھر میں ہی قیام کر سکتا ہو یا نہ کر سکتا ہو تو مضارب کو کس انداز اور حساب سے نفقہ استعمال میں لانا چاہئے، تفصیل مسائل، حکم اختلاف ائمہ، دلیل

قال: واذا ربح اخذ رب المال ما انفق من رأس المال فان باع المتاع مرابحة حسب ما انفق على المتاع من الحملان ونحوه ولا يحتسب ما انفق علىٰ نفسه لان العرف جار بالحاق الاول دون الثاني ولان الاول يوجب زيادة في المالية بزيادة القيمة والثاني لا يوجبها. قال: فان كان معه الف فاشترى بها ثيابا فقصرها او حملها بمائة من عنده وقد قيل له اعمل برايك فهو متطوع لانه استدانة على رب المال فلا ينتظمه هذا المقال على مامر، وان صبغها احمر فهو شريك بما زاد الصبغ فيها ولا يضمن لانه عين مال قائم به حتى اذا بيع كان له حصة الصبغ وحصة الثوب الابيض على المضاربة بخلاف القصارة والحمل لانه ليس بعين مال قائم به ولهذا اذا فعله الغاصب ضاع عمله ولا يضيع اذا صبغ المغصوب واذا صار شريكا بالصبغ انتظمه قوله اعمل برايك انتظامه الخلط فلا يضمنه.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ جب مضارب نے مال مضاربت میں نفع کما لیا تو اس نے راس المال میں سے اپنے نفقہ میں جو کچھ خرچ کیا ہے رب المال اس کو مضارب سے لے کر پہلے اپنے راس المال کو پورا کرے گا تب نفع کو تقسیم کرے گا۔ اگر مضارب نے اپنے نفقہ میں خرچ کرنے کے بعد سامان کو مرابحہ پر فروخت کرنا چاہا تو اس نے اس سامان کے نقل و حرکت اور ان جیسے ضروری کاموں میں جو بھی خرچ کیا ہو وہ اصل رقم میں شامل کر لے یعنی لوگوں سے یہ کہے کہ مجھے یہ چیز اتنے میں پڑی ہے لیکن جو کچھ اپنی ذات میں خرچ کیا ہے اس کو اس حساب میں شامل نہ کرے کیونکہ عام رواج ہی ہے کہ سامان پر جو کچھ خرچ کیا جاتا ہے وہ سب اصل خرچ کیا جاتا ہے لیکن جو کچھ اپنی ذات پر خرچ کیا جاتا ہے، وہ شامل نہیں کیا جاتا ہے اور ایک دلیل یہ بھی ہے کہ

سامان کا خرچ ملانے سے چیز کی مالیت بڑھ جاتی ہے لیکن اپنا ذاتی خرچ ملانے سے مالیت نہیں بڑھتی ہے۔

قال: فان کان الخ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مضارب کے پاس ہزار درہم ہوں ان درہموں سے اس نے کپڑے کا تھان خرید کر اپنے پاس سے سو درہم دے کر اس پر کڑھائی کا کام کیا اپنی طرف سے خرچ کر کے سامان کو اپنے ساتھ لے آیا جب کہ رب المال نے اس سے یہ کہہ دیا تھا کہ تم اپنی مرضی سے کام کرو تو وہ شخص اپنے سو درہم کے خرچ کرنے میں احسان کرنے والا ہے یعنی اس خرچ کو وہ رب المال سے واپس نہیں لے سکتا ہے، کیونکہ یہ ایک طرح سے رب المال پر ادھار کرنا لازم آتا ہے اس لئے اس سے پہلے رب المال نے جس قسم کی اجازت دی تھی اس میں یہ خرچ شامل نہ ہوگا اس کو ثابت کرنے کے لئے ضروری تھا کہ رب المال اس کی تصریح کر دیتا کہ تم یہ سب کام بھی کر سکتے ہو جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا۔

وان صبغها احمر الخ اور اگر مضارب نے خریدے ہوئے تھانوں کو لال رنگ سے رنگ دیا تو اب ان تھانوں کی قیمت میں جتنی زیادتی ہوئی اس میں مضارب اپنے رب المال کا شریک ہوگا اور ضامن نہ ہوگا کیونکہ رنگ ایک مال عین ہے ایسا مال عین ہے جو کپڑے کے ساتھ موجود ہے اسی بناء پر ایسے رنگین کپڑے کو بیچنے سے مضارب کو رنگ کے حصے کی بھی رقم ملتی ہے اور سفید کپڑے کے دام کا حصہ بھی مضاربت پر ہوگا۔ بخلاف کڑھائی کے کام کرنے اور سامان کے ادھر ادھر لانے لے جانے کے خرچ کے کیونکہ یہ کپڑے کے ساتھ مستقل مال کی حیثیت سے نہیں رہتا اسی لئے اگر کوئی غاصب ایسا کام کرے تو اس کا کام برباد جائے گا، لیکن غصب کئے ہوئے کپڑے کو لال رنگ رنگنے سے اس کا یہ کام ضائع نہیں ہوگا اور جب مضارب نے اس کپڑے کو رنگوا ہی لیا تو اس رنگ کے ساتھ یہ مضارب اپنے رب المال کا شریک ہو گیا کیونکہ رب المال کا یہ جملہ کہ اب تم اپنی مرضی سے کام کرو اس کے ملانے کے انتظام کو شامل ہوگا، یعنی وہ مضاربت کے مال کو اپنے مال سے ملا سکتا ہے اسی لئے وہ ضامن نہیں ہوگا۔

توضیح:۔ مضارب اپنی مضاربت سے نفع کمالے تو کیا رب المال اس کے اثنائے سفر نفقہ وغیرہ کے اخراجات کو اصل رقم میں شمار کر سکتا ہے یا نہیں۔ اگر مضارب اپنے سامان کو مرابحۃ بیچنا چاہے تو اس میں سے کن کن اخراجات کو بھی شامل کر سکتا ہے؟ یہ اگر مضاربت کی کل رقم سے سامان خرید کر اس میں جیب سے بھی کچھ زائد خرچ کر ڈالے یا لال رنگ سے رنگ دے یا کپڑے پر زر روزی کا کام کرالے تو اصل رقم میں اسے شامل کر سکتا ہے یا نہیں؟ مسائل کی تفصیل، حکم، دلیل

فصل آخر: قال: فان كان معه الف بالنصف فاشترى بها بزًّا فباعه بالفين واشترى بالالفين عبدا فلم ينقدهما حتى ضاعا يغرم رب المال الفا وخمسمائة والمضارب خمسمائة ويكون ربع العبد للمضارب وثلاثة ارباعه على المضاربة، قال هذا الذى ذكره حاصل الجواب، لان الثمن كله على المضارب اذ هو العاقد الا ان له حق الرجوع على رب المال بالف وخمسمائة على ما نبين فيكون عليه فى الآخرة، ووجهه انه لما نضَّ المال ظهر الربح، وهو خمسمائة فاذا اشترى بالالفين عبدا صار مشتريا ربعه لنفسه وثلاثة ارباعه للمضاربة على حسب انقسام الالفين واذا ضاعت الالفان وجب عليه الثمن لما بيناه وله الرجوع بثلاثة ارباع الثمن على رب المال لانه وكيل من جهته فيه ويخرج نصيب المضارب وهو الربع من المضاربة لانه مضمون عليه ومال المضاربة امانة وبينهما منافاة ويبقى ثلاثة اربع العبد على المضاربة لانه ليس فيه ما ينافى المضاربة، ويكون رأس المال الفين وخمسمائة لانه دفعه مرة الفا ومرة الفا وخمس مائة ولا يبيعه مرابحة الا على الالفين لانه

اشتراہ بالفین ویظہر ذلک فیما اذا بیع العبد باربعۃ آلاف فحصۃ المضاربۃ ثلاثۃ آلاف برفع رأس المال ویبقی خمسمائۃ ربحا بینھما.

دوسری فصل۔ مضاربت کے متفرق مسائل

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مضارب کے پاس مضاربت کے لئے نصف نفع کی شرط پر ہزار درہم تھے اور اس نے پوری پونجی سے کپڑے کی کئی گٹھریاں خرید کر ان کو دو ہزار درھم میں فروخت کر دیا۔ (جس سے اسے ایک ہزار نفع ملا اور اس کا نصف یعنی پانچ سو درہم خاص اس مضارب کے حصے کے ہوئے) پھر اس نے پورے دو ہزار درہم سے ایک غلام خریدا لیکن ابھی تک یہ درہم انہیں نہیں دے سکا تھا کہ وہ سب ضائع ہو گئے۔ اس لئے رب المال ڈیڑھ ہزار اور یہ خود مضارب اپنے پانچ سو ان میں ملا کر غلام کے مالک یعنی بائع کو ادا کرے گا اور وہ غلام ان دونوں میں مشترک ہوگا اس طرح سے کہ اس کے تین حصے کا رب المال اور ایک چوتھائی کا یہ مضارب مالک ہوگا۔ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں یہ حکم جو بیان فرمایا ہے وہ خلاصہ جواب ہے کیونکہ اس کی پوری رقم کا ذمہ دار حقیقت میں وہ مضارب ہی ہے کیونکہ وہی شخص معاملہ یعنی غلام کو خریدنے والا ہے لیکن مضارب کو اپنے رب المال سے ان ڈیڑھ ہزار درہم تک واپس لینے کا بھی حق ملتا ہے جسے ہم بیان کر دیں گے لہذا آخر میں اس کی رقم رب المال ہی کے ذمہ تین چوتھائی واجب ہوگی۔

اس کی وجہ یہ تھی کہ جب پورا سامان بیچ دیئے جانے کے بعد نقد درہم سے بدل گیا تو اس کا نفع ظاہر ہو گیا اس طرح سے اس میں سے پانچ پانچ سو درہم دونوں کے ہیں پس جب اس نے دونوں ہزار کے عوض ایک غلام خریدا تو گویا اس نے غلام کا ایک چوتھائی حصہ تو خود اپنے لئے اور تین چوتھائی مضاربت کے لئے ہوا جیسا کہ دونوں کے درمیان تقسیم کرنے سے ظاہر ہوا اور جب دونوں ہزار درہم ضائع ہو گئے تو اس مضارب کے ذمہ اس کی رقم لازم آئی کیونکہ معاملہ کرنے والا تو یہی ہے لیکن اس کے رب المال سے اسے تین چوتھائی رقم واپس لینے کا بھی حق ہوا کیونکہ تین چوتھائی میں اب اپنے رب المال کی طرف سے وکیل ہے اور مضاربت کا حصہ جو اس کا اپنا ہوا یعنی چوتھائی غلام مضاربت کے معاملہ سے خارج ہوگا کیونکہ وہ اس مضاربت کے ذمہ ضمانت کے طور پر ہے اور مضاربت کا مال اس کے پاس امانت کے طور پر ہے جب کہ مال ضمانت اور امانت میں منافات ہے یعنی بہت بڑا فرق ہے اور تین چوتھائی غلام دونوں کے درمیان مضاربت کے طور پر رہ گیا کیونکہ ان تین چوتھائی رقم واپس لینے کا بھی حق ہوا کیونکہ تین چوتھائی میں اب اپنے رب المال کی طرف سے وکیل ہے اور مضاربت کا حصہ جو اس کا اپنا ہوا یعنی چوتھائی غلام مضاربت کے معاملہ سے خارج ہوگا کیونکہ وہ اس مضارب کے ذمہ ضمانت کے طور پر ہے اور مضاربت کا مال اس کے پاس امانت کے طور پر ہے جب کہ مال ضمانت اور امانت میں منافات ہے۔

یعنی بہت بڑا فرق ہے اور تین چوتھائی غلام دونوں کے درمیان مضاربت کے طور پر رہ گیا کیونکہ ان تین چوتھائی کے بارے میں مضاربت کے خلاف کوئی بات نہیں پائی گئی اور اب راس المال ایک ہزار کے بجائے ڈیڑھ ہزار ہو گیا کیونکہ رب المال نے اگرچہ پہلی مرتبہ ایک ہزار درہم دیئے مگر دوسری مرتبہ ڈیڑھ ہزار درہم دیئے۔ پھر اگر مضارب اس غلام کو مرابحہ یعنی نفع پر فروخت کرنا چاہے تو وہ دو ہزار درہم پر فروخت کر سکتا ہے کیونکہ اس نے دو ہزار سے ہی خریدا ہے۔ اس تفصیل کے ساتھ بیان کرنے کا فائدہ اس وقت ظاہر ہوگا جب کہ یہ غلام بعد میں چار ہزار درہم سے فروخت کیا جائے تو اس کا چوتھائی حصہ یعنی ایک ہزار درہم اس مضارب کے اور باقی ہزار درہم مضاربت کے باقی رہیں گے جن میں سے دو ہزار پانچ سو درہم راس المال کے نکال کر باقی پانچ سو درہم ان دونوں میں نفع کے طور پر برابر شریک ہوگا۔

توضیح:۔ اگر مضارب کے پاس مضاربت کے لئے نصف نفع کی شرط میں ہزار درہم تھے۔

اس نے ان سے کپڑے خرید کر دو ہزار میں ان کو فروخت کر دیا۔ مگر بائع کو رقم نہیں دے سکا تھا
کہ سب چوری ہو گئے۔ مسئلہ کی پوری تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل

قال: وان كان معه الف فاشترى رب المال عبدا بخمس مائة وباعه اياه بالف فانه يبيعه مرابحة على خمسمائة لان هذا البيع مقضي بجوازه لتغاير المقاصد دفعا للحاجة، وان كان بيع ملكه بملكه الا ان فيه شبهة العدم ومبنى المرابحة على الامانة والاحتراز عن شبهة الخيانة فاعتبر اقل الثمنين، ولو اشترى المضارب عبدا بالف وباعه من رب المال بالف ومائتين باعه مرابحة بالف ومائة لانه اعتبر عدما في حق نصف الربح وهو نصيب رب المال وقد مرّ في البيوع.

ترجمہ: ۔امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مضارب کے پاس ہزار درہم ہوں اور رب المال نے دوسرے شخص سے پانچ سو درہم سے ایک غلام خرید کر اپنے مضارب کے ہاتھ ایک ہزار درہم سے فروخت کر دیا تو مضارب اس غلام کو مرابحہ پر بیچتے ہوئے فقط پانچ سو درہم میں فروخت کرے گا۔ (ف یعنی اس کی اصل قیمت تو ہزار درہم ہے کیونکہ اس نے ہزار درہم سے ہی خریدا ہے لیکن اگر فرض کیا جائے کہ سو میں دس درہم کا نفع ہوا تو یہ نفع اس پورے ہزار درہم پر حساب میں نہیں لایا جائے گا بلکہ صرف پانچ سو درہم پر حساب کیا جائے گا اس طرح دس فیصد کے حساب سے پانچ سو کے پچاس درہم نفع کے ہوئے، تو گویا وہ ایک ہزار اور پچاس درہم کے حساب سے فروخت ہوا۔) لان هذا البيع الخ: ۔ کیونکہ رب المال کا اپنا مضارب کے ہاتھ میں بیچنا اگرچہ اپنی ملکیت کو اپنے ہی مال کے عوض بیچنا لازم آتا ہے مگر مطلب کے مختلف ہو جانے کی وجہ سے یہ جائز رکھا گیا ہے تاکہ ضرورت پوری ہو جائے۔ لیکن اس میں یہی ایک شبہ ہوتا ہے کہ شاید اسے جائز نہ کہا جائے اور اسے مرابحہ کہنا امانت کی بناء پر ہے، کہ اس میں خیانت کا شبہ بھی نہ ہو اسی لئے پہلی رقم پانچ سو درہم اور دوسری رقم ہزار درہم میں سے جو سب سے کم ہے اسی کا مرابحہ کے لئے اعتبار کیا گیا ہے یعنی نفع کا حساب صرف پانچ سو درہم پر کیا جائے گا۔

ولو اشترىٰ الخ: ۔ اور اگر مضارب نے ایک غلام ایک ہزار کے عوض خرید کر رب المال کے ہاتھ بارہ سو درہم سے فروخت کیا تو رب المال اس غلام کو گیارہ سو درہم سے مرابحہ میں فروخت کرے کیونکہ نفع کے دو سو درہم میں سے نصف جو رب المال کا حصہ ہے اس میں یہ بیع شمار نہ ہوگی۔ اور یہ بیان کتاب البیوع میں ذکر کیا جا چکا ہے۔ (ف یعنی بارہ سو میں سے دو سو درہم نفع کے ہیں جس میں نصف یعنی ایک سو مضارب کے اور نصف یعنی ایک سو رب المال کے ہیں اسی لئے مرابحہ کے بارے میں رب المال اپنا حصہ مجموعہ میں سے نکال کر باقی گیارہ سو پر مرابحہ سے فروخت کرے)۔

توضیح: ۔اگر مضارب کے پاس ہزار درہم ہوں، اور رب المال پانچ سو کے عوض ایک غلام
خرید کر اپنے اسی مضارب کے ہاتھ ہزار درہم سے فروخت کر دیا تو یہ مضارب اس غلام کو
مرابحہ بیچتے ہوئے کتنے درہم سے فروخت کرے گا؟ اور اگر مضارب ایک ہزار سے ایک
غلام خرید کر اپنے رب المال کے ہاتھ بارہ سو میں بیچے تو یہ رب المال اسے مرابحۃ بیچتے ہوئے
کتنے میں فروخت کرے گا، تفصیل مسائل، حکم، دلیل۔

قال: فان كان معه الف بالنصف فاشترى بها عبدا قيمته الفان فقتل العبد رجلا خطأ فثلاثة ارباع الفداء على رب المال، وربعه على المضارب، لان الفداء مؤنة الملك فيتقدر بقدر الملك، وقد كان الملك بينهما ارباعا لانه لما صار المال عينا واحدا قيمته الفان ظهر الربح وهو الف بينهما والف لرب المال برأس ماله لان

قیمته الفان، واذا فديا خرج العبد عن المضاربة، اما نصيب المضارب فلما بيناه، واما نصيب رب المال لقضاء القاضي بانقسام الفداء عليهما لما انه يتضمن قسمة العبد بينهما والمضاربة تنتهي بالقسمة بخلاف ما تقدم لان جميع الثمن فيه على المضارب، وان كان له حق الرجوع فلا حاجة الى القسمة، ولان العبد كالزائل عن ملكهما بالجناية ودفع الفداء كابتداء الشراء فيكون العبد بينهما ارباعا لا على المضاربة يخدم المضارب يوما ورب المال ثلاثة ايام بخلاف ما تقدم.

ترجمہ ۔:امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر آدھے نفع کی شرط پر مضارب کے پاس ھزار درھم ہوں اور ان کے عوض اس مضارب نے ایسا غلام خریدا جس کی قیمت دوہزار درھم ہوں پھراس غلام نے ایک شخص کو قتل کرڈالا تواس غلام کے فدیہ کا تین چوتھائی حصہ رب المال پرلازم آجائے گااور صرف ایک چوتھائی اس مضارب پرلازم ہوگا،لان الفداء الخ: کیونکہ فدیہ ملکیت کا خرچہ ہےاس لئے ملکیت کے انداز سے اس فدیہ کا حساب ہوگااور ملکیت کا حساب ان دونوں میں چار حصے کر کے کیا گیا تھااس طرح سے کہ مضارب کا حصہ ایک چوتھائی اور رب المال کا تین چوتھائی ہے کیونکہ جب سارامال ایک عین کی حیثیت سے ہوگیا جس کی قیمت دوہزار ہے تواس کا نفع ظاہر ہوگیااور وہ ایک ہراز درھم دونوں میں برابر رہااور باقی ایک ہزار صرف رب المال کا راس المال کاہے، کیونکہ اس کی قیمت دوہزار درھم تھی۔

واذا فديا الخ . اور جب دونوں نے غلام کافدیہ دے دیاتو یہ غلام آزاد ہوگیاتواس میں سے مضارب کا حصہ اس وجہ سے نکال دیاگیاکہ وہ امانت میں نہیں ہے بلکہ ضمانت میں ہےاور رب المال کا حصہ اس بناء پر نکل جائے گاکہ قاضی نے ان دونوں پر فدیہ کے تقسیم ہونے کا حکم دے دیاہے، کیونکہ اس حکم میں یہ بات پائی جاتی ہے کہ وہ غلام ان دونوں میں بانٹ دیا گیاہےاور تقسیم کے ہوتے ہی مضاربت ختم ہوجائے گی، بخلاف دوسرے مسئلے کے کیونکہ اس صورت میں پوری رقم مضارب ہی کے ذمے واجب ہوئی تھی اگرچہ اس مضارب کورب المال سے واپس لینے کااختیار حاصل ہےاس لئے فی الفور بٹوارا کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے ۔اوراس وجہ سے بھی کہ غلام گویاان دونوں کی ملکیت سے مجرم ہونے کی بناء پر نکل گیاہے یعنی جب اس نے غلطی سے ایک شخص کو قتل کردیاتو حکم ہواکہ اس کے عوض اسی غلام کودے دیاجائے یااسے فدیہ دیاجائےاس طرح غلطی کرنے سے گویاوہ ان دونوں کی ملکیت سے نکل گیا۔

اور فدیہ دینے کامطلب گویااب از سر نو خریدنا ہےاس طرح یہ غلام ان دونوں کے درمیان چار حصے ہو کر مشترک ہوگا لیکن مضاربت کے طور پر نہیں ہوگااسی لئے یہ غلام ایک دن مضارب کی خدمت کرے گااور تین دن اس رب المال کی خدمت کرے گا بخلاف پہلے مسئلے کے (ف۔تو پہلی صورت میں رب المال کا تین چوتھائی حصہ مضارب پر رہے گااور ایک چوتھائی حصہ مضارب کااس کاذاتی تجارت کے حساب سے ہوگا ۔اور فوائد ظہیریہ میں ایک فرق یہ بھی بیان کیا گیاہے کہ پہلے مسئلے میں توتجارتی ضمانت لازم ہوئی تھی جو مضاربت کے خلاف نہیں ہے لیکن یہاں جو جرمانہ واجب ہوگیاہے وہ تجارت میں سے نہیں ہے اس لئے مضاربت باقی نہیں رہے گی ۔(ک)

توضیح ۔:اگر نصف نفع کی شرط پر مضاربت کے پاس ایک ہزار درہم ہوں ،اوران دونوں کے عوض مضارب نے ایک ایساغلام خریدا جس کی قیمت دوہزار درہم ہوں، پھر غلام نے ایک شخص کو قتل کرڈالا، تواس کا فدیہ کس طرح ادا کیا جائے گا؟مسئلہ کی پوری تفصیل ،حکم،دلیل۔

قال: وان كان معه الف فاشترى بها عبدا فلم ينقدها حتى هلكت الالف يدفع رب المال ذلك الثمن ثم وثم

ورأس المال جميع ما يدفع اليه رب المال، لان المال امانة في يده والاستيفاء انما يكون بقبض مضمون وحكم الامانة ينافيه فيرجع مرة بعد اخرى بخلاف الوكيل بالشراء اذا كان الثمن مدفوعا اليه قبل الشراء وهلك بعد الشراء حيث لا يرجع الا مرة، لانه امكن جعله مستوفيا لان الوكالة تجامع الضمان كالغاصب اذا توكل ببيع المغصوب، ثم في الوكالة في هذه الصورة يرجع مرة وفيما اذا اشترى ثم دفع الموكل اليه المال فهلك لا يرجع لانه ثبت له حق الرجوع بنفس الشرى، فجعل مستوفيا بالقبض بعده، اما المدفوع اليه قبل الشراء امانة في يده وهو قائم على الامانة بعده، فلم يصر مستوفيا فاذا هلك رجع عليه مرة ثم لا يرجع لوقوع الاستيفاء على مامر.

ترجمہ:۔امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مضارب کے پاس ہزار درہم ہوں اور وہ ان کے عوض ایک غلام خرید لے لیکن رقم ادا کرنے سے پہلے مضارب کے پاس سارے درہم ضائع ہو گئے تو اس وقت رب المال یہ رقم ادا کرے گا، یعنی وہ اپنے مضارب کو دوبارہ ایک ہزار درھم دے گا، کہ وہ اس غلام کی رقم ادا کردے اس کے بعد بھی مضارب کے ادا کرنے سے پہلے پہلے وہ رقم بھی ضائع ہو جائے تو رب المال پھر ادا کرے گا یعنی رب المال مضارب کو اس طرح جتنی رقم دیتا رہے گا ساری ملا کر راس المال ہو جائیگا۔(ف۔ یعنی مثلاً اس طرح اگر مضارب کو رب المال چار مرتبہ دے تو ساری رقم مل کر راس المال کے چار ہزار درھم ہو جائیں گے مگر مضارب ایک درھم کا بھی ضامن نہ ہوگا اور جتنی مرتبہ وہ رب المال سے رقم لے گا وہ کسی مرتبہ بھی جرمانہ کے طور پر لازم نہیں ہوگا)۔

لان المال الخ: کیونکہ مضارب کے قبضے میں جو بھی مال ہو گا وہ امانت کا ہو گا اس لئے کہ اس کا قبضہ امانت کا ہوتا ہے اور جرمانہ دینا اسی وقت لازم ہوتا ہے جب کہ کسی چیز پر قبضہ ضمانت کا ہو جب کہ امانت کا حکم ضمانت کے خلاف ہے اس لئے جب بھی مضارب کے پاس سے مال ضائع ہو تا جائے گا تو فوراً وہ اپنے رب المال سے اس رقم کو واپس لیتا جائے گا۔ بخلاف خریداری کے وکیل کے،اگر خریداری سے پہلے اس کو رقم دے دی گئی ہو اور خریداری کے بعد وہ رقم ضائع ہو جائے تو وہ وکیل ایک مرتبہ کے علاوہ دوبارہ کبھی بھی اپنے مؤکل سے نہیں لے سکتا ہے کیونکہ یہ ممکن ہے کہ وکیل کو اس کا جرمانہ ادا کرنا پڑے کیونکہ وکالت کے ساتھ ضمانت بھی جمع ہو سکتی ہے جیسے کسی غاصب کو مال مغصوب کے مالک نے اس مغصوب کو بیچ ڈالنے کا وکیل بنا دیا ہو،(ف اس لئے کہ اس مسئلے میں یہ غاصب مغصوب مال کا ضامن بھی ہے اور وکیل بھی ہے)۔

ثم في الوكالة الخ: پھر وکالت کی اس مذکورہ صورت میں یعنی جب کہ وکیل کو اس کی خریداری سے پہلے رقم دے دی گئی ہو لیکن خریداری کے بعد وہ رقم ضائع ہو گئی ہو تو وکیل اپنے مؤکل سے صرف ایک بار رقم واپس لے گا۔اور اگر یہ صورت ہو کہ وکیل نے خریدا اس کے بعد مؤکل کے ثمن یعنی رقم کا مال اسے دیا اور وہ وکیل کے پاس ضائع ہو گیا تو وکیل اس رقم کو اپنے مؤکل سے واپس نہیں لے سکتا ہے کیونکہ اسے خرید لینے کی وجہ سے اپنے مؤکل سے واپس لینے کا حق حاصل ہوا تھا اس لئے خریداری کے بعد رقم پالینے سے اسے اپنا پورا حق پانے والا مان لیا گیا اور خریداری سے پہلے جو مال مؤکل نے اسے دیا تھا وہ اس کے پاس امانت کے طور پر ہے اور خریداری کے بعد بھی امانت ہی پر باقی ہے لہٰذا اس سے وہ اپنا پورا حق پانے والا نہ ہو گا چنانچہ اگر یہ مال وکیل کے پاس ضائع ہو جائے تو وہ اپنے مؤکل سے صرف ایک بار واپس لے گا اور دوبارہ واپس نہیں لے سکتا ہے کیونکہ اس نے پورا مال پالیا ہے جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔

(ف۔ خلاصہ یہ ہوا کہ مثلاً مؤکل اپنے وکیل کو جو مال دیتا ہے وہ یا تو امانت ہوتا ہے یا وکیل کا حق ہوتا ہے، لیکن وکیل کا حق اسی وقت ہوتا ہے جب وہ مؤکل کے لئے خرید لے اس لئے خریدتے ہی وکیل کا حق لازم ہو جاتا ہے اور اس مال کا مالک ہو جانے کے بعد پھر یہ دیکھنا چاہئے کہ مؤکل نے وکیل کو جو مال دیا ہے وہ خریدنے سے پہلے دیا ہے یا خریدنے کے بعد دیا ہے اب اگر خریداری کے بعد دیا ہو تو کہا جائے گا کہ وکیل نے اپنا پورا حق پالیا ہے اسی بناء پر اگر وہ ضائع ہو جائے تو وکیل اپنے مؤکل سے اس مال کو دوبارہ

نہیں لے سکتا ہے،اور اگر مؤکل نے اسے خریداری سے پہلے دیا تو یہ مال امانت ہے کیونکہ ابھی وکیل کا حق اس مال سے متعلق نہیں ہوا ہے اسی لئے اگر یہ مال خریداری سے پہلے ضائع ہو جائے تو وہ امانت میں سے ضائع ہوگا اس لئے خریداری کے بعد وہ اپنا حق مؤکل سے لے گا اور اگر یہ مال خریداری کے بعد ضائع ہوا تو بھی امانت ہی میں ضائع ہوا،اس لئے وکیل کو اختیار ہوگا کہ وہ اپنا حق مؤکل سے وصول کرلے لیکن ایک بار وصول کر لینے سے وہ اپنا پورا حق پا لینے والا ہوگا،اس لئے اگر اب بھی یہ مال ضائع ہو جائے تو اسے دوبارہ نہیں لے سکتا ہے۔

توضیح :۔اگر مضارب کے پاس ہزار درہم ہوں اور وہ ان سے ایک غلام خرید لے، لیکن قیمت کی ادائیگی سے پہلے ہی وہ درہم ضائع ہو گئے اس لئے رب المال نے وہ رقم ادا کر دی ہو، تین چار بار رقم ہوتی گئی ،تو رب المال کا اور مضارب کا اس میں کس طرح حصہ ہوگا،اور اگر یہی صورت خریداری کے وکیل کے ساتھ پیش آئی ہو تو کیا ہوگا ،مسائل کی تفصیل، حکم ،دلائل

فصل في الاختلاف. قال: واذا كان مع المضارب الفان فقال دفعتَ الي الفا وربحتُ الفا، وقال: رب المال لا بل دفعتُ اليك الفين فالقول قول المضارب، وكان ابو حنيفةؒ يقول اولا القول قول رب المال، وهو قول زفرؒ، لان المضارب يدعي عليه الشركة في الربح وهو ينكر والقول قول المنكر ثم رجع الي ما ذكره في الكتاب، لان الاختلاف في الحقيقة في مقدار المقبوض، وفي مثله القول قول القابض ضمينا كان او امينا لانه اعرف بمقدار المقبوض، ولو اختلفا مع ذلك في مقدار الربح فالقول فيه لرب المال، لان الربح يستحق بالشرط وهو يستفاد من جهته، وايهما اقام البينة على ما ادعى من فضل قبلت لان البينات للاثبات. قالؒ ومن كان معه الف درهم فقال هي مضاربة لفلان بالنصف وقد ربح الفا، وقال فلان هي بضاعة فالقول قول رب المال، لان المضارب يدعي عليه تقويم عمله او شرطا من جهته او يدعي الشركة وهو ينكر.

ترجمہ :۔(رب المال اور مضارب کے درمیان اختلاف واقع ہونا)۔امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مضارب کے پاس دو ہزار درھم ہیں اور اس نے رب المال سے کہا کہ تم نے مجھے صرف ایک ہزار درھم دیئے تھے اور میں نے اس سے کاروبار کر کے ایک ہزار درھم نفع کما لیا ہے،اس طرح ایک ہزار تمہارے رأس المال کے اور ایک ہزار نفع کے ہیں ۔اور رب المال نے کہا کہ یہ نفع کے نہیں ہیں بلکہ میں نے تمہیں پورے دو ہزار بھی دے دیئے تھے اس صورت میں مضارب کی بات قبول کی جائے گی ۔امام ابو حنیفہؒ پہلے یہ فرمایا کرتے تھے کہ رب المال کی بات قبول ہوگی چنانچہ :امام زفر کا بھی یہی قول ہے،کیونکہ مضارب رب المال کے خلاف نفع میں شرکت کا دعوی کرتا ہے اور رب المال اس کا منکر ہے اور منکر ہی کی بات مانی جاتی ہے،لیکن ابو حنیفہؒ نے بعد میں اس قول سے رجوع کرتے ہوئے وہی فرمایا ہے جو ابھی متن میں ذکر کیا گیا ہے،کیونکہ یہ اختلاف حقیقت میں اس مال کی مقدار میں ہے جس پر مضارب کا قبضہ ہے جب کہ قبضے والے مال کی مقدار میں اختلاف کی صورت میں قابض کا قول ہی قبول کیا جاتا ہے۔

خواہ وہ غاصب کے طریقے سے ضمانت دینے والا ہو یا مضارب کے طریقے سے امانت دار ہو، کیونکہ یہی شخص اس بات سے بہت زیادہ باخبر ہوتا ہے کہ اس کے قبضے میں کتنا مال ہے، پھر اگر اصل مال کی مقدار کے اختلاف کے بعد دونوں نے نفع کی مقدار میں بھی اختلاف کیا یعنی نصف یا تین تہائی نفع کی بات طے ہوئی تھی تو نفع کی مقدار میں رب المال کی بات مانی جائے گی کیونکہ نفع کا حق دار ہونا شرط سے معاملہ طے ہو جانے کے بعد ہوتا ہے اور شرط کا بیان رب المال کی طرف سے ہوتا ہے اس لئے وہی نفع کی

مقدار کے بارے میں زیادہ واقف ہوتا ہے۔ پھر ان دونوں یعنی رب المال اور مضارب میں سے جو کوئی اپنی زیادتی کے دعویٰ پر اپنا گواہ پیش کرے گا اسی کے گواہ قبول ہوں گے کیونکہ گواہیاں دعویٰ کو ثابت کرنے کے لئے ہوتی ہیں۔

قال ومن كان معه الخ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی کے پاس ہزار درھم ہوں اور وہ یہ کہے کہ یہ مال فلاں شخص کا آدھے نفع کی شرط کے ساتھ مضاربت کے لئے ہے لیکن اس دوسرے شخص نے کہا یہ مال کاروبار، یعنی (بضاعت کے لئے ہے) تو مال کے مالک کا قول قبول ہوگا کیونکہ مضارب اس کے خلاف دعویٰ کرتا ہے کہ میرا کام نفع کی مقدار کے اعتبار سے قیمتی ہے، یا اس کی طرف سے شرط کا دعویٰ کرتا ہے لیکن وہ دوسرا اس کا انکار کرتا ہے۔(ف۔ یعنی مضاربت فاسدہ ہونے میں اجر مثل کا دعویٰ کرتا ہے یا مضاربت صحیحہ میں نفع کا دعویٰ کرتا ہے یا مضاربت ختم ہونے پر باقی مال میں شرکت کا دعویٰ کرتا ہے جب کہ اس کا رب المال ہر حال میں اس کا انکار کرتا ہے اسی منکر کا یہ قول قبول ہوگا اور دوسرا شخص جو مضاربت کا دعویٰ کرتا ہے اس پر گواہ پیش کرنا لازم ہے۔

فصل اختلاف کا بیان

توضیح:۔ اگر مضارب نے رب المال سے کہا کہ میرے ان دو ہزار درھموں میں سے راس المال ایک ہزار اور اس سے حاصل شدہ نفع بھی ایک ہزار ہے، اور رب المال نے کہا کہ میرا یہ دونوں ہزار میں نے راس المال کے طور پر دیئے تھے۔ اگر رب المال اور مضارب کے درمیان نفع کی مقدار کے بارے میں اختلاف ہو جائے کہ وہ نصف پر ہے یا ثلث پر ہے، اگر کسی کے پاس ہزار درہم ہوں اور وہ کہے کہ یہ مال فلاں کا ہے، اس نے نصف نفع کے ساتھ مضاربت کے لئے دیئے ہیں۔ اور دوسرے نے کہا کہ وہ تو بضاعت کے لئے ہیں، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

ولو قال المضارب اقرضتني وقال رب المال هي بضاعة او وديعة او مضاربة فالقول لرب المال والبينة بينة المضارب، لان المضارب يدعي عليه التملك وهو ينكر ولو ادعى رب المال المضاربة في نوع وقال الآخر ما سميت لي تجارة بعينها فالقول للمضارب لان الاصل فيه العموم والاطلاق والتخصيص بعارض الشرط بخلاف الوكالة لان الاصل فيه الخصوص، ولو ادعى كل واحد منهما نوعا فالقول لرب المال، لانهما اتفقا على التخصيص والاذن يستفاد من جهته فيكون القول له، ولو اقاما البينة فالبينة بينة المضارب لحاجته الى نفي الضمان وعدم حاجة الآخر الى البينة ولو وقتت البينتان وقتا فصاحب الوقت الاخير اولى لان آخر الشرطين ينقض الاول.

ترجمہ۔: اور اگر اس شخص نے جو مضاربت کا دعویٰ کرتا ہو یہ کہا ہو کہ تم نے مجھے یہ مال قرض کے طور پر دیا تھا مگر رب المال نے کہا کہ نہیں میں نے تو یہ مال کاروبار (بضاعت) کے طور پر یا امانت کے طور پر یا مضاربت کے طور پر دیا تھا تو ان تمام صورتوں میں رب المال کے قول کا اعتبار ہوگا لیکن اگر مضارب گواہ پیش کر دے تو اسی کے قول کو ترجیح ہوگی کیونکہ مضارب اس مال پر اپنے لئے نفع کی ملکیت کا دعویٰ کرتا ہے جب کہ مضارب اس کا انکار کرتا ہے،(ف۔ کیونکہ مضارب نے اس سے قرض لیا تو بعد میں اس سے جو کچھ وہ نفع کمائے گا اس کا مالک مضارب ہی ہوگا اس بناء پر جب مضارب نے یوں کہا کہ تم نے مجھے یہ مال قرض کے طور

پر دیا ہے تو گویا اس نے یہ دعویٰ کیا کہ اس مال کے سارے نفع کا میں ہی مالک ہوں) ولو ادعی الخ اور اگر رب المال نے یہ دعویٰ کیا کہ میں نے اس مال کے عوض ایک خاص قسم کے کاروبار کی بات طے کی تھی لیکن مضارب نے کہا کہ ایسی بات نہیں تم نے میرے لئے کسی کاروبار کو مخصوص نہیں کیا تھا تو مضارب سے قسم لینے کے بعد اس کا قول قبول ہوگا کیونکہ مضاربت کے مسئلہ میں اصل قانون یہ ہے۔ وہ عام اور مطلق ہو یعنی اس میں کسی قسم کی خصوصیت یا قید نہ ہو، البتہ خصوصیت کسی خاص وجہ سے ہو سکتی ہے یعنی عارضی شرط ہو کر مخصوص ہو جاتی ہے تو اس دعویٰ کو ثابت کرنا لازم ہو جاتا ہے بخلاف وکالت کے مسئلے کے، کیونکہ وکالت کے مسئلے میں اصل یہ ہے کہ وہ کام مخصوص ہو۔

ولو ادعی کل الخ: اور اگر مضارب اور رب المال میں سے ہر ایک نے ایک ایک اور نیا نیا دعویٰ کیا مثلاً مضارب نے کہا کہ کپڑے کی تجارت کی بات تھی اور رب المال نے کہا کہ نہیں بلکہ غلہ کی تجارت کی بات تھی تو ایسی صورت میں رب المال کی بات قبول ہوگی کیونکہ ان دونوں یعنی رب المال اور مضارب نے اس بات کا اقرار کیا ہے کہ وہ مضاربت مخصوص تھی پھر اجازت چونکہ رب المال کی طرف سے حاصل ہوئی ہے تو اسی کی بات کا اعتبار ہوگا۔ ولو اقاما الخ: اور اگر دونوں ہی نے اپنے اپنے دعویٰ پر گواہ بھی پیش کر دیئے تو مضارب کے گواہ قبول ہوں گے کیونکہ مضارب کو اپنی ذات سے ضمانت کے ختم کرنے کی ضرورت ہے جب کہ رب المال کو اس کی کوئی ضرورت اور پرواہ نہیں ہے۔ ولو وقتت الخ: اور اگر دونوں گواہوں نے اپنے اپنے بیان پر تاریخ بھی بیان کی ہو تو آخری تاریخ والے کی گواہی زیادہ قابل قبول ہوگی کیونکہ دو شرطوں میں سے جو آخری شرط ہوئی ہے وہی اولیٰ ہوتی ہے۔

توضیح :- اگر مضاربت پر مال کا دعویٰ کرنے والے نے رب المال سے کہا کہ تم نے مجھے یہ مال قرض کے طور پر دیا تھا مگر رب المال نے کہا کہ نہیں بلکہ میں نے یہ مال بضاعت یا امانت یا مضاربت کے لئے تم کو دیا تھا، اگر رب المال نے دعویٰ کیا کہ میں نے اس مال سے ایک مخصوص قسم کے کاروبار کرنے کو کہا تھا، لیکن مضارب اس کا انکار کرتا ہو۔ اگر رب المال نے دعویٰ کیا کہ میں نے کپڑے کے کاروبار کے لئے رقم دی تھی، جبکہ مضارب نے کہا کہ تم نے غلہ کے کاروبار کے لئے دی تھی، اگر دونوں ہی نے اپنے اپنے دعویٰ پر گواہ بھی پیش کر دیئے، اگر دونوں جانب کے گواہوں نے گواہی کے ساتھ معاملہ کی تاریخ بھی متعین کر دی ہو، تو اختلاف کس طرح رفع کیا جائے، مسائل کی تفصیل، دلیل۔

☆☆☆

﴿کتاب الودیعة﴾

قال: الودیعة امانة فی ید المودع اذا هلکت لم یضمنها لقوله علیه السلام (لیس علی المستعیر غیر المُغل ضمان ولا علی المستودَع غیر المُغِل ضمان) ولان بالناس حاجة الی الاستیداع فلو ضمّناه یمتنع الناس عن قبول الودائع فیتعطل مصالحهم. قال: وللمودَع ان یحفظها بنفسه وبمَن فی عیاله لان الظاهر انه یلتزم حفظ مال غیره علی الوجه الذی یحفظ مالَ نفسه ولانه لایجد بداً من الدفع الی عیاله لانه لا یمکنه ملازمة بیته ولا استصحاب الودیعة فی خروجه فکان المالك راضیا به.

کتاب ودیعت کا بیان

ترجمہ :۔ قال: الودیعة الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ودیعت کا مال مستودع یعنی امانت لینے والے کے پاس ایک امانت ہوتی ہے، اس طرح سے کہ اگر وہ ضائع ہو جائے تو اس کو اپنے پاس رکھنے والا اس کا ضامن نہیں ہوتا ہے ۔ کیونکہ حدیث میں روایت ہے کہ عاریت پر لینے والا جب کہ وہ خیانت کرنے والا نہ ہو تو اس پر کوئی ضمان نہیں ہے اور امانت کو اپنے پاس رکھنے والا مستودع جو کہ خائن نہ ہو اس پر بھی ضمانت نہیں ہے اس کی روایت دار قطنی نے کی ہے، اور اسی جیسی روایت ابن ماجہ نے بھی کی ہے البتہ یہ دونوں ہی ضعیف ہیں اور اس دلیل سے بھی ضمانت لازم نہیں آتی ہے کہ لوگوں کو دوسرے کے پاس امانت رکھنے کی ضرورت پڑتی رہتی ہے، اب اگر ہم اسے مستودع کو اس کا ضامن اور ذمہ دار ٹھہرادیں تو لوگ دوسرے کی امانتوں کو اپنے پاس رکھنے سے انکار کریں گے اور ان کی ضرورتیں اور ان کے کاروبار سب بند ہو جائیں گے (ف۔ حالانکہ اس کے بند ہونے سے لوگوں میں تنگی اور سخت پریشانی کی بات ہو گی جسے شریعت نے دور کر دیا ہے اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ امانت میں ضمانت نہیں ہے)۔

قال: ولا المودع الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ایسی امانت رکھنے والے کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ وہ خود اپنی ذات سے اس مال کی حفاظت کرے یا ایسے شخص کے ذریعہ حفاظت کروائے جو اس کے اعمال اور اس کی نگہداشت میں ہے یعنی ایسا شخص جو اس کے ساتھ سکونت رکھتا ہو کیونکہ بظاہر اس نے غیر کے مال کی حفاظت کو اپنے اوپر اسی طرح لازم کیا ہے جس طرح اپنے ذاتی مال کی حفاظت کرتا ہے (یعنی اپنے مال کو بھی پوری حفاظت سے رکھنے کے لئے اپنے گھر والوں کے پاس رکھ دیتا ہے اسی لئے غیر کی امانت میں بھی یہ بات جائز ہو گی) دوسری دلیل یہ ہے کہ آدمی کو مال کی حفاظت کے لئے اپنے گھر والوں کی حفاظت میں رہنے کے بغیر کوئی چارہ بھی نہیں ہے کیونکہ کسی کے لئے یہ بات ممکن نہیں کہ اس قسم کے مال کو ہر وقت اپنے خاص کمرے میں رکھتا پھرے اسی طرح ہر وقت باہر جانے میں امانت کو ساتھ لے کر چلنا اور رکھنا ممکن نہیں ہے اس لئے مال کا مالک بھی گویا ایسی ہی حفاظت پر راضی بھی ہے ۔ف خلاصہ یہ ہوا کہ مال کے مالک کو یہ بات اچھی طرح معلوم ہوتی ہے کہ میں جس کے پاس امانت رکھ رہا ہوں اس کے لئے یہ بات ناممکن ہے کہ وہ ہر وقت اپنی ذات سے اس مال کی حفاظت کرے ، اس بات کے جاننے کے باوجود

جب اس نے کسی کے پاس امانت رکھی تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ اس بات پر راضی ہو چکا ہے کہ اپنے گھر والوں کے ذریعہ سے جس طرح اپنے مالوں کی حفاظت کرتا ہے اس طرح میرے مال کی بھی حفاظت کرے اسی بناء پر اگر اپنے گھر والوں کی حفاظت میں بھی امانت کا مال ضائع ہو جائے تو وہ امانت رکھنے والا ضامن نہ ہوگا، کیونکہ اپنے طور پر اس نے اس مال کی حفاظت میں کچھ بھی کوتاہی نہیں کی ہے)۔

توضیح۔: کتاب ودیعت کا بیان ۔ودیعت، مودع، مستودع، مستودع المستودع، تعدی کی تعریف، حکم رکن ودیعت، ثبوت اور دلیل۔

مودع ودیعت رکھنے والے، مستودع جس کے پاس ودیعت رکھی گئی ہو، مستودع المستودع۔ مستودع نے جس کے پاس اپنی مرضی سے کسی دوسرے کی ودیعت رکھدی ہو، تعدی وہ فعل جو مستودع نے مال امانت میں ودیعت کے خلاف کیا ہو ۔ معلوم ہونا چاہئے کہ شریعت میں ودیعت کے معنی یہ ہیں ۔ غیر کو اپنے مال کی حفاظت پر مسلط کرنا ،خواہ وہ کوئی بھی مال ہو ۔بشرطیکہ وہ مال اس قابل ہو کہ اس پر قبضہ ثابت ہو سکے، اسی بناء پر بھاگے ہوئے غلام کو یا جو چیز دریا میں گر گئی ہو، جو پرندہ ہوا میں اڑ رہا ہو۔ ودیعت رکھنا صحیح نہیں ہے ۔ودیعت کا رکن ایجاب وقبول ہے ۔ خواہ صراحۃً ہو یا دلالۃً ہو ،چنانچہ اگر کسی کے پاس کسی نے ایک کپڑا رکھ دیا اور منہ سے کچھ نہ کہا پھر وہ دونوں ہی چلے گئے اور وہ کپڑا ضائع ہو گیا تو وہ شخص اس کا ضامن ہوگا۔ اسی طرح رکھنا غیر ارادی بھی ہوتا ہے ۔ چنانچہ :اگر کسی کا ایک کپڑا ہوا نے اڑا کر دوسرے کے گھر میں ڈال دیا اب اگر وہ اس کی حفاظت نہ کرے گا تو ضامن ہو جائے گا ،اسی طرح اگر مال والے نے کہا کہ میں اپنا یہ کپڑا کہاں رکھوں اور دوسرے نے کہا کہ وہاں رکھ دو پھر وہ کپڑا وہاں سے چوری ہو گیا تو ضامن ہوگا۔ ع۔

فان حفظها بغيرهم او اودعها غيرهم ضمن، لان المالك رضي بيده لا بيد غيره والايدي تختلف في الامانة، ولان الشيء لا يتضمن مثله كالوكيل لا يوكّل غيره والوضع في حرز غيره ايداع الا اذا استأجر الحرز فيكون حافظا بحرز نفسه. قال: الا ان يقع في داره حريق فيُسلمها الى جاره او يكون في سفينة فخاف الغرق فيلقيها الى سفينة اخرى، لانه تعين طريقا للحفظ في هذه الحالة فيرتضيه المالك، ولا يصدق على ذلك الا ببينة لانه يدعي ضرورة مسقطة للضمان بعد تحقق السبب فصار كما اذا ادعى الاذن في الايداع. قال: فان طلبها صاحبها فمنعها وهو يقدر على تسليمها ضمنها، لانه متعد بالمنع وهذا لانه لما طالبه لم يكن راضيا بامساكه بعده فيضمنها بحبسه عنه.

ترجمہ۔: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مستودع نے اپنے گھر والوں کے علاوہ امانت کو دوسرے کی حفاظت میں یا دوسروں کے پاس رکھ دیا ہو تو وہ ضامن ہو جائے گا (ف۔ یعنی اگر اس طرح رکھنے کے بعد وہ مال ضائع ہو جائے تو امانت رکھنے والا ضامن ہوگا)

لان المالك الخ: کیونکہ مال امانت کا مالک تو اس بات پر راضی اور مطمئن تھا کہ یہ امانت اسی کے قبضے میں رہے گی دوسرے کے قبضے میں نہیں جائے گی۔ (ف اس لئے اس کو دوسرے کی حفاظت میں دینا مال کے مالک کی رضامندی کے بغیر ہوا،اب اگر یہ کہا جائے کہ ہاتھ جیسے اس کے خود اپنے ہیں اسی طرح دوسرے کا بھی تو ہاتھ ہوتا ہے یعنی کوئی ہو ہاتھ تو سب کے برابر ہیں اسی طرح حفاظت بھی ہر ایک کی برابر ہوگی ،اس میں فرق نہیں ہونا چاہئے،اس کا جواب یہ ہے کہ ایسی بات نہیں ہے بلکہ لوگوں کی حفاظت کے طریقے میں بہت فرق ہے)۔والایدی الخ اور امانت میں ہاتھ مختلف ہوتے ہیں اور اس وجہ سے بھی کہ ایک چیز اپنی ہی جیسی چیز کے سامنے ضامن نہیں ہوتی ہے (ف۔ یعنی کچھ لوگ تو امانت کی حفاظت میں بڑے ذمہ دار، نگہبان اور قوی ہوتے ہیں جب کہ کچھ دوسرے خیانت کر دیتے ہیں اس بناء پر امانت رکھنے کے معاملے میں لوگوں کے ہاتھوں میں فرق ہوتا ہے،دوسری

بات یہ ہے کہ امانت رکھنے والے کو دوسرے شخص کے پاس امانت رکھنے کا اختیار نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ مالک نے اس کو ودیعت دی ہے اور ودیعت اپنے ہی جیسے حفاظت میں لوگوں کے سامنے ذمہ دار نہیں ہوتی ہے بلکہ اپنے سے کمتر کے سامنے ذمہ دار ہوتی ہے)۔

کالوکیل الخ: جیسے وکیل کو یہ اختیار نہیں ہوتا کہ دوسرے کو وکیل بنادے۔(ف۔ یعنی جیسے مضارب کو یہ اختیار نہیں ہے کہ راس المال کسی دوسرے کو مضاربت پر دے دے۔ البتہ مضاربت سے کمتر معاملات یعنی بضاعت وغیرہ کے لئے دینے کا اختیار ہوتا ہے۔ اسی طرح امانت رکھنے والے یعنی مستودع کو یہ اختیار نہیں ہوتا کہ کسی دوسرے کو امانت رکھنے کو دے۔ اگر یہاں یہ سوال کیا جائے کہ وہ ودیعت یعنی امانت نہیں رکھے بلکہ دوسرے کے حفاظتی مکان یا محفوظ جگہ میں رکھ دے تو کیا حکم ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ) والوضع الخ۔ یعنی دوسری محفوظ جگہ میں رکھنا بھی امانت رکھنا ہوتا ہے (ف۔ اسی لئے جب دوسرے کی محفوظ جگہ میں اپنا مال امانتاً رکھ دیا تو گویا اسی کو امانت رکھنے کے لئے دے دیا پس جس طرح دوسرے کو صراحتاً امانت دینے سے ایک امین ضامن ہوتا ہے اسی طرح وہ امین دوسرے کی زمین میں خود سے رکھ دینے سے بھی ضامن ہوگا)۔

الا اذا الخ البتہ اگر دوسرے کے اس محفوظ مکان کو اس نے کرائے پر لے لیا ہو۔(ف۔ تو اس میں رکھنے سے دوسرے کے پاس امانت رکھنا نہیں پایا جائے گا) بلکہ اپنی حفاظت میں رکھنے والا ہوگا (ف کیونکہ اپنی حفاظت کی جگہ خواہ ذاتی ہو یا کرائے پر ہو حکماً برابر ہے، لہٰذا اگر کرائے کے مکان سے امانت ضائع ہو جائے تو وہ شخص اس کا ضامن نہیں ہوگا۔ پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ اپنے گھر والوں کے سوا دوسرے شخص کی حفاظت میں دینا اس وقت جائز نہیں ہے جب اپنے ارادے اور اختیار سے کسی خاص ضرورت اور مجبوری کے بغیر ہو تو ایسی صورت میں ضامن ہوگا)۔ قال الا ان الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مگر اس صورت میں جب کہ انتہائی مجبوری ہو مثلاً: اس کے اپنے گھر میں آگ لگ گئی اور اس کے جلنے کے ڈر سے اس نے اپنے امانت کے مال کو پڑوسی کے حوالے کر دیا ہو یا وہ امانت کا مال لے کر کشتی میں سوار تھا اور ایک وقت میں اسے کشتی میں ڈوب جانے کا خطرہ ہوا اور امانت کی حفاظت کے لئے اسے دوسری کشتی میں پھینک دیا(ف۔ تو ایسی صورت میں وہ ضامن نہ ہوگا)۔

لانہ تعین الخ کیونکہ ایسی مجبوری کی حالت میں حفاظت کا صرف یہی ایک طریقہ رہ گیا تھا لہٰذا اس کا مالک بھی اس بات پر راضی ہوگا۔(ف یعنی لامحالہ مالک کو اس بات پر راضی ہو جانا مان لیا جائے گا۔ پھر اگر امانت لینے والے نے کہا کہ میں نے اس مجبوری کی بناء پر یہ کام کیا تھا پھر بھی وہ امانت ضائع ہو گئی لیکن مال کے مالک نے اس سے انکار کیا تو مالک کا قول ظاہر ہے اور امانت پر لینے والے کا قول خلاف ظاہر ہے) ولا یصدق الخ اور امانت پر لینے والے کا قول قبول نہیں کیا جائے مگر گواہی کے ساتھ (ف۔ یعنی جب کہ وہ اپنے دعوئی پر گواہ پیش کر دے) لانہ یدعی الخ کیونکہ وہ امانت پر لینے والا شخص ضمانت کا سبب پائے جانے کے بعد ایسی ضرورت کا دعوئی کرتا ہے جو ضمانت کو ختم کر دینے والی ہے۔(ف۔ یعنی امانت پر لینے والے کی طرف سے کسی دوسرے کو امانت پر دینا پایا گیا اور ایسے عمل سے ضمان لازم آجاتی ہے اس کے بعد وہ دعوئی کرتا ہے کہ میں نے مجبوری کی حالت میں یہ امانت دوسرے کو دی تھی لہٰذا ضمان نہیں ہونی چاہئے اسی لئے اس پر گواہ پیش کرنا ضروری ہوگا)۔ اور اس کی مثال ایسی ہو جائے گی جیسے: امانت پر لینے والے نے ایسی صورت میں دعوئی کیا کہ مال کے مالک نے دوسرے کے پاس بھی امانت رکھنے کی اجازت دی تھی۔(ف۔ تو اس کا اس طرح کہنا کسی گواہی کے بغیر قبول نہ ہوگا کیونکہ جب اس نے غیر کو دینے کا اقرار کر لیا تو اس پر ضمان لازم آگیا اور وہ اس کو ختم کرنے کے لئے اپنے دعوئی کو گواہی کے ساتھ ثابت کرنے پر مجبور ہوگا)۔

قال فان طلبھا الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مال کے مالک نے اس امانت رکھنے والے سے اپنی امانت واپس لینے کا مطالبہ کیا لیکن اس نے اس کے دینے کی طاقت رکھنے کے باوجود دینے سے انکار کر دیا تو وہ اس کا ضامن ہوگا کیونکہ یہ امانت رکھنے والا ہر وقت نہ دینے اور روکنے کی وجہ سے زیادتی کرنے والا ہوا یعنی حد سے بڑھ جانے والا ہوا جو کہ ظلم ہے اس کا مطلب یہ ہوا کہ جب

مالک نے اپنی امانت کا اس سے مطالبہ کیا تو گویا آئندہ اس کے پاس امانت رکھنے پر راضی نہیں رہا، لہٰذا آئندہ روکنے سے اس کا ضامن ہو جائے گا۔

توضیح:۔ اگر مستودع نے مال امانت کو اپنے گھر والوں کے علاوہ دوسرے کے پاس رکھ دیا۔ کن صورتوں میں مال امانت کو دوسروں کے پاس بھی رکھ دینا صحیح ہوتا ہے، اگر مودع اور مستودع کے درمیان دوسرے کے پاس رکھنے کی صورت میں اجازت دینے میں اختلاف ہو گیا، اگر مودع نے اپنی امانت کی واپسی کا مطالبہ کیا مگر مستودع نے دینے سے انکار کر دیا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل۔

قال: وان خلطها المودَع بماله حتى لا يتميز ضمنها ثم لا سبيل للمودع عليها عند ابى حنيفةؒ وقالا اذا خلطها بجنسها شركه ان شاء مثل ان يخلط الدراهم البيض بالبيض والسود بالسود والحنطة بالحنطة والشعير بالشعير، لهما انه لا يمكنه الوصول الى عين حقه صورة وامكنه معنىً بالقسمة معه فكان استهلاكا من وجه دون وجه، فيميل الى ايهما شاء، وله انه استهلاك من كل وجه لانه فعل يتعذر معه الوصول الى عين حقه ولا معتبر بالقسمة لانها من موجبات الشركة فلا تصلح موجبة لها، ولو أبرأ الخالط لا سبيل له على المخلوط عند ابى حنيفةؒ لانه لا حق له الا فى الدين، وقد سقط وعندهما بالابراء يسقط خيرة الضمان، فيتعين الشركة فى المخلوط، وخلط الخلّ بالزيت وكل مائع بغير جنسه يوجب انقطاع حق المالك الى الضمان وهذا بالاجماع لانه استهلاك صورة، وكذا معنى لتعذر القسمة باعتبار اختلاف الجنس، ومن هذا القبيل خلط الحنطة بالشعير فى الصحيح لان احدهما لا يخلو عن حبات الآخر، فتعذر التميز والقسمة ولو خلط المائع بجنسه فعند ابى حنيفةؒ ينقطع حق المالك الى الضمان لما ذكرنا، وعند ابى يوسفؒ يجعل الاقل تبعا للاكثر اعتبارا للغالب اجزاء، وعند محمد شركه بكل حال لان الجنس لا يغلب الجنس عنده على مامر فى الرضاع، ونظيره خلط الدراهم بمثلها اذابةً لانه يصير مائعا بالاذابة.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مستودع نے ودیعت کے مال کو اپنے مال میں اس طرح ملا دیا کہ دونوں میں تمیز نہ ہو سکے تو ضامن ہو گا، یعنی اس کا تاوان ادا کرے گا اس کے، یعنی تاوان ادا کرنے کے بعد امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ودیعت رکھنے والے شخص کو اپنی ودیعت کا اصل مال واپس لینے کا کوئی حق نہیں ہو گا، لیکن صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مال ودیعت کو اسی کی جنس میں ملا دیا گیا ہو تو مال کے مالک کو یعنی مودع کو دو باتوں میں سے ایک کا اختیار ہو گا کہ اگر وہ چاہے تو اپنے مال کا تاوان لے لے یا اگر چاہے اس ملے ہوئے مال میں شریک ہو جائے مثلاً: سفید درھموں کو سفید درھموں میں یا سیاہ درھموں کو سیاہ درہموں میں یا گیہوں کو گیہوں میں یا جو کو جو میں ملا دیا تھا۔ (ف۔ تو اس طرح سے ایک ہی جنس میں ملا پایا گیا لہٰذا اس میں مال کے مالک کو اس بات کا اختیار ہو گا کہ وہ اس میں شریک ہو جائے اسی بناء پر اگر امانت کے گیہوں اور رکھنے والے گیہوں دونوں برابر ہوں تو دونوں برابر کے شریک ہو جائیں گے یا اگر وہ چاہے تو وہ مستودع یعنی امانت لینے والے سے تاوان وصول کر لے لیکن تاوان لے لینے کے بعد وہ کل مال اسی مستودع کا ہو جائے گا)۔ لهما انه الخ . صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ جو صورت بیان کی گئی اس میں اس مال کے مالک یعنی مودع کو تو اپنا اصل مال ملنا ممکن نہیں رہا لیکن اس کی صورت یہ ممکن ہو سکتی ہے کہ اس کے یعنی مستودع کے ساتھ تقسیم کر لے اس کے بعد اس مال امانت کی حالت یہ ہو گی کہ وہ ایک اعتبار سے ضائع کر دیا گیا ہے لیکن دوسرے اعتبار سے ضائع نہیں ہوا بلکہ

موجود ہے اس لئے ان دونوں صورتوں میں سے جسے چاہے اختیار کرلے۔ولہ انہ استھلاك الخ: امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مال کو ملادینے کا مطلب ضمانت کے مال کو پورے طور پر غائب کردینا ہے کیونکہ مال کو ملادینا ایک ایسا فعل ہے جس کی وجہ سے مودع کو اپنا اصل مال ملنا محال ہے پھر اس کی تقسیم کا کوئی اعتبار نہیں کیونکہ تقسیم تو شرکت کے احکام میں سے ہے اس لئے یہ اس لائق نہیں ہوگا کہ اس میں شرکت پائی جائے (ف۔ یعنی) شرکت ہونے کے بعد بھی یہ حکم ہوتا ہے کہ مال کو تقسیم کیا جائے لیکن تقسیم ایسی چیز نہیں ہے جس کی وجہ سے شرکت بھی لازم ہو جائے۔

(ولو ابراء الخالط الخ) اس جگہ ان تینوں اماموں یعنی امام اعظمؒ اور صاحبینؒ کے اختلاف کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اگر مودع نے امانت کے ملادینے والے کو بری الذمہ کردیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس ملائے ہوئے مال کے تقسیم کی اب کوئی صورت نہیں ہے، کیونکہ امام اعظمؒ کے نزدیک اس مودع کو صرف تاوان لینے کا اختیار تھا، جو کہ مستودع کے ذمہ لازم ہوا تھا جو معاف اور بری کردینے کی وجہ سے ختم ہوگیا ہے۔ لیکن صاحبینؒ کے نزدیک بری کرنے سے تاوان کا اختیار جاتا رہا اور اب اس مخلوط مال میں شرکت کرنا لازم ہوگیا۔ وخلط الخل بالزیت الخ: اور اگر تل کا تیل کسی نے امانت رکھا تھا جسے زیتون کے تیل میں ملادیا گیا اسی طرح ہر سیال اور پتلی چیز کو کسی دوسرے جنس میں ملادیا گیا ہو تو بالاتفاق اس سے مالک کا حق ختم ہو کر اس پر تاوان لازم ہو جاتا ہے کیونکہ دوسرے سے ملادینے کے بعد جس طرح اس کی صورت ختم ہو جاتی ہے اسی طرح اس کے معنی بھی ختم ہو جاتے ہیں کیونکہ جنس کے مختلف ہو جانے کی وجہ سے اب اس کی تقسیم ممکن نہیں رہی (ف لہٰذا اب صرف ایک صورت یعنی تاوان لینا ہی باقی رہ گئی)۔

ومن ھذا القبیل الخ: اسی طرح اسی قسم میں گیہوں کو جو سے ملادینا بھی ہے اور یہی صحیح قول ہے کیونکہ گیہوں اور جو میں سے ہر ایک میں دوسرے کے دانے ملے ہوتے ہیں لہٰذا اصل امانت کو غیر امانت سے علیحدہ کرنا ممکن نہیں ہے اور تقسیم بھی ممکن نہیں ہے، (ف۔ لہٰذا بالاتفاق اصل مالک کا حق ختم ہو جائے گا اور اس کے عوض تاوان لازم آئے گا کیونکہ اگر خالص جو یا خالص گیہوں بطور امانت ہو تو بھی ان کی تقسیم ممکن نہیں ہے۔ حالانکہ جو میں گیہوں کے دانے ملے ہوتے ہیں اسی طرح گیہوں میں جو کے دانے ملے ہوتے ہیں اس طرح اصل امانت کو دوسرے سے علیحدہ کرنا ممکن بھی نہیں ہے پھر دو جنس ہونے کی وجہ سے تقسیم بھی ممکن نہیں ہے اس لئے یقینی طور پر تاوان لازم ہوگا یعنی جیسی اس کی امانت ہوگی اسی قسم کا تاوان لے گا)۔

ولو خلط المائع الخ: اور اگر پتلی چیز کو اسی کے جنس میں ملادیا مثلاً امانت میں زیتون کا تیل تھا اسے زیتون ہی کے تیل سے ملادیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مالک کا حق ختم ہو کر دوسرے پر تاوان لازم آجائے گا کیونکہ اس طرح ہر اعتبار سے اصل امانت کو گم کردینا ہوتا ہے لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کم کو زیادہ کے تابع کریں گے یعنی جس کا مال کم ہوگا وہ دوسرے کے مال کے تابع کردیا جائے گا اس لئے کہ اکثر اجزاء کا اعتبار کیا جاتا ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک مودع ہر حال میں امانت لینے والے کا شریک ہوگا کیونکہ امام محمدؒ کے نزدیک ایک جنس اپنی ہی جنس پر غالب نہیں ہوتی جیسا کہ کتاب الرضاع میں گزر چکا ہے، (ف۔ یعنی اگر دو عورتوں کا دودھ ملا کر ایک بچے کو پلایا گیا تو اس بچے کی دونوں عورتوں سے رضاعت ثابت ہو جاتی ہے اور وہاں اس بات کا اعتبار نہیں کیا جاتا کہ جس کا دودھ زیادہ ہو اسی سے رضاعت ثابت ہو کیونکہ دونوں ایک ہی جنس ہے اور ہم جنس ہونے میں غالب یعنی اکثر کا اعتبار نہیں ہوتا ہے۔

اسی طرح امانت رکھی ہوئی کسی پتلی اور سیال چیز کو اسی کی جنس میں ملادیا جائے تو اس کا اعتبار نہیں کیا جاتا کہ کس کی مقدار زیادہ ہے بلکہ ہر حال میں کم ہو یا زیادہ شرکت ہو جائے گی، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جس کی مقدار غالب ہے وہی اس تمام کو اپنے قبضے میں لے لے مثلاً: امانت کی مقدار زیادہ ہو تو اس ملے ہوئے مال کو وہ مودع یعنی امانت پر دینے والا اپنے پاس رکھ لے اور مستودع یعنی امانت لینے والے کو اس کا تاوان دے دے، اسی طرح اگر مستودع کا مال زیادہ ہو تو سارا مال خود رکھ لے اور مودع کو

تاوان دے دے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہر حال میں تاوان ہے۔ ونظیرہ الخ: اس کی مثال یہ ہے کہ امانت کے درھموں کو اپنے درھموں کے ساتھ ملا کر پگھلادیا تو بھی ان تینوں ائمہ کے نزدیک ایسا ہی اختلاف ہے جیسا کہ امانت میں رکھی ہوئی پتلی چیز کو اپنی ہی جنس میں ملادینے میں اختلاف ہے کیونکہ درھم کو پگھلادینے سے درھم بھی پتلی اور بہنے والی چیز ہو گئی (ف۔ یہاں سارے مسائل اس صورت میں ہیں جب کہ مستودع یعنی امانت لینے والے نے قصداً ملایا ہو)۔

توضیح:۔ اگر مستودع نے مال امانت کو اپنے مال میں اس طرح ملادیا کہ دونوں میں تمیز ممکن نہ رہی، اگر مودع نے مستودع کو اس کے مال کو اپنے مال میں ملادینے پر تاوان سے بری کردیا ہو، تل کے تیل کو امانت رکھنے کے بعد مستودع نے اسے زیتون کے تیل میں ملادیا، اگر پتلی اور مائع کو اسی کی جنس میں ملادیا، تمام مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل۔

قال: وان اختلطت بماله من غير فعله فهو شريك لصاحبها، كما اذا انشق الكيسان فاختلطا لانه لا يضمنها لعدم الصنع فيشتركان وهذا بالاتفاق. قال: فان انفق المودَع بعضها ثم رد مثله فخلطه بالباقي ضمن الجميع لانه خلط مال غيره بماله فيكون استهلاكا على الوجه الذي تقدم. قال: واذا تعدى المودَع في الوديعة بان كانت دابة فركبها او ثوبا فلبسه او عبدا فاستخدمه او اودعها عند غيره ثم ازال التعدي فردها الى يده زال الضمان، وقال الشافعي لا يبرأ عن الضمان لان عقد الوديعة ارتفع حين صار ضامنا للمنافاة فلا يبرأ الا بالرد على المالك، ولنا ان الامر باق لاطلاقه وارتفاع حكم العقد ضرورة ثبوت نقيضه فاذا ارتفع عاد حكم العقد كما اذا استاجره للحفظ شهرا فترك الحفظ في بعضه ثم حفظ في الباقي فحصل الرد الى نائب المالك.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مستودع (امانت کو لینے والے) کے اپنے کسی ذاتی فعل اور قصد یا ارادہ کے بغیر اس کا اپنا مال کسی طرح سے مال امانت میں مل جل گیا تو وہ مالک امانت میں شریک ہوگا جیسے: کہ ودیعت کی تھیلی کے درہم اور امانت لینے والے مستودع کے مال کی تھیلی دونوں ہی کسی طرح پھٹ کر سارے درہم ایک دوسرے میں مل گئے تو یہ مستودع اس وقت ضامن نہ ہوگا، کیونکہ اس کی طرف سے کوئی حرکت نہیں پائی گئی ہے بلکہ مودع اور مستودع دونوں ہی ملے جلے درہموں میں شریک ہوں گے۔ تمام ائمہ کرام کا اس پر اتفاق ہے۔

قال: فان انفق الخ اور یہ بھی قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مودع نے امانت کے مال میں سے کچھ خرچ کر ڈالا۔ پھر اسی جیسے کچھ اس میں ملا دیئے اور سارا مال ملا جلا ہو گیا تو اب وہ سارے مال کا ضامن ہوگا کیونکہ اس وقت اس نے دوسرے کے مال کو اپنے مال سے ملادیا ہے، اس بناء پر یہ سمجھا جائے گا کہ اس نے قصداً ضائع کیا ہے تفصیل کی بناء جو پہلے گذر چکی ہے، یعنی اس طرح ودیعت کو قصداً ہلاک کرنا لازم آیا ہے۔ (ف۔ اور اگر مستودع نے اس ودیعت کے مال میں سے کچھ مال خرچ کرنے کے لئے نکالا پھر خرچ کئے بغیر بقیہ مال میں اسے ملادیا تو اب وہ ضامن نہ ہوگا (ع) اور یہ معلوم ہونا چاہئے کہ اگر اس مستودع نے ودیعت کے مال کو نکال کر اپنے کام میں خرچ کر دیا تب وہ ضامن ہو جائے گا۔

قال: واذا تعدیٰ الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مستودع نے مال امانت میں حق امانت کے خلاف کوئی کام کیا مثلاً: اس نے اپنے کسی گھوڑے کو امانت رکھا اور پھر اس سے سواری کا کام لیا یا کوئی کپڑا امانت رکھا پھر اس کو پہن لیا یا کوئی غلام امانت رکھا اور اس سے خدمت لی یا اس مستودع نے دوسرے کی امانت کی چیز کسی اجنبی کے پاس امانت کے طور پر رکھ دی پھر جو کچھ امانت کے خلاف کام کیا تھا اس نے اس کام کے اثر کو ختم کر دیا اور وہ مال کو پہلے کی طرح امانت میں لے آیا تو اب اس پر کسی قسم کا کوئی ضمان لازم نہیں آئے گا، یعنی ضمانت ساقط ہو جائے گی اس لئے کہ اگر امانت میں کچھ خیانت کی پھر خیانت کو ختم کر کے حسب دستور اس

کو اپنی امانت میں رکھ لیا تو اس مال پر خیانت کرنے کی وجہ سے جو یہ ضامن بنا تھا وہ ضمانت اب ختم ہو جائے گی، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ ایسا شخص ضمانت سے بری نہ ہوگا کیونکہ جس وقت وہ ضامن بن گیا تھا اسی وقت اس سے امانت کا معاملہ ختم ہو گیا تھا کیونکہ یہ شخص بیک وقت ضامن اور امین نہیں ہو سکتا ہے۔

لہٰذا ایسا شخص ضمانت سے اسی صورت میں بری ہوگا جب کہ مال ودیعت اس کے مالک کو واپس کردے یعنی ایک مرتبہ واپس کردینے کے بعد اگر پھر ودیعت لے لے تب ودیعت ہو سکتی ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ودیعت کا حکم ابھی بھی باقی ہے کیونکہ حفاظت کرنے کا حکم مطلق تھا اس طرح سے کہ مخالفت سے پہلے ہو یا مخالفت کے بعد ہو اور اب مخالفت کی وجہ سے امانت کے حکم کا ختم ہو جانا اس مجبوری سے تھا کہ اس کے برعکس یعنی ضامن ہونا ثابت ہو گیا تھا اور جب وہ مجبوری اور نقیض دور ہو گئی تو پہلا حکم یعنی امانت کا حکم لوٹ آئے گا اس کی صورت ایسی ہوگی جیسے کسی شخص کو کسی نے اپنے پاس ایک مہینے تک محافظ بنا کر نوکر رکھا لیکن اس شخص نے اس مہینے میں کچھ دن حفاظت کا کام چھوڑ دیا پھر چند دنوں کے بعد حفاظت کرنے لگا تو یہ بھی حفاظت ہی شمار ہوتی ہے اس طرح مالک کے نائب کے پاس واپس کرنا پایا گیا۔ (ف یعنی مستودع یا امانت لینے والا خود مال ودیعت کے مالک کا نائب ہے اس لئے اس کے پاس واپس کردینے کا مطلب ہی مالک کے پاس واپس کر دینا ہے۔ حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ جب امین نے مخالفت کی تو وہ ضامن بن گیا اور ضامن بن جانے کی وجہ سے وہ امین باقی نہیں رہا بلکہ صرف ضامن رہا پھر اس کی ضمانت اسی صورت میں ختم ہو گی جب کہ وہ امانت کا مال اس کے اصل مالک یا مالک کے نائب کو واپس کردے اور چونکہ یہاں امین خود ودیعت کے مالک کا نائب بھی ہے پس جب اس نے مخالفت ختم کر کے حفاظت کے خیال سے مال امانت یعنی کپڑا وغیرہ اپنے پاس رکھ لیا تو گویا اس نے مالک کے نائب کے پاس واپس کر دیا لہٰذا وہ امین بن جائے گا کیونکہ اس امانت کے مالک نے اس کو حفاظت کا جو حکم دیا تھا وہ مخصوص وقت کے لئے نہیں تھا بلکہ ہر وقت کے لئے تھا)۔

توضیح:۔ اگر مستودع کے پاس مال امانت اس کے اپنے ارادہ اور اختیار کے بغیر وہ اس کے ذاتی مال سے مل جل جائے، اگر مستودع نے مال امانت میں سے کچھ خرچ کر لینے کے بعد اسی جیسا اتنا ہی مال اس میں ملا دیا پھر سارا مال امانت بالکل مل گیا، اگر مستودع نے مال امانت کی حفاظت میں خیانت سے کام لیا بعد میں اس خیانت کے آثار کو ختم کر کے پورے طور پر اس کی حفاظت کرنے لگا، تفصیل مسائل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل

قال: فان طلبها صاحبها فجحدها ضمنها لانه لما طالبه بالرد فقد عزله عن الحفظ فبعد ذلك هو بالامساك غاصب مانع منه فيضمنها فان عاد الى الاعتراف لم يبرأ عن الضمان لارتفاع العقد اذ المطالبة بالرد رفع من جهته والجحود فسخ من جهة المودَع كجحود الوكيل الوكالة وجحود احد المتعاقدين البيعَ فتم الرفع او لان المودع يتفرد بعزل نفسه بمحضر من المستودع كالوكيل يملك عزل نفسه بحضرة الموكل واذا ارتفع لا يعود الا بالتجديد فلم يوجد الرد الى نائب المالك بخلاف الخلاف ثم العود الى الوفاق ولو جحدها عند غير صاحبها لا يضمنها عند ابى يوسفؒ، خلافا لزفرؒ لان الجحود عند غيره من باب الحفظ، لان فيه قطع طمع الطامعين، ولانه لا يملك عزل نفسه بغير محضر منه او طلبه فبقى الامر بخلاف ما اذا كان بحضرته.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مالک نے مستودع سے اپنی امانت طلب کی اور اس نے دینے سے صاف انکار کر دیا یعنی یہ کہہ دیا کہ میرے پاس کسی کی کوئی ودیعت نہیں ہے تو یہ مستودع اس کا ضامن ہوگا۔ (ف یعنی اگر اس انکار کے بعد وہ امانت ضائع

ہو جائے تو اس شخص یعنی مستودع پر اس امانت کا تاوان ادا کرنا لازم ہوگا لیکن شرط یہ ہے کہ بعد میں خود اس نے اقرار کر لیا ہو کہ میرے پاس امانت تھی مگر مطالبہ کے بعد وہ امانت ضائع ہو گئی یا گواہوں سے اس کا ہونا ثابت ہو جائے تب بھی وہ تاوان ادا کرے گا۔ م۔ کیونکہ جب مالک نے اس سے اپنی امانت کی واپسی کا مطالبہ کیا تو گویا اس کو اپنی امانت کی حفاظت کا جو اسے ذمہ دار بنایا تھا اس سے اس کو معزول کر دیا اس کے بعد مال کو روک کر رکھنے میں امانت کا وہ غاصب اور دینے سے انکار کرنے والا ہوگا اس بناء پر وہ ودیعت کا ضامن ہو گیا اس کے بعد اگر اس نے اقرار کر لیا تو جب تک اس کے حوالے نہ کر دے وہ ضمانت سے بری نہ ہوگا خواہ اس لئے کہ ودیعت کا معاملہ ختم ہو چکا ہے کیونکہ مالک کی طرف سے واپسی کا مطالبہ کرنا بھی اس عقد کو ختم کرنا ہوا اور اس مستودع کی طرف سے بھی اس کا انکار کرنا فسخ کرنا ہوا جیسے: کسی وکیل کا وکالت سے انکار کرنا وکالت کو فسخ کرنا ہوتا ہے، بائع یا مشتری کا بیع سے انکار کرنا بیع کو ختم کرنا ہوتا ہے، اسی طرح اس مستودع کا انکار کرنا بھی عقد ودیعت کو ختم کرنا ہوا پس عقد ودیعت کو ختم کرنا دونوں طرف سے پایا گیا یا اس دلیل سے کہ ودیعت میں مستودع کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ مودع کی واقفیت میں جب چاہے اپنے آپ کو معزول کر دے جیسے: کہ وکیل کو مؤکل کی موجودگی میں اپنے آپ کو معزول کرنے کا اختیار ہوتا ہے اور جب ایک مرتبہ عقد ودیعت ختم ہو جائے تو از سر نو معاہدہ کئے بغیر نہیں لوٹے گا (ف اسکے بعد اگر اس نے امانت کا اقرار بھی کر لیا جب بھی امین نہ ہوگا۔ م) کیونکہ مالک کے مال کو حوالہ کرنا نہیں پایا گیا۔

(ف کیونکہ ودیعت کے ختم کر دینے کے بعد اب وہ نائب باقی نہیں رہا۔ م) بخلاف گزشتہ مسئلہ کے جہاں امانت رکھنے والے نے ایک مرتبہ مخالفت کی بعد میں موافقت بھی کر لی۔ (ف مثلاً کسی کا کپڑا حفاظت کے لئے رکھا تھا کہ جب تک وہ رکھنے والا اسے محفوظ رکھے گا تب تک موافقت ہوگی لیکن جب اسکو پہن لے یا کچھ اور تصرف کر لے جسکا حفاظت سے تعلق نہیں ہے تو یہ مخالفت ہوگی۔ لیکن مالک نے ابھی تک عقدِ ودیعت کو ختم نہیں کیا اور نہ ہی امانت رکھنے والے (مستودع) نے فسخ کیا۔ یہاں تک یہ مستودع ابھی تک اسکا نائب ہے اس لئے اگر وہ مخالفت ختم کر کے موافقت کر لے تو حسب دستور وہ امین اور مستودع ہو جائے گا۔ اور یہاں انکار کرنے کی وجہ سے فسخ ہو کر وہ امین باقی نہیں رہا یہاں تک کہ اقرار کر لینے سے بھی وہ امین نہیں ہو جائے گا)۔

ولو جحدها الخ: اور اگر مستودع نے مالک کے سوا کسی دوسرے کے سامنے انکار کیا ہو تو امام زفرؒ کے نزدیک وہ ضامن ہو جائے گا، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ضامن نہ ہوگا۔ اور امام ابو حنیفہؒ و امام محمدؒ کا بھی یہی قول ہے کیونکہ مالک کے علاوہ دوسرے کے سامنے انکار کرنا بھی حفاظت کرنے کا ایک طریقہ ہے کیونکہ اس انکار میں اس امانت کو لے لینے کی خواہش ختم ہو جاتی ہے۔ اسی لئے مالک کی موجودگی کے بغیر یا اسکے چاہنے کے بغیر وہ مستودع یا امین خود کو معزول نہیں کر سکتا ہے کیونکہ وہ ابھی تک مستودع باقی رہے گا، بخلاف اسکے اگر مالک کے سامنے انکار کر دے تو معاملہ فسخ ہو جائے گا۔

توضیح:۔ اگر مالک نے اپنے مستودع سے اپنی امانت واپس مانگی، مگر اس نے دینے سے صاف انکار کر دیا، اگر مستودع نے اپنے مودع (مالک امانت) کے علاوہ کسی دوسرے کے سامنے انکار کیا ہو، مسائل کی تفصیل، اختلاف ائمہ کرام، دلائل۔

قال: وللمودَع ان يسافر بالوديعة وان كان لها حِمل ومؤنة عند ابى حنيفةؒ وقالا ليس له ذلك اذا كان لها حمل ومؤنة وقال الشافعيؒ ليس له ذلك في الوجهين، لابى حنيفةؒ اطلاق الامر والمفازة محل للحفظ اذا كان الطريق آمنا، ولهذا يملكه الاب والوصي في مال الصبي، ولهما انه يلزمه مؤنة الرد فيما له حمل ومؤنة، فالظاهر انه لا يرضى به فيقيد به، والشافعيؒ يقيده بالحفظ المتعارف وهو الحفظ في الامصار وصار كالاستحفاظ باجر، قلنا مؤنة الرد يلزمه في ملكه ضرورة امتثال امره فلا يبالي به، والمعتاد كونهم في المصر، لا حفظهم، ومَن

يكون في المفازة يحفظ ماله فيها بخلاف الاسعحفاظ باجر لانه عقد معاوضة فيقتضي التسليم في مكان العقد، واذا نهاه المودع ان يخرج بالوديعة فخرج بها ضمن، لان التقييد مفيد اذ الحفظ في المصر ابلغ فكان صحيحا.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ امین کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ مال امانت کو لیکر سفر کرے اگرچہ امانت ایسی چیز ہو جس کو لے جانے کے لئے سواری اور خرچ کی ضرورت پڑتی ہو اور دقت ہوتی ہو۔(ف۔ خواہ تین دن کا سفر ہو یا زیادہ کا ہو۔ع) یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔ صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ جب امانت ایسی چیز ہو جسکو ساتھ لے جانے میں سواری کی ضرورت ہو اور تکلیف ہوتی ہو تو ایسی امانت کو سفر میں ساتھ لے جانے کا اختیار نہیں ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اسکو دونوں صورتوں میں سے کسی میں بھی یہ اختیار نہیں ہے۔(ف۔ یعنی خواہ وہ چیز ایسی ہو جسکو لے جانے کے لئے سواری کی ضرورت ہو جیسے گیہوں وغیرہ یا سواری کی ضرورت نہ ہو جیسے مشک اور کافور وغیرہ تو دونوں صورتوں میں اس شخص کو ایسی امانت اپنے ساتھ سفر میں لے جانے کا اختیار نہیں ہے۔)۔

لابي حنيفة الخ: امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے حفاظت کا مطلقاً حکم دیا ہے یعنی کسی جگہ کو مخصوص نہیں کیا ہے، راستہ اور میدان بھی اگر محفوظ ہو تو وہ بھی حفاظت کی جگہ ہے اسی بناء پر چھوٹے بچے کا مال لیکر باپ کو یا وصی کو سفر کرنے کا اختیار حاصل ہوتا ہے،(ف۔ حالانکہ چھوٹے بچے کے مال میں باپ کو یا وصی کو اسی قسم کے تصرف کا اختیار ہے جو اسکے حق میں بہتر ہو یا اس میں کسی قسم کے نقصان کا خطرہ نہ ہو۔ اس بناء پر اگر سفر کے راستے میں خطرہ ہوتا تو باپ کو یا وصی کو بھی سفر میں لے جانے کا اختیار نہ ہوگا اور جب راستہ میں حفاظت ممکن ہے تو ایک امین کو بھی اپنے ساتھ امانت لے جانے کا اختیار ہے)۔

ولهما انه الخ: اور صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ مالک کے ذمے واپسی کا خرچ لازمی ہوگا اس صورت میں جب کہ امانت ایسی چیز ہو جس کے لانے اور لے جانے کے لئے سواری اور خرچ کی ضرورت پڑتی ہے اور ظاہر یہ ہے کہ مالک اس بات پر راضی نہیں ہوگا اور وہ حفاظت مطلقاً نہیں ہے بلکہ اس میں ایک خاص قید کا اعتبار کیا گیا ہے،(ف۔ یعنی اس طور پر حفاظت کرے کہ مالک کے ذمہ اس کی واپسی کا خرچ لازم نہ آئے۔ معلوم ہونا چاہئے کہ اصل میں واپسی کا خرچ شرعاً مالک کے ذمہ لازم ہے اگرچہ وہ مستودع اپنی مہربانی اور شرافت کی بنیاد پر خرچ کا مطالبہ نہ کرے یا بغیر خرچ کے واپس لے آئے)۔ والشافعیؒ، ودیعت میں مطلقاً حفاظت کا حکم نہیں دیتے بلکہ ایسی حفاظت سے مقید کر دیتے ہیں جس کا رواج ہو اور وہ شہروں میں حفاظت ہے۔(ف۔ یعنی رکھنے والے کی مراد یہ ہوتی ہے کہ جس طرح لوگوں میں اپنے مال کی حفاظت کا دستور ہے کہ وہ شہر میں حفاظت کرتے ہیں اسی طرح یہ بھی حفاظت کرے۔م) اس کی مثال ایسی ہو گئی جیسے کسی کو ملازم بنا کر حفاظت کے لئے رکھا ہو۔

(ف۔ لہذا وہ مستودع اس مال کو لے کر نہ سفر میں جائے گا اور نہ وہ ضامن ہوگا، حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ صاحبینؒ تو سواری اور سفر خرچ والی چیز نہ لے جانے کی یہ دلیل دیتے ہیں کہ اس طرح مالک پر واپسی کا خرچ بڑھتا ہے لہٰذا اس کی اجازت میں یہ چیز شامل نہیں ہے۔م) اور ہم اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ اس کی ملکیت میں اس خرچ کی ضرورت اس وجہ سے لازم آئی کہ اس کی حفاظت کی فرمانبرداری کی گئی ہے۔ لہٰذا خرچ بڑھنے کی کوئی پرواہ نہیں ہوگی۔(ف۔ امام شافعیؒ حفاظت کے یہی معنی لیتے ہیں کہ حفاظت ایسی ہو جس کا شہر میں رواج اور دستور ہو اس لئے اس مستودع کو مال شہر ہی میں حفاظت کے لئے رکھنے کا حکم ہے لیکن ہم اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ عموماً طریقہ تو یہی ہے کہ مودع اور مستودع دونوں ہی شہر میں رہتے ہیں لیکن عام دستور میں حفاظت کے لئے شہر میں رہنا ہی حفاظت کے لئے ضروری نہیں ہے اسی لئے جو شخص جنگل میں رہتا ہو یا جنگل میں موجود ہو وہ جنگل ہی میں اپنے مال کی حفاظت کرتا ہے لہٰذا یہ حفاظت حکم میں داخل ہے اس کے برخلاف اجرت کے ساتھ حفاظت پر کسی کو مامور کرنے کا تعلق اس قسم سے نہیں ہے کیونکہ وہ تو عقد معاوضہ ہو جاتا ہے لہٰذا جہاں معاملہ ہوگا وہیں سپرد کرنا ہوگا۔

واذانهاه الخ: اور اگر مودع نے مستودع کومال امانت باہر لے جانے سے منع کر دیا اس کے باوجود باہر لے گیا تو وہ خود اس کا ذمہ دار ہو گا کیونکہ حفاظت میں باہر نہ لے جانے کی قید لگانا مفید ہے کیونکہ شہر کے اندر کی حفاظت اچھی اور پوری حفاظت ہے، اس لئے مودع کا باہر نہ لے جانے کی قید لگانا صحیح ہے۔ (ف۔ اس کے برخلاف اگر وہ یہ قید لگائے کہ تم میری امانت کی حفاظت کے لئے اس صندوق کو اختیار نہ کرو یعنی اس میں نہ رکھو تو یہ بے فائدہ قید ہے جیسا کہ فتویٰ میں ہے۔

توضیح:۔ کیا مستودع مال امانت کو سفر میں جاتے وقت اپنے ساتھ لے جاسکتا ہے، سفر قریب کا ہو یا دور کا، اور مال ایسا ہو کہ اس کے نقل و حمل کیلئے سواری اور خرچ کی ضرورت ہوتی ہو یا نہ ہوتی ہو، اگر اس نے سفر میں ساتھ لے جانے کی صراحۃً ممانعت کر دی ہو، بالخصوص صندوق میں رکھنے کیلئے تاکید کی یا منع کیا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلیل۔

قال: واذا اودع رجلان عند رجل وديعة فحضر احدهما يطلب نصيبه لم يدفع اليه نصيبه حتى يحضر الآخر عند ابى حنيفةؒ، وقالا يدفع اليه نصيبه، وفى الجامع الصغير ثلاثة استودعوا رجلا الفا فغاب اثنان فليس للحاضر ان يأخذ نصيبه عنده، وقالا له ذلك، والخلاف فى المكيل والموزون، وهو المراد بالمذكور فى المختصر، لهما انه طالبه بدفع نصيبه فيؤمر بالدفع اليه، كما فى الدين المشترك وهذا لا يطالبه بتسليم ما سلّم اليه وهو النصف ولهذا كان له ان يأخذه فكذا يؤمر هو بالدفع اليه ولابى حنيفةؒ انه طالبه بدفع نصيب الغائب لانه يطالبه بالمفرز وحقه فى المشاع والمفرز المعين يشتمل على الحقين ولا يتميز حقه الا بالقسمة وليس للمودع ولاية القسمة ولهذا لا يقع دفعه قسمة بالاجماع بخلاف الدين المشترك لانه يطالبه بتسليم حقه، لان الديون تقتضى بامثالها، وقوله له ان ياخذه قلنا ليس من ضرورته ان يجبر المودَع على الدفع كما اذا كانت له الف درهم وديعة عند انسان وعليه الف لغيره فلغريمه ان يأخذه اذا ظفر به وليس للمودع ان يدفعه اليه.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دو شخصوں نے ایک شخص کے پاس جا کر کوئی چیز امانت رکھی پھر ان دونوں میں سے ایک نے وہاں حاضر ہو کر اس میں سے اپنے حصے کا مطالبہ کیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جب تک کہ وہ دوسرا شخص بھی حاضر نہ ہو اس کو اس کا حصہ نہیں دیا جائے گا اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اس کو اس کا حصہ دے دیا جائے گا۔ جامع صغیر میں ہے کہ تین شخص مل کر ایک شخص کے پاس ہزار درہم کی تھیلی لے کر آئے اور اس کے پاس امانت کے طور پر رکھ دی پھر ان میں کے دو افراد غائب ہو گئے تو اس مسئلے میں ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ شخص جو موجود ہے اس کو یہ اختیار نہیں ہو گا کہ وہ اپنا حصہ مانگ لے لیکن صاحبینؒ کے نزدیک یہ حکم ہے کہ اس کو حصہ دے دیا جائے گا، یہ اختلاف ایسی امانت کے بارے میں ہے جو کیلی یا وزنی ہو یعنی جو تول کر یا ناپ کر دی جاتی ہو اور ابھی جو مسئلہ بیان کیا گیا اس کی بھی یہی مراد ہے۔ صاحبینؒ کے نزدیک دلیل یہ ہے کہ اس مودع نے اس مستودع سے صرف اپنا حصہ دینے کو کہا ہے لہٰذا قاضی کی طرف سے اسے یہ حکم دیا جائے گا کہ اس کو اس کا حصہ دے دیا جائے۔ جیسا: کہ مشترک قرضہ میں ہوتا ہے یعنی مثلاً: دو شخصوں نے اپنے مشترک غلام کو فروخت کیا پھر ان میں سے جو موجود ہے اس شخص سے جو مقروض ہے اپنے حصے کا مطالبہ کر سکتا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس موجود شریک نے صرف اسی حصہ کا مطالبہ کیا ہے جو اس کے نزدیک یقینی ہے یعنی نصف حصہ، اسی لئے اس موجود شخص کو اپنا حصہ واپس لینے کا حق حاصل ہے۔ اسی طرح سے اس مستودع کو بھی کہا جائے گا کہ اس کا وہ حصہ دے دے۔

اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس شریک نے غائب کے حصہ کو دینے کا مطالبہ کیا ہے کیونکہ وہ اس حصے کا مطالبہ کرتا ہے جس کو تقسیم کیا گیا ہو

، یعنی امانت ابھی مشترک ہے، اس لئے اس کا حق ابھی اس مال امانت میں ہے جو تقسیم نہیں کیا گیا ہے جب کہ وہ ایسے حصے کا مطالبہ کرتا ہے جس کو تقسیم کر دیا گیا ہے اور ابھی تک وہ مال جو مشترک ہے جس سے حق حصہ تقسیم کیا جائے گا اس میں دونوں کا حق شامل ہے اور صرف مطالبہ کرنے والے کا حق اسی وقت ظاہر ہوگا جب کہ اسے تقسیم کر دیا جائے، حالانکہ امانت پر لینے والے یعنی مستودع کو تقسیم کا اختیار نہیں ہوتا ہے اسی بناء پر اس مستودع کا تقسیم کرنا بالاتفاق تقسیم کرنا نہیں کہلاتا ہے، برخلاف مشترک قرضہ کے اس میں قرض خواہ صرف اپنے حق کے دینے کا مطالبہ کرتا ہے کیونکہ قرضوں کی ادائیگی اصل مال سے نہیں ہوتی بلکہ اس جیسی چیز سے ہوا کرتی ہے جو اس نے پہلے لے لی ہے یعنی قرض دار پر جو قرضہ باقی ہے وہ اس مال کو نہیں دیتا ہے جو اس پر لازم ہوا تھا بلکہ اس قرضہ کے جیسا مال دیتا ہے پھر دونوں میں برابری کے ساتھ حصہ ہو جاتا ہے اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ وہ شخص جو کسی چیز کو امانت رکھنے والا ہو وہ جہاں یہ حصہ پائے لے سکتا ہے اور ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ بات صحیح اور جائز ہے مگر اس کے ساتھ یہ بات لازم نہیں ہے کہ اس مستودع کو دینے پر مجبور کیا جائے چنانچہ: ایک شخص کے ہزار درہم زید کے پاس امانت کے طور پر موجود ہوں اور اس امانت رکھنے والے پر کسی دوسرے کے ہزار درہم باقی ہوں تو اس کے قرض خواہ کو اس بات کا اختیار ہے کہ اس کا مال جہاں پائے اس سے لے لے مگر مستودع یعنی امانت لینے والے کو یہ اختیار نہیں ہے کہ امانت اس کو دے دے۔(ف۔اور اس جگہ اس مسئلہ میں گفتگو ہے کہ مستودع کو دینا جائز ہے یا نہیں)۔

توضیح:۔اگر دو شخصوں نے اکٹھے ہو کر ایک شخص کے پاس اپنی کوئی چیز امانت رکھی، بعد میں ان میں سے ایک شخص تنہا جا کر اس سے اپنا حصہ واپس مانگے، اگر دو شخصوں نے مل کر کچھ مال بطور قرض ایک شخص کو دیا، پھر کچھ دنوں بعد ان میں سے صرف ایک شخص مقروض کے پاس جا کر اپنے حصہ کا مطالبہ کرے، تفصیل مسائل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل۔

قال: وان اودع رجل عند رجلين شيئا مما يقسم لم يجز ان يدفعه احدهما الى الآخر ولكنهما يقتسمانه فيحفظ كل واحد منهما نصفه وان كان مما لا يقسم جاز ان يحفظه احدهما باذن الآخر، وهذا عند ابي حنيفةؒ وكذلك الجواب عنده في المرتهنين والوكيلين بالشراء اذا سلّم احدهما الى الآخر، وقالا لاحدهما ان يحفظ باذن الآخر في الوجهين، لهما انه رضي بامانتهما فكان لكل واحد منهما ان يسلّم الى الآخر ولا يضمنه كما في ما لا يقسم، وله انه رضي بحفظهما ولم يرض بحفظ احدهما كله، لان الفعل متى اضيف الى ما يقبل الوصفَ بالتجزي يتناول البعضَ دون الكل فوقع التسليم الى الآخر من غير رضاء المالك فيضمن الدافع ولا يضمن القابض لان مودع المودَع عنده لا يضمن، وهذا بخلاف ما لا يقسم لانه لما اودعهما ولا يمكنهما الاجتماع عليه آناء الليل والنهار وامكنهما المهاياة كان المالك راضيا بدفع الكل الى احدهما في بعض الاحوال.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے دو شخصوں کے سامنے ایک ایسی چیز امانت کے طور پر رکھی جو تقسیم کئے جانے کے قابل ہے تو ان دونوں میں سے کسی ایک کو یہ جائز نہیں ہے کہ وہ اپنے دوسرے شریک کو دے دے یعنی ایک ہی شخص کی حفاظت اور ذمہ داری میں دے دی جائے بلکہ ان دونوں پر یہ لازم ہے کہ پہلے اسے تقسیم کر لیں پھر اس میں سے ہر ایک آدھ آدھ کی حفاظت کرے، اور اگر وہ چیز ایسی ہو جو تقسیم نہ کی جا سکتی ہو تب یہ جائز ہوگا کہ کسی ایک کی اجازت سے اس پورے مال کی دوسرا شخص حفاظت کرے اور یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔(ف مثلاً ایک شخص نے کچھ گیہوں دونوں کے سامنے ملا کر رکھے اور یہ کہا کہ یہ گیہوں تم دونوں کے درمیان امانت کے طور پر ہیں تو ان دونوں کو یہ چاہئے کہ وہ پہلے اس کو نصف نصف تقسیم کر لیں بعد میں اس کی حفاظت کریں۔ یہ ایک ایسی امانت تھی جو تقسیم کے قابل تھی، اور ایسی امانت جو تقسیم کے قابل نہ ہو وہ مثلاً: ایک غلام ہے کہ اگر

ایک غلام دو آدمیوں کے درمیان امانت کے طور پر رکھا گیا تو (چونکہ) یہ غلام تقسیم کے لائق نہیں ہے اس لئے ان دونوں میں سے کوئی ایک دوسرے کی اجازت سے اس کی حفاظت کرے۔)۔

وكذالك الجواب الخ: یہی حکم امام اعظمؒ کے نزدیک دو مرتہنوں اور خرید کے دو دو کیلوں کے بارے میں ہے جب کہ دونوں میں سے ایک دوسرے کے ذمہ لگادے۔ (ف۔ رہن کی مثال یہ ہے کہ زید نے دو شخصوں کے درمیان ایسی چیز رہن رکھی جو تقسیم کے قابل ہے پھر ان دونوں میں سے ایک نے یہ چیز دوسرے کے حوالے کردی تو امام اعظمؒ کے نزدیک وہ اس حصہ کا ضامن ہوگا اور خریداری کے وکیل کی مثال یہ ہے کہ زید نے ایک چیز کی خریداری کے لئے دو آدمیوں کو وکیل بنایا اور دونوں کے درمیان ایک ایسا مال رکھا جو تقسیم کے قابل تھا لیکن ایک وکیل نے کل مال دوسرے کی حفاظت میں دے دیا اور وہ ضائع ہو گیا تو وہ آدھے حصے کا ضامن ہوگا۔ع)۔

وقالا لاحد هما الخ: اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ وہ امانت تقسیم کے لائق ہو یانہ ہو دونوں کو اس بات کا اختیار ہے کہ وہ دوسرے شخص کی اجازت سے اس مال کی حفاظت کرے ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ امانت رکھنے والا جب اس بات پر راضی تھا کہ دونوں اس کی حفاظت کریں اور امانت رکھیں اس لئے ان دونوں میں سے ہر ایک امانت میں لینے والے، یعنی مستودع کو یہ اختیار ہوا کہ دوسرے کے حوالے کردے اور جس طرح ناقابل تقسیم مال میں ضامن نہیں ہوتا ہے اسی طرح قابل تقسیم مال میں بھی ضامن نہ ہوگا۔ (ف۔ یعنی جو چیز تقسیم کے لائق نہ ہو اس کو اگر اپنے ساتھی کے حوالے کردے تو وہ بالاتفاق ضامن نہیں ہوتا ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ صاحبینؒ نے تقسیم کے لائق مال کو ناقابل تقسیم مال پر قیاس کیا ہے اور اس قیاس کرنے کی بنیاد اور علتِ جامعہ یہ ہے کہ مودع نے ان دونوں شخصوں کی امانت داری پر اعتماد کیا ہے اس لئے اس بات پر دلالت پائی گئی کہ وہ ہر ایک کے حوالے کرنے پر راضی ہے۔ع)۔

وله انه رضي الخ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مال کا مالک یعنی مودع دونوں کی حفاظت میں امانت رکھنے پر راضی ہوا ہے اور وہ اس بات پر راضی نہیں ہوا ہے کہ دونوں میں سے ایک ہی شخص پوری امانت کی حفاظت کرے کیونکہ حفاظت کرنے کا کام جب کسی ایسی چیز کی طرف منسوب ہو جو قابل تقسیم ہو وہ اس کے حصے کو شامل ہوگا اور کل کو شامل نہ ہوگا اس لئے اپنے حصے کو بھی دوسرے کے حوالے کر دینا مالک کی رضامندی کے بغیر ہوگا لہٰذا حوالہ کرنے والا ضامن ہوگا لیکن قبضے میں لینے والا ضامن نہ ہوگا کیونکہ مستودع اپنی طرف سے جس کسی کے پاس امانت رکھ دے تو وہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ضامن نہ ہوگا۔ (ف۔ یہ قاعدہ صرف اس صورت کے لئے ہے جس میں حفاظت کرنے کا تعلق ایسے مال کی طرف ہو جو تقسیم کے قابل ہو۔)۔

وهذابخلاف الخ اور یہ حکم ایسی امانت کے برخلاف ہے جو قابل تقسیم نہ ہو کیونکہ اس میں ہر شخص کو مال دوسرے کے حوالے کر دینا جائز ہے اور حفاظت صرف ایک حصے تک مقید نہیں رہے گی کیونکہ جب اس نے دو آدمیوں کے درمیان امانت رکھی ہے اور یہ معلوم ہے کہ چوبیس گھنٹے یا دن اور رات میں ہر وقت ان دونوں کو جمع رہنا ممکن ہی نہیں ہے البتہ یہ بات ممکن ہے کہ ایک ایک کر کے یا باری باری دونوں اس کی حفاظت کریں تو اس بات پر دلیل ہے کہ مالک اس چیز پر راضی ہو گیا کہ بعض حالتوں میں ہر ایک مستودع کل امانت کو دوسرے کے حوالے کردے۔

توضیح:۔ اگر ایک شخص نے اپنی ایک چیز دو آدمیوں کو امانت رکھنے کے لئے دی جو قابل تقسیم ہو یانہ ہو، اگر دو مرتہنوں یا کسی چیز کی خریداری کے دو دو کیلوں میں سے ایک نے اپنی ذمہ داری اپنے شریک کے سپرد کردی، کسی ایسی چیز کے بارے میں جو قابل تقسیم تھی، یانہ تھی، یا کوئی ایسی چیز جو قابل تقسیم ہو یانہ ہو دو آدمیوں کے درمیان امانت کے طور پر

رکھدی، پھر ان میں سے ایک نے دوسرے کے حوالہ اسے کردیا، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل۔

واذا قال صاحب الوديعة المودَع لا تسلمها الى زوجتك فسلّمها اليها لا يضمن وفي الجامع الصغير اذا نهاه ان يدفعها الى احد من عياله فدفعها الى من لابد منه لا يضمن كما اذا كانت الوديعة دابة فنهاه عن الدفع الى غلامه وكما اذا كانت شيئا يحفظ على يد النساء فنهاه عن الدفع الى امراته وهو محمل الاول لا يمكن اقامة العمل مع مراعاة هذا الشرط، وان كان مفيدا فيلغوا وان كان له منه بد ضمن لان الشرط مفيد فان من العيال من لا يؤتمن على المال، وقد امكن العمل به مع مراعاة هذا الشرط فاعتبر وان قال احفظها في هذا البيت فحفظها في بيت آخر من الدار لم يضمن لان الشرط غير مفيد فان البيتين في دار واحدة لا يتفاوتان في الحرز، وان حفظها في دار اخرى ضمن، لان الدارين تتفاوتان في الحرز فكان مفيدا فيصح التقييد ولو كان التفاوت بين البيتين ظاهرا بان كانت الدار التي فيها البيتان عظيمة والبيت الذي نهاه عن الحفظ فيه عورة ظاهرة صح الشرط.

ترجمہ:۔ اگر مال کے مالک یعنی مودع نے مستودع سے کہا کہ تم یہ امانت اپنی بیوی کے حوالے نہ کرنا لیکن اس نے وہ امانت اپنی بیوی کے حوالے کردی تو وہ ضامن نہ ہوگا۔ جامع صغیر میں بیان کیا گیا ہے کہ اگر مودع نے مال امانت رکھتے ہوئے دوسرے شخص کو یہ کہہ دیا کہ اس کو اپنے گھر والوں میں سے کسی کی امانت میں نہ دینا اس کے باوجود اس نے ایسے شخص کو دے دی جس کو دیئے بغیر چارہ نہیں ہے یعنی اس نے حفاظت کے لئے اس مال کو ایسے شخص کے حوالے کردیا جس کو دینے پر مجبور ہے تو وہ ضامن نہ ہوگا مثلاً: کوئی گھوڑا یا ایسا جانور ہے جو سواری کے لائق تھا اس کے متعلق اس کے مالک مودع نے یہ کہہ دیا تھا کہ اسے اپنے غلام کو نہ دینا۔ (حالانکہ وہ اس بات پر مجبور تھا کہ اس کے دانے اور پانی کے لئے غلام ہی کے حوالے کرے۔) یا مثلاً امانت ایسی چیز تھی جو عورتوں کے ہاتھ میں محفوظ رکھی جاتی ہے اور اس مودع نے اس سے یہ کہہ دیا کہ اسے اپنی بیوی کو نہ دینا، (حالانکہ اس کی حفاظت کے لئے وہ اپنی بیوی کو دینے پر مجبور ہے۔)۔

اس طرح جامع صغیر سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر ان کے حوالے کرنا ضروری ہو تب مستودع ضامن نہ ہوگا اسی لئے متن کی عبارت بھی اسی پر محمول کی جائیگی کہ یعنی اگر بیوی کی حفاظت میں دینا ضروری ہو تو اس کو سپرد کرنے سے اس کا شوہر ضامن نہ ہوگا کیونکہ اگرچہ مودع نے اس بات کی شرط کی تھی اس کے باوجود چونکہ مستودع از خود اس مال کی حفاظت نہیں کرسکتا ہے لہٰذا یہ شرط اگرچہ مودع کے خیال میں ضروری اور مفید ہو پھر بھی لغو ہو جائیگی، البتہ اگر مستودع کے لئے اس بات کی گنجائش ہو کہ جس شخص کو دینے سے مودع نے منع کردیا ہے اس کو دیئے بغیر حفاظت کرسکے تب اس کے پاس دینے سے یہ مستودع ضامن ہو جائے گا کیونکہ یہ شرط ایسی ہے جو کہ مودع کے لئے مفید ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ آدمی کے اپنے لوگوں میں کچھ ایسے بھی افراد ہوتے ہیں کہ جن کے پاس حفاظت کے لئے مال امانۃً دینے میں اعتماد نہیں ہوپاتا جب کہ مستودع کے لئے اس مفید شرط کی موجودگی میں اس امانت کی حفاظت کرنا ممکن ہو تو شرط کا اعتبار کیا جائیگا۔ (ف۔ اس طرح مسئلے کا حاصل یہ ہوا کہ اگر مودع نے مستودع کو اپنی امانت بیوی یا گھر کے غلام وغیرہ کے سپرد کرنے سے منع کردیا ہو اس کے باوجود مستودع نے امانت ایسے لوگوں کے حوالہ کردی تو اس وقت یہ دیکھنا چاہئے کہ ان کو دیئے بغیر امانت کی حفاظت ممکن نہ ہو تو دینے سے وہ شخص ضامن نہ ہوگا اور اگر اس کے بغیر بھی حفاظت ممکن تھی تب ضامن ہو جائے گا۔)۔

وان قال احفظها الخ: اور اگر مودع نے مستودع سے کہا کہ تم میری اس امانت کی حفاظت اس کمرے میں رکھ کر کرو لیکن

مستودع نے اسی گھر کے کسی دوسرے کمرے میں رکھ کر اس کی حفاظت کی تب بھی اس امانت کے ضائع ہونے سے وہ مستودع ضامن نہ ہوگا کیونکہ مودع کے لیے کسی مخصوص کمرے کو حفاظت کے لئے معین کرنے کی شرط مفید نہیں ہے کیونکہ ایک ہی گھر کے دو کمروں میں کسی ایک میں حفاظت کے اعتبار سے فرق نہیں ہوتا ہے۔ (لیکن یہ حکم استحسان کے طور پر ہے کیونکہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ ضامن ہو جائے کیونکہ ایک ہی گھر کے دو کمروں میں حفاظت کے خیال سے کبھی فرق ہو سکتا ہے مثلاً ایک کی دیوار گلی کی طرف ہے اور وہ کنارہ میں ہے جس کی وجہ سے چور کے لئے نقب ڈال کر کمرے میں داخل ہونا اور اس سے مال لے کر نکل جانا آسان ہوتا ہے جب کہ دوسرا کمرہ گھر کے بیچ میں ہونے کی وجہ سے کسی چور کے لئے اس میں داخل ہونا آسان نہیں ہوتا اس بناء پر اس میں حفاظت زیادہ ہو سکتی ہے اسی لئے ایسی مفید شرط کی مخالفت کرنے سے مستودع کو ضامن ہونا چاہئے پھر بھی استحساناً وہ ضامن نہ ہوگا چونکہ ایسے فرق کا اعتبار نہیں ہوتا جیسا کہ یوں کہا ہو کہ اس کمرے کے اس کونے پر مال کی حفاظت کر دیا اس صندوق میں رکھو تو یہ شرطیں مفید نہیں ہوتی ہیں۔

اور میں (مترجم) یہ کہتا ہوں کہ اس جگہ اسی قیاس پر عمل کرنا زیادہ بہتر ہے واللہ اعلم، کیونکہ ہمارے علاقوں میں مکانات لمبے چوڑے ہوتے ہیں اسی لئے شرط مفید ہوگی جیسا کہ اس کا بیان آتا ہے۔ وان حفظها في دار الخ: اور اگر اس صورت میں مستودع نے اس گھر کے علاوہ دوسرے گھر کے کمرے میں اس کی حفاظت کی تو وہاں سے ضائع ہو جانے کی صورت میں یہ شخص ضامن ہو جائے گا کیونکہ حفاظت کے معاملے میں دو گھروں کے درمیان فرق ہوتا ہے اس لئے مودع کی لگائی ہوئی شرط مفید ہوگی اور امانت میں اس کی قید لگانا بھی صحیح ہے اور اگر ایک ہی گھر کے دو کمرے ایسے ہوں جن کے دو کمروں کے درمیان حفاظت کے لحاظ سے فرق واضح ہو مثلاً: وہ گھر جس میں دونوں کمرے ہیں بہت بڑا ہو اس مودع نے جس کمرے میں اپنا مال رکھنے سے منع کیا ہے ظاہری طور پر خرابی ہو مثلاً: اس کے دروازے اور کھڑکی بند نہ ہوتی ہو تو اس کے عیب کا ہونا ظاہر ہے اسی لئے شرط لگانا بھی صحیح ہوگا۔

(ف جیسا کہ بندہ (مترجم) نے پہلے ہی بیان کر دیا ہے، اب یہ بات کہ اگر اس مستودع نے امانت کے مال کو اپنے مودع کی اجازت کے بغیر اپنے خاص گھر والوں کے علاوہ یعنی جن کے حوالے کرنے پر مالک مکان مجبور ہوتا ہے اپنی طرف سے انکے علاوہ کسی اور کے پاس اس مال کو امانۃً رکھ دیا اور وہ مال اس جگہ سے ضائع ہو گیا تو اس مستودع کا اس مال کا ضامن ہونا ظاہر ہے، اور اب اس مستودع نے جس شخص کے پاس مال امانۃً رکھا ہے جو مستودع المستودع ہوا تو کیا وہ بھی ضامن ہو سکتا ہے یا نہیں، یعنی اس ودیعت کے مالک کو کیا اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ اس سے ضمان لے لے یا نہیں ہوتا ہے تو اس مسئلے میں ائمہ کا اختلاف ہے، چنانچہ امام اعظمؒ کے نزدیک وہ ضامن نہ ہوگا لیکن صاحبینؒ کے نزدیک ضامن ہوگا۔ یہی بات آگے بیان کی جارہی ہے۔

توضیح:۔ اگر مالک نے اپنے مستودع سے کہا کہ تم میرے اس مال کو حفاظت کے لئے اپنی بیوی یا اپنے گھر کے افراد میں سے کسی کو یا فلاں شخص کو نہ دینا، یا اپنے گھر کے فلاں کمرہ میں رکھو اور فلاں کمرہ میں نہ رکھو، یا فلاں صندوق میں رکھو یا فلاں صندوق میں نہ رکھو۔ لیکن اس مستودع نے ان شرطوں کے خلاف کیا پھر وہ ضائع ہو گیا، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل۔

قال: ومن اودع رجلا وديعة فاودعها آخر فهلكت فله ان يضمّن الاول وليس له ان يضمن الآخر وعند

(۱) اس لئے کسی شخص کے صحیح وزن کو پہچاننا ممکن نہیں ہے، اسی لئے سواروں کی تعداد کا اعتبار کیا جاتا ہے۔

ابی حنیفةؒ، وقالا له ان یضمّن ایهما شاء فان ضمّن الاول لا یرجع علی الآخر وان ضمّن الآخر رجع علی الاول، لهما انه قبض المال من ید ضمین فیضمنه کمودَع الغاصب وهذا لان المالك لم یرض بامانة غیره فیکون الاول متعدیا بالتسلیم والثانی بالقبض فیخیر بینهما غیر انه ان ضمّن الاول لم یرجع علی الثانی لانه ملکه بالضمان فظهر انه اودع ملك نفسه وان ضمّن الثانی رجع علی الاول لانه عامل له فیرجع علیه بما لحقه من العهدة، وله انه قبض المال من ید امین لانه بالدفع لا یضمن مالم یفارقه لحضور رائه فلا تعدی منهما فاذا فارقه فقد ترك الحفظ الملتزم فیضمنه بذلك واما الثانی فمستمر علی الحالة الاولی ولم یوجد منه صنع فلا یضمنه کالریح اذا القت فی حجره ثوبَ غیره۔

ترجمہ:۔امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے اپنی ایک امانت حفاظت کے لئے ایک شخص کو دی اور اس شخص نے امانت کو دوسرے کے پاس رکھ دیا پھر وہ امانت اس دوسرے مستودع کے پاس سے ضائع ہو گئی تو امانت کے مالک کو اختیار ہو گا کہ وہ اپنے پہلے مستودع سے اس کا تاوان وصول کرے لیکن اس کو یہ اختیار نہیں ہے کہ دوسرے مستودع سے اس کا تاوان وصول کرے یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔(ف۔ مثلاً: زید نے بکر کے پاس کوئی امانت رکھی پھر بکر نے اس امانت کو خالد کے پاس امانۃً رکھ دیا حالانکہ مالک نے اس کی اجازت نہیں دی تھی اسی طرح یہ خالد اس کے گھر کے خاص افراد میں بھی نہیں ہے کہ جس کو دیئے بغیر بکر کو چارہ نہیں ہے پھر وہ امانت خالد کے پاس سے ضائع ہو گئی تو بالاتفاق بکر اس کا ضامن ہو گا لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کے مالک کو صرف بکر سے ضمان لینے کا اختیار ہو گا اور وہ خالد سے ضمان نہیں لے سکتا ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک مالک کو ہی اختیار ہو گا کہ چاہے بکر سے ضمان لے یا چاہے خالد سے ضمان لے یعنی کسی سے بھی ضمان لے سکتا ہے۔اسی لئے متن کی عبارت یوں ہے۔

وقالا له الخ: صاحبینؒ نے فرمایا ہے ودیعت کے مالک کو اس بات کا اختیار ہے کہ ان دونوں میں سے جس سے چاہے تاوان وصول کرلے اب اگر اس نے پہلے مستودع سے تاوان وصول کر لیا ہے تو وہ اس تاوان کو دوسرے مستودع سے وصول نہیں کر سکتا ہے اور اگر مودعؒ نے دوسرے مستودع یعنی مستودع کے مستودعؒ سے تاوان وصول کیا تو اس دوسرے مستودع کو اس بات کا اختیار ہو گا کہ پہلے مستودع سے یہ تاوان وصول کرلے۔

لهما انه قبض الخ: صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ دوسرے مستودع نے اس مال کو ایسے شخص کے ہاتھ سے لیا ہے جو خود ضامن ہو چکا ہے لہٰذا یہ دوسرا بھی ضامن ہو گا۔ابھی ہم نے جو یہ بات کہی ہے کہ اس نے ضامن کے ہاتھ سے اپنے قبضے میں لیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ مالک تو دوسرے شخص کو امانت دینے پر راضی نہیں ہوا ہے اس لئے یہ پہلا شخص دوسرے شخص کے پاس حوالے کرنے میں زیادتی کرنے والا ہوا اور دوسرا مستودع بھی اس مال کو اپنے پاس رکھنے میں زیادتی کرنے والا ہوا اسی لئے مالک کو اس بات کا اختیار ہے کہ دونوں سے ضمانت لے سکتا ہے،البتہ اتنی بات ہے کہ اگر اس مودع نے پہلے مستودع سے تاوان لے لیا تو وہ دوسرے مستودع سے واپس نہیں لے سکتا ہے کیونکہ وہ پہلا مستودع مال کا تاوان دے دینے کے بعد اس مال کا مالک ہو گیا اب یہ بات ظاہر ہو گئی کہ پہلے مستودع نے اپنے ذاتی اور نجی مال کو اپنی مرضی سے اپنے مستودع کے پاس امانت رکھوا دیا ہے لہٰذا وہ اس مستودع سے تاوان نہیں لے سکتا ہے اور اگر اس مودع نے پہلے مستودع سے تاوان لیا تو دوسرا شخص اس تاوان کو پہلے مستودع سے وصول کرلے گا، کیونکہ دوسرے مستودع نے پہلے مستودع کے لئے کام کیا ہے اسی لئے اس پر جو کچھ بھی تاوان لازم آیا ہے اسکو پہلے مستودع سے وصول کرلے گا۔

وله انه قبض الخ: امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس دوسرے مستودع نے امانت کا مال ایک ایسے شخص کے ہاتھ سے لیا ہے جو ابھی تک اصل مالک کا امین باقی ہے کیونکہ پہلا مستودع دوسرے مستودع کو صرف دینے سے ضامن نہیں ہو جائیگا جب تک کہ اس کے حوالے کر کے وہاں سے علیحدہ نہ ہو جائے کیونکہ جب تک وہاں سے علیحدہ نہیں ہوا تب تک پہلے مستودع کی

حفاظت اور ذمہ داری باقی ہے لہٰذا اس وقت تک ان دونوں میں سے کسی کی طرف سے زیادتی نہیں پائی گئی۔ پھر جب پہلا مستودع اسے وہاں پر رکھ کر دور ہو گیا تب اس نے اس کی حفاظت ختم کر دی جس کا اس نے انتظام کیا تھا۔ اسی وجہ سے اب پہلا مستودع ضامن ہو جائے گا۔ لیکن دوسرا مستودع اپنی اصلی حالت پر باقی ہے اور اس کی طرف سے ایسا کوئی کام نہیں پایا گیا جس سے اسے متعدی کہا جا سکے، اس لئے وہ ضامن بھی نہیں ہو گا جیسے: کہ ایک شخص کی گود میں دوسرا شخص کا کپڑا ہوا میں اڑ کر گیا ہو تو صرف اسی کے گود میں آجانے سے ہی وہ ضامن نہیں ہو جاتا ہے۔

توضیح:۔ایک شخص احمد نے اپنی چیز امانت رکھنے کو زید کو دی، پھر زید نے از خود وہ چیز خالد کو امانۃً دیدی اور اس کے پاس سے وہ امانت ضائع ہو گئی تو احمد اپنی امانت کے ضائع ہو جانے پر کس سے تاوان وصول کرے گا، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل

قال: ومَن كان في يده الف فادعاها رجلان كل واحد منهما انها له اودعها اياه وابى ان يحلف لهما فالالف بينهما وعليه الف اخرى بينهما، وشرح ذلك ان دعوى كل واحد صحيحة لاحتمالها الصدق فيستحق الحلف على المنكر بالحديث ويُحلَف لكل واحد على الانفراد لتغاير الحقّين وبايهما بدأ القاضي جاز لتعذر الجمع بينهما وعدم الاولوية، ولو تشاحّا اقرع بينهما تطييبا لقلبهما ونفيا لتهمة الميل ثم ان حلف لاحدهما يحلَف للثاني فان حلف فلا شيء لهما لعدم الحجة وان نكل اعني للثاني يقضى له لوجود الحجة وان نكل للاول يحلّف للثاني ولا يقضي بالنكول بخلاف ما اذا اقرّ لاحدهما لان الاقرار حجة موجبة بنفسه فيقضى به اما النكول انما يصير حجة عند القضاء فجاز ان يؤخّره ليحلف للثاني فينكشف وجه القضاء ولو نكل للثاني ايضا يقضي بينهما نصفين على ما ذكر في الكتاب لاستوائهما في الحجة كما اذا اقاما البينة ويغرم الفا اخرى بينهما لانه اوجب الحق لكل واحد منهما ببذله او باقراره وذلك حجة في حقه وبالصرف اليهما صار قاضيا نصف حق كل واحد منهما بنصف الآخر فيغرمه.

ترجمہ:۔ جامع صغیر میں امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص کے قبضے میں ہزار درہم ہوں جن پر دو شخصوں نے دعویٰ کیا اس طرح سے کہ ان میں سے ہر ایک شخص کہتا ہے کہ ان تمام درہموں کا میں مالک ہوں، میں نے اس شخص کے پاس امانت کے طور پر رکھے تھے لیکن جس کے قبضے میں یہ مال ہے اس نے ان دونوں کے دعویٰ کے باوجود قسم کھانے سے انکار کر دیا لہٰذا یہ ہزار درہم دونوں میں مشترک ہوں گے اس کے علاوہ اس قابض پر ان دونوں کے مشترکہ طور پر ایک ہزار درہم اور بھی لازم ہوں گے۔ (ف۔ اس طرح ہر مدعی کے ایک ایک درہم ہو جائیں گے)۔

وشرح ذلك الخ: اس حکم کی شرح یہ ہے کہ ان دونوں مدعی میں سے ہر ایک کا دعویٰ صحیح ہے اور سننے کے لائق ہے کیونکہ ہر ایک کے دعویٰ میں سچائی کا احتمال ہے۔ یعنی علیحدہ علیحدہ ہر ایک میں یہ احتمال ہے کہ سچ ہو اور مدعی علیہ منکر ہو لہٰذا مشہور حدیث کے حکم کے مطابق ہر ایک مدعی کو یہ حق حاصل ہوا کہ اپنے دوسرے فریق جو مدعی علیہ اور منکر ہے اس سے قسم لے اور چونکہ ہر ایک کا حق دوسرے کے مخالف ہے لہٰذا ہر ایک کے لئے مدعی الیہ سے علیحدہ قسم لی جائے گی اور قاضی کو اختیار ہو گا کہ دونوں میں سے جس سے چاہے قسم لینا شروع کرے کیونکہ دونوں سے بیک وقت قسم لینا درست نہیں ہے اور دونوں میں سے کوئی بھی بہتر اور قابل ترجیح نہیں ہے اسی بناء پر اگر دونوں مدعیوں میں سے ہر ایک پہلے قسم کھانا چاہے تو قاضی ان دونوں کے درمیان قرعہ اندازی کروادے تاکہ وہ دونوں خوش رہیں اور قاضی کے خلاف اس بات کی تہمت نہ لگ سکے کہ وہ ان دونوں میں سے کسی ایک کی طرف مائل ہے۔ الحاصل جب مدعیوں کے پاس گواہ نہیں ہیں تو وہ مدعی علیہ سے قسم لے سکتے ہیں پھر اگر مدعی علیہ نے دونوں میں

سے ایک کے لئے قسم کھائی تو اس سے دوسرے کے لئے بھی قسم لی جائے گی اور اگر وہ دوسرے کے لئے بھی قسم کھا جائے تو دونوں مدعیوں کے لئے کچھ حصہ نہ ہوگا کیونکہ کسی بھی مدعی کے پاس اس کے دعویٰ پر کچھ بھی حجت نہیں ہے اور اگر اس نے دوسرے کے لئے قسم کھانے سے انکار کر دیا تو دوسرے کے نام فیصلہ سنا دیا جائے گا اور اگر اس نے پہلے مدعی کے لئے قسم کھانے سے انکار کیا تب فوری طور سے فیصلہ نہیں دیا جائے گا بلکہ دوسرے مدعی کے لئے قسم لی جائیگی۔

اس کے برخلاف اگر مدعی علیہ نے دونوں مدعیوں میں سے ہر ایک کے لئے اقرار کر لیا تو اس کے لئے حکم سنا دیا جائے گا کیونکہ اقرار ایسی حجت ہے جو خود ہی حکم کو واجب کرتا ہے، اس لئے اقرار کرنے کے ساتھ ہی یہ حکم بھی دے دیا جائے گا اور قسم سے انسان کا انکار کرنا ہی حکم کو واجب نہیں کرتا ہے، یعنی صرف اس جگہ انکار کر دینے سے بھی حکم ثابت نہیں ہوتا بلکہ اسی وقت انکار کرنا حجت بنتا ہے، جبکہ قاضی کی مجلس میں انکار کرے اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ پہلے فیصلے میں کچھ تاخیر کرے تاکہ دوسرے مدعی کے لئے قسم لے سکے اور قاضی کے فیصلے کا طریقہ ثابت ہو جائے، اور اگر اس نے دوسرے مدعی کے واسطے بھی قسم کھانے سے انکار کر دیا تو وہی ایک ہزار درہم نصف نصف درہم پانے کا فیصلہ سنا دیا جائے گا کیونکہ دلیل کے حساب سے دونوں ہی برابر ہیں جیسے: کہ اگر دونوں ہی گواہ پیش کر دیتے تو بھی یہی حکم ہوتا اور وہ مدعی علیہ جس کے قبضے میں ایک ہزار درہم ہیں از خود ایک ہزار درہم اور بھی دے گا تاکہ یہ بھی ان دونوں میں برابر تقسیم کر دیئے جائیں کیونکہ مدعی علیہ نے ان دونوں مدعیوں میں سے ہر ایک کے لئے نیکی کمانے اور مال کی خیرات دینے کے لئے اقرار کر لینے کا حق لازم کر لیا ہے کیونکہ خود اقرار کرنے والے کی ذات اس اقرار کی دلیل ہے اور جب اس نے وہ درہم دونوں میں تقسیم کر دیئے وہ ہر ایک کے نصف فرق کو گویا دوسرے کے نصف فرق کے بدلے ادا کرنے والا ہو گیا، لہٰذا وہ نصف فرق کا ضامن ہوگا۔

توضیح:۔ اگر ایک شخص کے پاس ہزار روپے ہیں جن کے بارے میں دو شخصوں نے اس طرح دعویٰ کیا کہ یہ تمام روپے صرف میرے ہیں، میں نے اس کے پاس انہیں امانۃً رکھے تھے، مسئلہ کی پوری تفصیل، اقوال ائمہ کرام، دلائل

ولو قضى القاضي للاول حين نكل ذكر الامام البزدويؒ في شرح الجامع الصغير انه يحلّف للثاني فاذا نكل يقضي بينهما لان القضاء للاول لا يبطل حق الثاني لانه يقدمه اما بنفسه او بالقرعة و كل ذلك لا يبطل حق الثاني وذكر الخصافؒ انه نفذ قضاؤه للاول ووضع المسألة في العبد وانما نفذ لمصادفته محل الاجتهاد لان من العلماء مَن قال يقضي للاول ولا ينتظر لكونه اقرار ادلالة ثم لا يحلف للثاني ما هذا العبد لي لان نكوله لا يفيد بعدما صار للاول، وهل يحلفه بالله ما لهذا عليك هذا العبد ولا قيمته وهو كذا وكذا ولا اقل منه قال ينبغي ان يحلفه عند محمدؒ خلافا لابي يوسفؒ بناءً على ان المودَع اذا اقر بالوديعة ودفع بالقضاء غيره يضمنه عند محمدؒ خلافا له وهذه فُريعة تلك المسألة وقد وقع فيه بعض الاطناب، والله اعلم.

ترجمہ:۔ اور جیسے ہی مدعی علیہ نے پہلے مدعی کے لئے قسم کھانے سے انکار کر دیا اسی وقت قاضی نے پہلے مدعی کے حق میں حکم دے دیا تو شیخ بزدویؒ نے جامع صغیر کی شرح میں ذکر کیا ہے کہ دوسرے مدعی کے لئے بھی قسم لی جائیگی، اب اگر اس نے دوسرے کے واسطے بھی قسم کھانے سے انکار کر دیا تو وہ ہزار درہم جن کے بارے میں قاضی نے پہلے مدعی کے حق میں فیصلہ دے دیا تھا تو وہ حکم بدل جائے گا اور یہ کہا جائے گا کہ یہ ہزار درہم دونوں کے درمیان مشترک ہے، کیونکہ پہلے مدعی کے حق میں حکم دینے کی وجہ سے دوسرے مدعی کا حق باطل نہیں کیا جاتا ہے کیونکہ پہلے مدعی کو یا تو قاضی نے اپنے اختیار سے اول بنایا تھا یا قرعہ اندازی میں اس کا نام پہلے نکلا تھا، اگر ایسا ہوتا تو دوسرے کا حق باطل ہوتا حالانکہ یہاں پر ان دونوں باتوں میں سے ایسی کوئی بات

بھی نہیں ہوئی جو دوسرے کے حق کو باطل کردے، یعنی قسم سے انکار کی وجہ سے جیسے: پہلے مدعی کے لئے موجودہ پورے ہزار درہم کا حکم دیا تھا اسی طرح قسم سے انکار کی وجہ سے دوسرے مدعی کے حق میں بھی ان پورے ہزار درہموں کا حکم دے گا اس طرح یہ پورے ہزار درہم ان دونوں مدعیوں کے درمیان مشترک ہوں گے۔

وذکر الخصاف الخ: امام خصافؒ نے اس صورت میں فرمایا ہے کہ قاضی کا حکم پہلے مدعی کے حق میں نافذ ہو جائے گا یعنی موجودہ ہزار درہم دوسرے کی شرکت کے بغیر ہی پہلے کو مل جائیں گے لیکن خصافؒ نے اس مسئلے میں درہموں کی جگہ پر غلام کا مسئلہ فرض کیا ہے یعنی دو مدعیوں نے ایک ہی غلام اپنے پاس رکھنے کا دعویٰ کیا جب مدعی علیہ نے ایک مدعی کے حق میں قسم کھانے سے انکار کیا اور قاضی نے اس مدعی کے حق میں غلام کی ملکیت کا فیصلہ سنا دیا تو قاضی کا فیصلہ فوری نافذ ہو جائے گا اور دوسرے مدعی کے واسطے قسم لینے تک انتظار نہیں کیا جائے گا کیونکہ پہلے مدعی کے قسم سے مدعی علیہ کا انکار کرنا دلالۃً اقرار کرنا ہے یعنی گویا اس نے اس بات کا اقرار کر لیا کہ یہ غلام اس مدعی کی امانت ہے لہٰذا قاضی کسی انتظار کے بغیر فوراً فیصلہ نافذ کردے گا اور اس جگہ قاضی کا حکم اس لئے نافذ ہو گیا ہے کہ اس نے ایسے موقع پر حکم دیا ہے جس میں اجتہاد ہو سکتا ہے کیونکہ یہ مسئلہ اجتہادی ہے اس لئے کہ کچھ علماء کا یہ قول ہے کہ پہلے مدعی کے لئے قاضی حکم نافذ کردے اور دوسرے مدعی کے لئے قسم لینے تک انتظار نہ کرے کیونکہ پہلے مدعی کے لئے قسم سے انکار کرنا دلالۃً اقرار ہے اور جب قاضی نے پہلے مدعی کے لئے حکم دے دیا تو پھر دوسرے مدعی کے لئے مدعی علیہ سے قاضی اس طرح کی قسم نہیں لے گا کہ یہ غلام اس مدعی کا نہیں ہے کیونکہ قسم سے انکار کرنے سے کوئی فائدہ نہ ہوگا جب کہ یہ غلام پہلے مدعی کا ہو چکا ہے۔ (ف۔ یعنی قسم کھانے میں اس بات کے کہنے کا کوئی فائدہ نہیں ہے کہ یہ غلام اس مدعی کا نہیں ہے بلکہ بالکل بے فائدہ ہے کیونکہ اگر وہ قسم کھانے سے انکار کردے تو یہ غلام دوسرے مدعی کو نہیں مل سکتا ہے کیونکہ وہ تو پہلے مدعی کا ہو چکا ہے بلکہ قسم میں اب قیمت بھی بیان کردینی چاہئے لیکن اس مسئلے میں اختلاف ہے۔ اسی بناء پر بعد میں یوں فرمایا ہے۔

وھل یحلفه باللّٰه الخ اور کیا اس سے اس طرح قسم لی جائے گی؟ کہ واللہ اس دوسرے مدعی کا تمہارے ذمہ نہ تو یہ غلام باقی ہے اور نہ ہی اس کی اتنی قیمت ہے، اور نہ اس سے بھی کم قیمت ہے تو اس کے بارے میں خصافؒ نے فرمایا ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک قسم لینی چاہئے لیکن امام ابو یوسفؒ کا قول اس کے مخالف ہے جس کی بنیاد یہ ہے کہ مستودع نے جب کسی شخص کے بارے میں ودیعت کا اقرار کر لیا حالانکہ قاضی کے حکم سے وہ ودیعت دوسرے شخص کو دے دی گئی ہے تو امام محمدؒ کے نزدیک مستودع اپنے مقرلہ، یعنی جس کے حق میں اقرار کر لیا ہے، ضامن ہوتا ہے لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ضامن نہیں ہوتا ہے، یہ ساری تفصیل ودیعت کے اپنے معاملہ کے بارے میں ہے جس کے بارے میں کچھ تفصیل اور تطویل ہوئی، واللہ تعالیٰ اعلم (ف۔ مسئلہ کی وضاحت اس طرح ہے کہ جب اس مستودع سے جو مدعی علیہ ہے دوسرے مدعی کے لئے قسم لی گئی اور اس نے قسم کھانے سے انکار کیا تو گویا اس نے یہ اقرار کیا کہ یہ غلام اس مدعی کی امانت ہے حالانکہ قاضی نے پہلے ہی مدعی علیہ کے قسم سے انکار کی وجہ سے مدعی کے حق میں فیصلہ سنا دیا ہے تو اس وقت صورت ایسی ہو گئی کہ مستودع نے دوسرے مدعی کے لئے ودیعت کا اقرار کر لیا حالانکہ قاضی کے حکم سے وہ ودیعت پہلے مدعی کو دلائی گئی ہے اسی بناء پر امام محمدؒ کے نزدیک دوسرے مدعی کے لئے مستودع ضامن ہوگا، لہٰذا اس سے اس طرح سے قسم لینی چاہئے کہ تم پر نہ تو یہ غلام باقی ہے اور نہ ہی اس کی قیمت باقی ہے تاکہ وہ قیمت کا ضامن ہو جائے۔

توضیح:۔ اگر مدعی علیہ نے پہلے مدعی کے لئے جیسے ہی قسم کھانے سے انکار کیا فوراً قاضی نے پہلے مدعی کے حق میں حکم دے دیا، تو کیا بعد میں دوسرے مدعی کے لئے بھی قسم لی جائیگی، مسئلہ میں شیخ بزدوی اور امام خصافؒ کے اقوال، تفصیل مسائل، دلائل

﴿کتاب العاریة﴾

قال: العارية جائزة لانه نوع احسان وقد استعار النبي عليه السلام دروعا من صفوان وهي تمليك المنافع بغير عوض، وكان الكرخيؒ يقول هي اباحة الانتفاع بملك الغير لانها تنعقد بلفظة الاباحة ولا يشترط فيه ضرب المدة ومع الجهالة لا يصح التمليك وكذلك يعمل فيه النهي ولا يملك الاجارة من غيره، ونحن نقول انه ينبيء عن التمليك فان العارية من العرية وهي العطية ولهذا ينعقد بلفظة التمليك والمنافع قابلة للملك كالاعيان والتمليك نوعان بعوض وبغير عوض، ثم الاعيان تقبل النوعين فكذا المنافع والجامع بينهما دفع الحاجة، ولفظة الاباحة استعيرت للتمليك كما في الاجارة فانها تنعقد بلفظة الاباحة وهي تمليك، والجهالة لا تفضي الى المنازعة لعدم اللزوم فلا تكون ضائرة ولان الملك انما يثبت بالقبض وهو الانتفاع وعند ذلك لا جهالة، والنهي منع عن التحصيل فلا يتحصل المنافع على ملكه، ولا يملك الاجارة لدفع زيادة الضرر على ما نذكره ان شاء الله تعالى.

کتاب: عاریت کا بیان۔

ترجمہ:۔وقال: العارية الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مال عاریت پر دینا جائز ہے۔(ف اور اس کا جائز ہونا معروف و مشہور ہے) کیونکہ یہ ایک قسم کا احسان ہے۔(ف کہ اس طرح دینے میں ثواب ہے اور اس کے لینے میں کوئی عیب بھی نہیں ہے۔) وقداستعار الخ کیونکہ خود حضور ﷺ نے بھی حضرت صفوانؓ سے عاریۃً زرہیں لی تھیں۔(ف چنانچہ حضرت صفوان بن امیہؓ سے روایت ہے کہ حنین کی لڑائی کے دن رسول اللہؐ نے مجھ سے، یعنی صفوان بن امیہؓ سے عاریۃً زرہیں چاہیں تو صفوانؓ نے کہا کہ جناب کیا آپؐ یہ زرہیں مجھ سے بطور غصب یعنی جبر اور زبردستی کے ساتھ لینا چاہتے ہیں تو آپؐ نے فرمایا نہیں بلکہ اس طرح کی عاریت کے ساتھ جس پر ضمان بھی لازمی ہو، یعنی میں مانگ کر لینا چاہتا ہوں اس طرح سے کہ نہ دینے کی صورت میں مجھ پر ان کا تاوان لازم ہو۔اس کی روایت ابوداؤد' احمد اور الحاکمؒ نے کی ہے،اور حضرت ابن عباسؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہؐ نے صفوانؓ بن امیہ سے غزوہ حنین کے لئے زرہیں اور دوسرے ہتھیار لئے تو صفوانؓ نے کہا کیا آپؐ مجھ سے یہ سامان اس طرح عاریۃً لینا چاہتے ہیں جو بعد میں مجھے واپس کردیا جائیگا تو آپؐ نے فرمایا کہ ہاں واپس کیا جائے گا۔ حاکم نے اس کی روایت کی ہے۔کتاب تنقیح میں لکھا ہے کہ اس حدیث میں اس بات پر دلیل ہے کہ عاریت کی دو قسمیں ہیں نمبرا ایک ایسی عاریت جس میں ضمان دینا لازم ہو دوسری وہ عاریت جس میں ضمان لازم نہ ہو اور حدیث میں یہ روایت بھی ہے کہ عاریت پر لینے والا ایسا جس نے عاریت کے مال میں کوئی خیانت نہ کی ہو اس پر کچھ بھی تاوان لازم نہیں آتا ہے۔اور عبدالرزاقؒ نے انہی صفوان کی کسی اولاد سے روایت کی ہے کہ رسول اللہؐ نے صفوانؓ سے دو قسم کی عاریتیں لی ہیں ایک وہ جس میں تاوان لازم آیا ہے اور دوسری وہ جس میں تاوان لازم نہیں آیا ہے)۔

وھی تملیك الخ: عاریت کے معنی ہیں اپنی کسی چیز کے منافع کو کسی بدلے کے بغیر غیر کو مالک بنا دینا۔ امام کرخیؒ فرماتے تھے کہ دوسرے کی ملکیت سے نفع جائز ہونے کو عاریت کہتے ہیں کیونکہ لفظ اباحت سے عاریت منعقد ہوتی ہے جیسا: کہ عاریت دینے میں کسی نے یوں کہا میں نے تمہارے لئے یہ چیز مباح کی اس لئے تم ایک مہینے کے بعد مجھے واپس کر دینا تو یہ عاریت ہوتی ہے۔ عاریت میں مدت کو بیان کرنا شرط نہیں ہے حالانکہ مدت غیر معلوم ہونے کی صورت میں مالک بنانا صحیح نہیں ہوتا ہے، لہٰذا ایسے عمل کو تملیک نہیں بلکہ اباحت کہا جائے گا۔ اور اس طرح عاریت میں انکار اور منع کرنے کا اثر پایا جاتا ہے۔ (ف یعنی اگر عاریت کا معنی منافع کے مالک بنا دینے کے ہوتے تو پھر انکار کرنا یا منع کرنا صحیح نہیں ہوتا بلکہ وہ اباحت ہے، اسی بناء پر اگر کوئی عاریت پر دینے والا اس طرح منع کر دے کہ تم آئندہ عاریت کی چیز سے کام نہ لینا یعنی فائدہ نہ اٹھانا تو یہ کہنا رکنے کے لئے مفید ہوتا ہے اور عاریت پر لینے والے کو یہ اختیار نہیں ہوتا ہے کہ ایسی چیز کو وہ خود کسی دوسرے کو کرایہ یا اجارہ پر دے دے، یعنی اگر عاریت تملیک ہوتی تو وہ دوسرے کو اجارہ پر دے سکتا تھا۔

اس سے معلوم ہوا کہ عاریت کے معنی مباح بنا دینے کے ہیں اور ہم یہ کہتے ہیں کہ لفظ عاریت تملیک یعنی مالک بنا دینے کے ہیں کیونکہ لفظ عاریت عریہ سے مشتق ہے جس کے معنی عطیہ کے ہیں اسی لئے تملیک کے لفظ سے عاریت ہو جاتی ہے اور منافع ایسی چیزیں ہوتی ہیں جو اعیان یعنی شئی معین اور اصل کی طرح ملکیت میں آنے کے قابل ہوتی ہیں پھر مالک بنا دینے کی دو صورتیں ہوتی ہیں ایک بدلے کے ساتھ دوسرے بغیر بدلے کے، پھر اصل مال یعنی عین میں دونوں قسموں کے ہونے کا احتمال ہے اور ان میں دونوں ہی طریقے صحیح بھی ہیں اسی لئے ان کے منافع بھی دونوں قسم کے قابل ہوتے ہیں یعنی کبھی کسی کو عوض کے ساتھ مالک بنانا اور کبھی کسی کو عوض کے بغیر مالک بنانا اور ضرورت پوری کرنا۔ ان دونوں صورتوں میں جامع یعنی دونوں کے جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس سے دوسرے کی ضرورت پوری ہو، اور لفظ اباحت سے عاریت مراد لینا اس بناء پر جائز ہوا کہ اباحت کو مجازاً تملیک کے معنی میں لیا ہے جیسے کہ اجارہ میں ہوتا ہے، اسی بناء پر لفظ اباحت سے اجارہ منعقد ہو جاتا ہے حالانکہ اجارہ میں منافع کا مالک بنانا ہوتا ہے اس میں مدت کے مجہول ہونے سے یا نامعلوم ہونے سے آپس میں کوئی جھگڑا نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ عاریت کوئی لازمی چیز نہیں ہے اسی لئے وقت اور مدت کے مجہول ہونے سے کوئی نقصان نہیں ہے، اور اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ ملکیت اسی وقت ثابت ہوتی ہے جب کسی چیز پر قبضہ ہو جائے قبضہ ہو جانے کی صورت یہی ہے کہ اس سے نفع حاصل کیا جا سکے اور نفع اٹھاتے وقت کوئی جہالت باقی نہیں رہتی ہے اور یہ بات کہ اس میں ممانعت مفید ہوتی ہے وہ اس لئے کہ اس سے عاریت پر لئے ہوئے مال سے نفع لینے کی ممانعت ہوئی، اس طرح اس کے مجہول ہونے سے کوئی نقصان نہیں ہوا اور منافع اس کی ملکیت میں حاصل نہیں ہوئے۔ پھر مستعیر (عاریت پر لینے والا) اس لئے اجارہ پر نہیں دے سکتا ہے کہ دینے سے اصل مالک یعنی معیر کو ضرورت سے زائد نقصان ہوتا ہے۔ چنانچہ انشاء اللہ تعالیٰ ہم اس بات کی وضاحت بعد میں کر دیں گے۔ (ف اس کے علاوہ اجارہ پر دینا ایسا عقد ہوتا ہے جو لازم ہو جاتا ہے پھر معیر نے دوسرے کو کسی سے لازمی عقد کرنے کا اسے اختیار نہیں دیا ہے اور مالک نہیں بنایا ہے، بلکہ صرف اس چیز سے نفع حاصل کرنیکا اسے مالک بنایا ہے۔

توضیح:۔ کتاب: عاریت کا بیان، عاریت کی تعریف لغوی اور شرعی ثبوت، حکم، اقوال فقہاء کرام، اصطلاحی الفاظ۔

العاریہ، الاعارۃ، عاریۃ دینا، مانگے دینا، کسی عوض کے بغیر دینا، استعارہ، عاریۃ مانگنا، معیر کسی عوض کے بغیر (مانگے) دینے والا، مستعیر، مانگنے والا، جس نے مانگا ہو، مستعار، وہ چیز جو عاریۃ دی گئی ہو اور کبھی اسی کو عاریت بھی کہہ دیتے ہیں، جیسے: کہ محاورہ میں بولا جاتا ہے کہ میری عاریت واپس کرو، اور اس کے شرعی معنی ہیں، اپنا عین مال کو مانگے کے طور پر کسی کے سپرد کرنا تاکہ وہ

شخص اس سے فوائد حاصل کرے، بشرطیکہ اصل مال دینے والے کی ملکیت ہی میں باقی رہے، اسی بناء پر اگر لینے والا اس مال کے ساتھ زیادتی یا خلاف وعدہ کوئی کام کر کے اسے نقصان پہنچادے تو وہ اس مال کا ضامن ہوگا۔

قال: وتصح بقوله اعرتك لانه صريح فيه واطعمتك هذه الارض لانه مستعمل فيه، ومنحتك لهذا الثوب وحملتك على هذه الدابة اذا لم يرد به الهبة لانهما لتمليك العين وعند عدم ارادته الهبة يحمل على تمليك المنافع تجوزا. قال: واخدمتك هذا العبد لانه اذن له في استخدامه وداری لك سُكنى لان معناه سكناها لك وداری لك عُمریٰ سُكنى لانه جعل سكناها له مدة عمره وجعل قوله سكنى تفسيرا لقوله لك لانه يحتمل تمليك المنافع فحمل عليه بدلالة آخره. قال: وللمعير ان يرجع فى العارية متى شاء لقوله عليه السلام (المنحة مردودة والعارية مؤداة) ولان المنافع تملك شيئا فشيئا على حسب حدوثها فالتمليك فيما لم يوجد لم يتصل به القبض فصح الرجوع عنه.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر رعایت پر دینے والے نے عربی زبان میں یوں کہا کہ اعرتک (یعنی میں نے تمہیں عاریۃً دی ہے) تو یہ عاریت صحیح ہوگی کیونکہ عاریت پر دینے میں یہ لفظ صحیح ہے (یعنی صراحتاً اس کا ذکر ہے) **واطعمتك الخ**: اسی طرح اگر عربی میں کہا **اطعمتك هذه الارض**: (یعنی میں نے تم کو یہ زمین کھانے کو دی) تو بھی عاریت صحیح ہوگی کیونکہ یہ لفظ اسی معنی میں مستعمل ہے۔ **ومنحتك الخ**: یعنی اگر یہ کہا کہ میں نے تم کو یہ کپڑا پر منحہ دیا یا یوں کہا **وحملتك الخ**: میں نے تم کو جانور پر سوار کیا تو اس سے بھی عاریت مراد ہوگی بشرطیکہ اس سے ہبہ کرنا مراد نہ ہو کیونکہ حقیقت میں تو یہ لفظ عین شئے یعنی اصل شئے کے مالک بنادینے کے واسطے ہے لیکن جب ہبہ مراد نہ ہو تو مجازاً یہ شئے کے منافع کے مالک کرنے پر محمول ہوگا کیونکہ اس میں ایسا استعمال ہوتا رہتا ہے۔

قال: **واخدمتك الخ**: اور اگر یوں کہا کہ میں نے تم کو تمہاری خدمت کے لئے یہ غلام دیا تو یہ بھی عاریت ہے کیونکہ اس طرح اس غلام سے اسے خدمت لینے کی اجازت دی گئی۔ **وداری الخ** اور اگر یوں کہا کہ میرا گھر تمہاری رہائش گاہ ہے یا تمہارے لئے سکنی ہے تو بھی یہ عاریت ہے کیونکہ اس کے معنی ہوں گے کہ میں نے تم کو یہ دار یا حویلی تمہاری سکونت کے لئے دی۔ اگر یوں کہا کہ میرا گھر تمہارے لئے عمری سکنی ہے تو بھی یہ عاریت ہے کیونکہ اس طرح اس نے اس کی مدت عمر تک کے لئے اسے اپنے گھر کی سکونت دی یعنی جب تک جیتا رہے تب تک اس میں سکونت اسی کے لئے ہے کیونکہ اس میں سکنی کہنا (تیرے واسطے) کی تفسیر ہے اس لئے کہ اس لفظ سے جس طرح ہبہ کرنے کا احتمال ہے اسی طرح منافع کا مالک کرنے کا بھی احتمال ہے اس لئے آخری کلمہ یعنی سکنی کی دلالت سے اسے اسی معنی پر محمول کیا گیا ہے، (ف۔ کیونکہ اگر اصل مال کا مالک بنانا مراد نہ ہو تو کم از کم اتنا تو ضرور ہوگا کہ اس کے منافع کا مالک بنایا جائے۔) قال: **وللمعير الخ**: قدوریؒ نے کہا کہ معیر یعنی عاریت پر دینے والے کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ جب بھی چاہے اپنی عاریت سے رجوع کرلے یعنی اگرچہ کسی محدود وقت کے لئے عاریت پر دیا ہو کیونکہ رسول اللہؐ نے فرمایا ہے کہ جو چیز منحہ دی جائے وہ واپس دی جاتی ہے اور جو چیز مانگے کی دی جائے وہ واپس پہنچائی جاتی ہے، اس کی روایت ابوداؤدؒ ترمذی اور ابن حبان اور طبرانی نے حضرت امامہؓ سے کی ہے اسی طرح اس کی روایت بزار نے حضرت ابن عمرؓ کی حدیث سے کی ہے، اور اس دلیل سے بھی کہ منافع جتنے زیادہ پیدا ہوتے جاتے ہیں اسی انداز سے تھوڑے تھوڑے اور آہستہ آہستہ ملکیت میں آتے ہیں لہذا جو منافع ابھی نہیں پائے گئے ان میں مالک بنانے کا قبضہ نہیں ہوتا ہے، پھر قبضہ ہونے سے پہلے تک اس سے رجوع کرنا صحیح ہے۔ (ف۔ اس طرح یہ معلوم ہوا کہ معیر کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ وہ جس دن چاہے اپنی بات سے یعنی دیئے ہوئے حق سے رجوع کرلے اگرچہ دیانۃً وعدے میں معین کئے ہوئے وقت سے پہلے رجوع کرنا مکروہ ہے کیونکہ اس طرح معاہدے کی وفا نہیں ہوتی)۔

توضیح:۔ کن کن الفاظ سے عاریت پر دینا صحیح ہوتا ہے، عاریت پر کوئی چیز دینے کے بعد اس سے واپس لیا جاتا ہے یا نہیں، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلیل۔

قال: والعارية امانة ان هلكت من غير تعدّ لم يضمن وقال الشافعيؒ يضمن لانه قبض مال غيره لنفسه لا عن استحقاق فيضمنه والاذنُ ثبت ضرورة الانتفاع فلا يظهر فيما وراءه ولهذا كان واجب الرد وصار كالمقبوض على سوم الشراء، ولنا ان اللفظ لا ينبيء عن التزام الضمان لانه لتمليك المنافع بغير عوض او لاباحتها والقبض لم يقع تعديا لكونه ماذونا فيه والاذن وان ثبت لاجل الانتفاع فهو ما قبضه الا للانتفاع فلم يقع تعديا، وانما وجب الرد مؤنة كنفقة المستعار فانها على المستعير لا لنقض القبض، والقبض على سوم الشراء مضمون بالعقد لان الاخذ في العقد له حكم العقد على ما عرف في موضعه. قال: وليس للمستعير ان يواجر ما استعاره فان آجره فعطب ضمن لان الاعارة دون الاجارة والشيء لا يتضمن ما هو فوقه ولانا لو صححنا لا يصح الا لازما لانه حينئذ يكون بتسليط من المعير وفي وقوعه لازما زيادة ضرر بالمعير لسدّ باب الاسترداد الى انقضاء مدة الاجارة فابطلناه فان آجره ضمنه حين سلمه لانه اذا لم يتناوله العارية كان غصبا، وان شاء المعير ضمّن المستاجر لانه قبضه بغير اذن المالك لنفسه ثم ان ضمّن المستعير لا يرجع على المستاجر لانه ظهر انه آجر ملك نفسه وان ضمّن المستاجر يرجع على المواجر اذا لم يعلم انه كان عارية في يده دفعا لضرر الغرور بخلاف ما اذا علم.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ہمارے نزدیک عاریت امانت ہے، یعنی اگر ایسی چیز کسی تعدی اور زیادتی کے بغیر از خود برباد ہو جائے تو اس کی وجہ سے عاریت پر لینے والا ضامن نہ ہوگا۔ (ف یہی قول حضرات علیؓ، ابن مسعودؓ، حسن بصریؒ، ابن نخعیؒ اور شعبیؒ اور ثوریؒ اور عمر بن عبد العزیزؒ اور شعبیؒ اور اوزاعیؒ رحمہم اللہ کے ہے)۔ وقال الشافعیؒ الخ لیکن امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ تعدی اور زیادتی کے بغیر بھی عاریت کی چیز ضائع ہونے سے وہ شخص ضامن ہوگا کیونکہ اس نے غیر کے مال کو کسی حق اور دعویٰ کے بغیر اپنے قبضہ میں لیا ہے لہذا وہ ضامن ہوگا اور مالک کی اجازت صرف ضرورت سے ثابت ہوئی ہے وہ یہ کہ یہ مستعیر اس سے نفع اٹھائے لہذا صرف ضرورت کے وقت اس کی اجازت باقی رہے گی اور بعد میں اس کی اجازت کا اثر ظاہر نہ ہوگا اسی بناء پر عاریت کے مال کو واپس دینا واجب ہوا؟ اور عاریت ایسی چیز کے مانند ہو گئی جس کو خرید کر اس کا حق ادا کر کے اپنے قبضہ میں لی گئی ہو۔ (ف یعنی خریدنے کے لئے اس کی رقم دے کر اور بائع کی اجازت سے اپنے قبضے میں لے لی ہو اسی لئے اس کے ضائع ہو جانے سے وہ خریدار اس کا ضامن ہوتا ہے)۔

ولنا ان الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ عاریت کے لفظ میں اپنے اوپر ضمانت لازم کرنے کا کوئی اشارہ یا علامت نہیں ہے کیونکہ عاریت کے معنی مفت میں منافع کا مالک بنانا یا منافع کو مباح کرنا ہے اور اس چیز کو قبضہ میں لینے میں کوئی زیادتی اور تعدی نہیں ہوئی کیونکہ قبضہ بھی تو اجازت ہی سے ہوتا ہے کیونکہ اگرچہ قبضہ نفع حاصل کرنے کی غرض سے ہی ہوا ہے لیکن اس مستعیر نے تو اسی لئے قبضہ کیا تھا کہ اس چیز سے نفع حاصل کرے پس معلوم ہوا کہ قبضہ کرنے میں کوئی زیادتی واقع نہیں ہوئی، اور اس مستعیر پر اس چیز کو واپس کرنا جو واجب کیا گیا ہے وہ اس وجہ سے ہے کہ واپس کرنے میں پریشانی بھی ہوتی ہے اور خرچ بھی ہوتا ہے جیسے عاریت پر لی ہوئی چیز یعنی مستعار کا نفقہ اس پر واجب ہوتا ہے) تو جیسے اس نے اسے قبضے میں لیا تھا ویسے ہی اسے واپس بھی کرے مگر یہ اس وجہ سے نہیں ہے کہ قبضہ کو ختم کر دیا جائے۔ اور وہ چیز جو خریدنے کیلئے اپنے قبضے میں لی گئی ہو اس کے ضائع ہونے سے ضمان اس لئے لازم آتا ہے کہ عقد کے شروع کرنے سے بھی عقد کا حکم ہو جاتا ہے یعنی کسی معاملے کی ابتداء میں بھی

اس معاملے کا حکم جاری ہو جاتا ہے جیسا کہ اس سے پہلے اپنی جگہ پر معلوم ہو چکا ہے۔(ف یعنی جو چیز خریداری کے طور پر قبضہ میں لی گئی ہو اس کو صرف قبضے میں لینے کی وجہ سے ہی وہ چیز ضمان کے قابل نہیں ہو جاتی بلکہ قبضے کے ساتھ خریدنا بھی ہوتا ہے یعنی خریداری کے غرض سے اس پر قبضہ ہوا ہو اسی بناء پر اس چیز کا دام طے ہو جانا بھی ایک شرط ہے پس جب دام طے پا جانے کے بعد قبضہ کیا تو خریداری کا عقد اور اس کا کام شروع کر دیا جس کے معنی خریداری ہی کے ہیں اس لئے اس پر تاوان واجب ہوگا)۔

قال: ولیس للمستعیر الخ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ مستعیر کو یہ اختیار نہیں ہے کہ جو چیز اس نے مستعار یعنی عاریۃ لی ہو اسے کرائے پر دے اسی لئے اگر اس نے وہ چیز کرائے پر دے دی اور وہ ضائع ہو گئی تو اس کا ضمان لازم آئے گا۔لان الاعارۃ الخ: کیونکہ عاریت دینا حکماً اجازت پر دینے سے کم ہے اور قاعدہ ہے کہ کوئی بھی چیز اپنے سے اونچی یا بڑی چیز کو متضمن نہیں ہوتی اور دوسری دلیل یہ ہے کہ عاریت پر دی ہوئی چیز کو اجارہ پر دینا صحیح مان لیں تو یہ اجارہ بھی لازم ہو جائے گا کیونکہ اجارہ لازم ہی ہوا کرتا ہے کیونکہ یہ اجارہ بھی اسی عاریت پر دینے والے کی طرف سے مسلط اور لازم کرنے سے ہوگا حالانکہ اس کے لازم کرنے میں اس معیر پر زیادہ نقصان لازم کرنا ہوتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اجارہ میں وقت کی تعیین ضروری ہوتی ہے اور جب تک اجارۃ کی مدت ختم نہ ہو جائے گی اس وقت تک اس عاریت پر دی ہوئی چیز کو واپس لینے کا دروازہ بند ہو جائے گا اس لئے ہم نے ایسی مستعار چیز کو اجارہ پر دینا باطل کر دیا ہے۔

فان آجرہ الخ یعنی مستعیر کے لئے اس مال کو اجارہ پر دینا اگرچہ درست نہیں تھا پھر بھی اس نے اجارہ پر دے دیا تو اس کی وجہ سے جیسے ہی مال کو اجرت پر لینے والے کو حوالہ کرے گا اس وقت اس مال کا وہ ضامن ہو جائے گا۔کیونکہ جب عاریت پر دینے میں اس کو اجارہ پر دینے کا اختیار نہیں ہوتا ہے اس کے باوجود اجازت پر دینا غصب کرنا ہوگا یعنی یہ سمجھا جائے گا کہ گویا اس مستعیر نے اس چیز کو غصب کر لیا ہے لہذا ضامن ہو جائے گا،اس کے بعد معیر یعنی عاریت پر دینے والے کو ان دو باتوں کا اختیار ہوگا کہ اگر وہ چاہے تو اس کا ضمان اس اجرت پر لینے والے سے لے کیونکہ اس نے مال کو اس کے اصل مالک کی اجازت کے بغیر اپنے لئے اپنے قبضے میں لیا ہے یا چاہے تو مستعیر سے تاوان لے اگر اس معیر نے اس مستعیر سے تاوان لے لیا تو اب وہ اس اجرت پر لینے والے یعنی مستعیر سے واپس نہیں لے سکتا ہے کیونکہ مستعیر کے تاوان دینے سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ اس نے اپنی خاص ملکیت کی چیز کو کرائے پر دیا تھا لیکن اگر مالک نے اس اجرت پر لینے والے سے تاوان لیا تو وہ اپنے مستعیر یعنی اجارہ پر دینے والے سے واپس لے گا۔بشرطیکہ اجارہ پر لینے کے وقت اس اجارہ پر لینے والے کو یہ بات معلوم نہ ہو کہ ہر چیز اس کے پاس عاریت پر لی ہوئی ہے تاکہ اس کی طرف سے دھوکہ دہی کا الزام ختم ہو،بخلاف اس کے اگر مستاجر کو یہ معلوم ہو کہ وہ مال اس کے پاس عاریت پر ہے تو وہ واپس نہیں لے سکتا ہے کیونکہ اس صورت میں اس مستعیر نے اجرت پر لینے والے کو دھوکا نہیں دیا،

توضیح:۔اگر عاریۃً لی ہوئی چیز ضائع ہو جائے،اگر مستعیر شئی مستعار کو اجارہ پر دینا چاہے،
اگر اجارہ پر اسے دیدیا،مسائل کی تفصیل،حکم،اقوال ائمہ،دلائل

قال. وله ان يعيره اذا كان لا يختلف باختلاف المستعمل، وقال الشافعيؒ ليس له ان يعيره لانه اباحة المنافع على ما بيناه من قبل، والمباح له لا يملك الاباحة، وهذا لان المنافع غير قابلة للملك لكونها معدومة، وانما جعلناها موجودة في الاجارة للضرورة وقد اندفعت بالاباحة ههنا، ونحن نقول هو تمليك المنافع على ما ذكرنا فيملك الاعارة كالموصى له بالخدمة، والمنافع اعتبرت قابلة للملك في الاجارة، فتجعل كذلك في الاعارة دفعا للحاجة، وانما لا يجوز فيما يختلف باختلاف المستعمل دفعا لمزيد الضرر عن المعير لانه رضى باستعماله لا باستعمال غيره، قال رضى الله عنه: وهذا اذا صدرت الاعارة مطلقة.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اس مستعیر کو اس بات کی اجازت ہوتی ہے کہ وہ دوسرے شخص کو عاریۃً دے دے لیکن اس شرط کے ساتھ کہ وہ چیز استعمال کرنے والے کے اختلاف سے اس کے استعمال میں فرق نہ آجائے۔ وقال الشافعیؒ الخ امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ مستعیر کو اس بات کی اجازت نہیں ہے کہ دوسرے سے لیا ہوا مال مستعار کسی دوسرے شخص کو عاریت پر دے کیونکہ عاریت کے معنی ہیں کسی چیز کے منافع کو دوسرے کے لئے جائز بنانا جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے اور جس شخص کے لئے کوئی چیز مباح کی ہوا سے یہ حق نہیں ہے کہ اس چیز کو وہ خود دوسروں کے لئے مباح بنادے یہ حکم اس لئے ہے کہ کسی چیز کے منافع فی الفور اور بالفعل ملکیت کے قابل نہیں ہوتے کیونکہ بالفعل وہ منافع نہیں پائے جائے۔ لیکن اجارۃ کے مسئلے میں جو ہم نے منافع کو موجود مانا ہے تو کسی ضرورت کی وجہ سے اور یہ ضرورت عاریت میں مباح کرنے کے ساتھ ہی ختم ہو جاتی ہے۔

ونحن نقول الخ: اور ہم یہ کہتے ہیں کہ عقد عاریت منافع کو مالک بنانے کا نام ہے جیسا کہ ہم نے اس کتاب العاریہ کی شروع بحث میں بیان کر دیا ہے، پس جب وہ شخص منافع کا مالک ہو گیا تو اس کو اختیار ہے کہ اگر چاہے تو وہ بھی وہ چیز دوسرے کو عاریت پر دیدے جیسے: کسی نے اپنے غلام کے بارے میں یہ وصیت کی کہ وہ زید کی خدمت کیا کرے تو اس زید کو اس بات کا بھی اختیار ہوگا کہ وہ یہ غلام کسی اور کو عاریت پر دے اور جیسے اجارۃ کے مسئلہ میں منافع ملکیت کے قابل مانے گئے ہیں اسی طرح عاریت کے مسئلے میں بھی منافع اس قابل مان لئے جائیں کہ وہ دوسرے کی ملکیت میں دینے کے قابل ہوتے ہیں تاکہ ضرورت ختم ہو۔ البتہ مستعیر ایسی صورت میں مانگی ہوئی چیز دوسرے کو عاریت پر نہیں دے سکتا ہے کہ دوسرے کے استعمال کرنے میں اختلاف ہو تاکہ اصل مالک یعنی معیر کو زیادہ نقصان نہ پہنچے اور ضرورت سے زائد نقصان اس سے دور ہو جائے کیونکہ وہ اگرچہ اس مستعیر کے استعمال پر راضی ہوا تھا لیکن اس کے علاوہ کسی دوسرے کے استعمال پر تو راضی نہیں ہوا ہے۔

(ف مثلاً اگر بکر نے عاریت پر لیا ہوا گھوڑا خالد کو عاریۃً دیا تو دیکھا جائے گا کہ اگر خالد کو اچھی طرح سے سواری آتی ہے تو اس کو عاریت پر دینا جائز ہوگا کیونکہ جس طرح بکر نے استعمال کیا ہے خالد بھی اسے اسی طرح استعمال کرے گا اور اگر خالد کو سواری میں مہارت نہ ہو تو پھر اس کو عاریۃً دینا جائز نہ ہوگا کیونکہ اس کی نادانی یا مہارت نہ ہونے کی وجہ سے گھوڑے کو ضرورت سے زائد تکلیف ہوگی حالانکہ اصل مالک زید اس پر راضی نہیں ہوا ہے)۔ قال رضی اللہ عنہ الخ مصنف ھدایہ نے فرمایا ہے کہ یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ عاریت مطلقاً دی گئی ہو۔ (ف یعنی عاریت پر لینے والے کو عاریت کے مال سے ہر قسم کا نفع حاصل کرنے کا اختیار اس صورت میں ہے جب کہ عاریت مطلقاً ہو یعنی کسی وقت کی اور کسی خاص طریقے سے اس سے نفع حاصل کرنے کی قید نہ ہو بلکہ جب تک چاہے اور جس طرح چاہے اس سے نفع حاصل کرے۔

توضیح:۔ کیا مستعیر بھی اپنا مال مستعار دوسرے کو عاریۃً دے سکتا ہے، اور اس کی شرط کیا ہے، مسئلہ کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

وھی علی اربعة اوجه احدھا ان یکون مطلقة فی الوقت والانتفاع فللمستعیر فیه ان ینتفع به ای نوع شاء فی ای وقت شاء عملا بالاطلاق، والثانی ان تکون مقیدة فیھما فلیس له ان یجاوز فیه ما سماہ عملاً بالتقیید الا اذا کان خلافا الی مثل ذلك او خیر منه والحنطة مثل الحنطة، والثالث ان تکون مقیدة فی حق الوقت مطلقة فی حق الانتفاع، والرابع عکسه لیس له ان یتعدی ما سماہ، فلو استعار دابة ولم یسم شیئا له ان یحمل ویُعیر غیرہ للحمل، لان الحمل لا یتفاوت وله ان یرکب ویُرکب غیرہ وان کان الرکوب مختلفا، لانه لما اطلق فیه فله ان یُعیّن حتی لو رکب بنفسه لیس له ان یُرکب غیرہ، لانه تعین رکوبه ولو ارکب غیرہ لیس له ان یرکبه حتی لو فعله ضمن لانه تعین الارکاب.

ترجمہ:۔ عاریت پر دینے کی چار صورتیں ہیں: اول یہ کہ اس کے لئے وقت کی پابندی نہ ہو اور اس سے نفع اٹھانے میں وہ مطلق ہو یعنی کسی وقت یا کسی قسم کا نفع اٹھانے کی قید نہ ہو تو اس صورت میں اس مستعیر کو اختیار ہو گا کہ اس کو مطلق اجازت ہونے کی وجہ سے اس سے جس قسم کا چاہے نفع اٹھائے اور جس وقت بھی چاہے نفع حاصل کر لے۔ والثانی الخ اور دوسری صورت یہ ہے کہ عاریت میں وقت اور نفع اٹھانے کے طریقے یعنی عاریت پر دینے والے سے جو وقت اور نفع حاصل کرنے کا طریقہ بیان کیا ہے اس کے خلاف کرے تاکہ اس کی قید لگانے پر عمل ہو سکے البتہ اگر مخالفت تو ہو لیکن اسی طرف جس کی اس نے اجازت دے رکھی ہے یا اس سے بھی بہتر ہو تو مخالفت جائز ہے اور گیہوں گیہوں کی مثل ہوتا ہے۔ (ف مثلاً ایک شخص نے کسی سے اس شرط کے ساتھ عاریۃً اس کا گھوڑا لیا کہ میں آج ہی اس پر دس من گیہوں لاد کر تین کوس (کلو میٹر) لیجاؤں گا اور کل ہی اسے خالی کر کے واپس لے آؤں گا تو وہ شخص اس پر سواری نہیں کر سکتا ہے لیکن اس کے لئے اس پر لادنا جائز ہے اور وہ بھی صرف آج ہی کے دن اسی بناء پر اگر بجائے آج کے آئندہ کل لادے گا تو وہ ضامن ہو گا جیسے: کے تین کلو میٹر سے زائد لے جانے میں ضامن ہو گا۔ اور اگر اس نے اپنے گیہوں کے علاوہ اتنے ہی گیہوں دوسرے شخص کے لادے تو بھی جائز ہو گا کیونکہ دونوں گیہوں برابر ہیں۔ اور اگر کاکن یعنی چھوٹا غلہ مثلاً: باجرہ وغیرہ لادے تو چونکہ گیہوں کے مقابلے میں اس میں نقصان کم ہے اس لئے اس کا لادنا بدرجہ اولیٰ بہتر ہو گا۔ اور اگر گیہوں کی بجائے اتنا ہی وزن کا لوہا لادا تو جائز نہیں ہو گا کیونکہ لوہے سے گھوڑے کی پیٹھ زخمی ہو سکتی ہے)۔

والثالث الخ اور تیسری صورت یہ ہے کہ وقت کے اعتبار سے مقید ہو لیکن نفع اٹھانے کے حق میں مطلق ہو۔ (ف مثلاً یوں کہا کہ تم اس گھوڑے سے پانچ دنوں تک نفع حاصل کرو یا یہ کہا کہ ہر طرح کا نفع حاصل کرو تو اس صورت میں اسے پانچ دنوں سے زیادہ رکھنا جائز نہیں ہو گا لیکن اسے سواری لینے اور ہر قسم کی چیزیں لادنے کا فائدہ حاصل کرنا جائز ہو گا اسی بناء پر اگر گھوڑا کسی قسم کی چیز لادنے سے ہلاک ہو جائے تو یہ مستعیر اس گھوڑے کا ضامن نہیں ہو گا البتہ اس شرط کے ساتھ کہ اس کے اوپر اتنا زیادہ لاد دیا ہو کہ اس سے مر جانے ہی کا گمان غالب ہو)۔ والرابع الخ اور چوتھی صورت اس کے برعکس ہے یعنی نفع اٹھانے کے بارے میں مقید ہو اور وقت کے بارے میں مطلق ہو اس صورت میں اس مستعیر کو اس بات کا اختیار نہیں ہو گا کہ معیر نے جو وقت یا قسم بیان کی ہو اس سے تجاوز کرے۔

فلو استعار الخ اب اگر ایک شخص نے ایک شخص سے ایک گھوڑا عاریۃً لیا لیکن (مالک) معیر کے سامنے کسی قسم کے نفع یا وقت کے بارے میں کچھ بیان نہیں کیا تو اس مستعیر کو یہ اختیار ہو گا کہ اس پر خود اپنی چیز لادے یا کسی دوسرے کو لادنے کے لئے عاریۃً دے دے کیونکہ لادنے کا کام ایسا ہے جس میں خود اس کے اپنے اور دوسرے کے درمیان کوئی فرق نہیں پایا جائے گا اسی طرح اس مستعیر کو اختیار ہو گا کہ اس پر خود سوار ہو یا سواری کے لئے کسی کو عاریۃً دے دے۔ اگرچہ سواری کرنے کے بارے میں لوگ مختلف انداز کے ہوتے ہیں۔ لیکن مالک نے چونکہ اسے مطلقاً اجازت دے دی ہے اس لئے عاریت پر لینے والے (مستعیر) کو یہ اختیار ہو گا کہ جس کو چاہے اس کے لئے متعین کر دے مگر یہ خود جس کو متعین کر دے گا وہ متعین ہو جائے گا اسی لئے اگر خود سوار ہوا تو دوسرے کو سواری کے واسطے نہیں دے سکتا ہے کیونکہ اس کے لئے سواری متعین ہو گئی ہے، اور اگر اس نے کسی دوسرے کو سوار کر دیا تو پھر خود اس پر سوار نہیں ہو سکتا ہے۔ چنانچہ؟ اگر اس نے ایسا کر لیا تو یہ ضامن ہو جائے گا کیونکہ سوار کرنا ہی متعین ہو گیا ہے۔

توضیح:۔ کوئی چیز عاریت پر دینے کی کتنی صورتیں ہوتی ہیں، ان کی تفصیل اور ان کا حکم، اگر کسی نے کسی سے عاریۃً ایک گھوڑا لیا تو کیا وہ اس گھوڑے کو خود بھی عاریۃً دے سکتا ہے،

تفصیل، حکم، دلائل

قال: وعارية الدراهم والدنانير والمكيل والموزون والمعدود قرض، لان الاعارة تمليك المنافع، ولا يمكن الانتفاع بها الا باستهلاك عينها، فاقتضى تمليك العين ضرورة وذلك بالهبة او القرض والقرض ادناهما، فيثبت او لان من قضية الاعارة الانتفاع ورد العين فاقيم رد المثل مقامه، قالوا: هذا اذا اطلق الاعارة، اما اذا عين الجهة بان استعار الدراهم ليعير بها ميزانا او يزين بها دكانا لم تكن قرضا ولا يكون له الا المنفعة المسماة فصار كما اذا استعار آنية يتجمل بها او سيفا محلى يتقلدها.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ روپوں اشرفیوں اور دوسری کیلی وزنی وعددی چیزوں کو عاریۃً دینا بھی قرض ہی ہے کیونکہ عاریۃً دینے کے معنی اُن کے نفع کا ان کو مالک بنانا ہوتا ہے یعنی اصل شئے ملکیت میں نہیں دی جاتی ہے حالانکہ ان اصلی چیزوں سے اُن کو استعمال میں لائے بغیر نفع حاصل کرنا ممکن ہی نہیں ہے یعنی اُن چیزوں کو ردّ و بدل اور اُن کو ضائع کرنے سے ہی ان سے نفع حاصل ہوتا ہے لہذا مجبوراً ایسی عاریت کا تقاضا ہے کہ یوں کہا جائے کہ ان چیزوں کو ان کے مالکوں نے دیتے وقت مستعیر کو اس کا مالک بنادیا ہے اور یہ بات دو طریقوں سے ممکن ہے ایک یہ کہ اسے ہبہ کردیا ہے یعنی بالکل دے دیا ہے دوسرے یہ کہ قرض کے طور پر دیا ہے ان دو طریقوں میں سے آسان اور کم درجہ قرض دینے ہی کا ہے لہذا اس موقع پر دینے سے قرض ہی سمجھا جائے گا اصل یہ ہے کہ اس موقع پر دینا اگر ہبہ کرنا نہ ہو تو کم از کم قرض ہی دینا ہوگا اور اس دلیل سے بھی کہ عاریت پر دینے کا تقاضا تو یہ ہے کہ دی ہوئی اصل شئے یعنی مستعار سے نفع اُٹھا کر وہ چیز اُس کے مالک کو واپس کردی جائے۔ اور چونکہ یہ ممکن نہیں اس لئے اس کی جیسی چیز واپس کرنے کو اصل شئے کے بجائے واپس دے دینا مان لیا ہے۔ (ف اور اسی طریقے کا نام قرض ہے)۔

قالوا هذا الخ مشائخ نے فرمایا ہے کہ درہم اور دینار وغیرہ جو عاریت پر دی گئی ہو کو قرض ہو جانے کا حکم اُس وقت ہے جب کہ عاریت کی ایک قسم مطلق ہو کیونکہ اگر دینے والے نے دیتے وقت فائدہ حاصل کرنے کا کوئی طریقہ متعین کردیا ہو مثلاً: کہہ دیا ہو کہ تم اپنے ترازو کا وزن دُرست رکھو یا ان چیزوں کو اپنی دکانوں میں رکھ کر اپنی دکانوں کی زینت بڑھادیا مال کی زیادتی دکھاؤ تو ان چیزوں کا دینا قرضہ نہیں ہوگا اور لینے والے کو اسی طریقے سے ان سے نفع حاصل کرنے کا حق حاصل ہوگا جو طریقہ بتایا گیا ہے۔ تو دوسری صورت ایسی ہوگی جیسے کچھ اچھے اور خوش نما برتن لے کر ان سے دکان کی سجاوٹ کرے یا جڑاؤ تلوار لے کر اُسے کمر سے لٹکائے پھرے۔ (ف۔ حاصل یہ ہوا کہ اگر اُس سے نفع حاصل کرنے کی صورت ایسی بیان کردی ہو جس میں اصل مال کو ختم کرنے کی ضرورت نہ ہو اور اصل چیز باقی رہ جائے تو اس طرح کا رہنا قرض نہیں ہوگا لہذا اسی چیز کو واپس کرنا بھی واجب ہوگا۔

توضیح:۔ روپے' اشرفیاں یا کیلی اور وزنی چیزیں کس طرح عاریت پر دی جائیں، تفصیل مسائل، حکم، دلیل۔

قال: واذا استعار ارضا ليبني فيها، او ليغرس جاز، وللمعير ان يرجع فيها ويكلفه قلع البناء والغرس، اما الرجوع فلما بينا، واما الجواز فلانها منفعة معلومة تملك بالاجارة، فكذا بالاعارة، واذا صح الرجوع بقي المستعير شاغلا ارض المعير، فيكلف تفريغها، ثم ان لم يكن وقت العارية فلا ضمان عليه، لا المستعير مغتر غير مغرور حيث اعتمد اطلاق العقد من غير ان يسبق منه الوعد، وان كان وقت العارية ورجع قبل الوقت صح رجوعه لما ذكرنا ولكنه يكره لما فيه من خلف الوعد، وضمن المعير ما نقص البناء والغرس بالقلع لانه مغرور من جهته حيث وقت له، فالظاهر هو الوفاء بالعهد فيرجع عليه دفعا للضرر عن نفسه كذا ذكره القدوري في

المختصر، وذكر الحاكم الشهيدؒ انه يضمن رب الارض للمستعير قيمة غرسه وبنائه ويكونان له الا ان يشاء المستعير ان يرفعهما، ولا يضمّنه قيمتها فيكون له ذلك لانه ملكه، قالوا اذا كان في القلع ضرر بالارض فالخيار الى رب الارض لانه صاحب الاصل والمستعير صاحب تبع، والترجيح بالاصل، ولو استعارها ليزرعها لم يؤخذ منه حتى يُحصد الزرع وقت او لم يوقت، لان له نهاية معلومة وفي الترك بالاجر مراعاة الحقين بخلاف الغرس، لانه ليس له نهاية معلومة فيقلع دفعا للضرر عن المالك.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کوئی شخص کوئی زمین کسی تعمیر کے لئے یا درخت لگانے کے لئے عاریۃً لے تو بھی جائز ہے لیکن معیر یعنی اصل مالک کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ جب بھی چاہے اپنی زمین واپس مانگ لے اور اس مستعیر کو یہ کہہ دے کہ تم اپنی عمارت کھود کر لے جاؤ یا جڑ سے درخت کو اکھیڑ لو۔ اما الرجوع الخ: اس میں زمین کو واپس لینے کا حق اسی بنا پر ہے جو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ عاریت کا معاملہ لازمی نہیں ہوتا ہے، اور عاریت کو اس لئے جائز کہا گیا ہے کہ نفع حاصل کرنے کا یہ بھی ایک مشہور طریقہ ہے جو اجارہ کے ذریعہ ہوا کرتا ہے تو اسی طرح سے عاریت کے ذریعہ بھی ملکیت ہوگی، اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ مالک کو جس نے عاریت پر مال دے رکھا ہے اُس کو اپنی چیز بعد میں واپس لینا صحیح ہے اب مستعیر کو اُس کی زمین میں اپنی عمارت بنا کر یا اُس میں درخت لگا کر اُس کی زمین کو روکنے اور بسانے والا ہوا، لہذا اسے حکم دیا جائے گا کہ اُس کی چیز خالی کر کے اُس کو واپس کردے۔

ثمّ ان لم يكن الخ: پھر اگر معیر یعنی مالک نے اس چیز کو عاریت کے طور پر رہنے کے لئے کوئی وقت مقرر نہ کیا ہو تو اس معیر پر اس نقصان کے بدلے تاوان لازم نہیں آئے گا کیونکہ اُس نے مستعیر کو کسی طرح سے بھی دھوکہ نہیں دیا ہے بلکہ اس مستعیر نے خود ہی دھوکا کھایا ہے کہ اس نے مالک معیر سے کوئی وقت لئے بغیر اس پر اعتماد کر لیا ہے، اور اگر معیر نے عاریۃً دیتے وقت کوئی وقت بیان کر دیا ہو تو اُس وقت سے پہلے بھی واپس لے لینا صحیح ہوگا کیونکہ مالک کو ہر وقت اس بات کا اختیار ہے کہ وہ جب چاہے اپنی چیز واپس لے لے۔ لیکن اس طرح اچانک لے لینا مکروہ ہے کیونکہ اس میں وعدہ خلافی لازم آتی ہے اور عمارت کو گرانے سے اور درختوں کا اکھیڑ لینے سے جو کچھ نقصان مستعیر کو ہوا اُس کے نقصان میں تاوان لازم آئے گا کیونکہ اس نے دیتے ہوئے وقت بیان کر کے لینے والے کو دھوکا دیا۔ کیونکہ بظاہر اس کو اپنا وعدہ پورا کرنا چاہئے تھا لہذا یہ مستعیر اپنے نقصان کا تاوان لے گا تا کہ اُس کے نقصان کی تلافی ہو اور تکلیف دور ہو۔ قدوریؒ نے اپنی کتاب مختصر قدوری میں ایسا ہی بیان کیا ہے۔

وذكر الحاكم الخ اور حاکم شہیدؒ نے ذکر کیا ہے کہ زمین کا مالک مستعیر کو زمین میں لگائے ہوئے درخت اور بنائی ہوئی عمارت کی قیمت تاوان کے طور پر ادا کردے اور یہ چیزیں یعنی مکان اور عمارت زمین کے مالک کی ہو جائیں گی اور اگر وہ مستعیر یہ چاہے کہ زمین کے مالک سے تاوان وصول نہ کرے بلکہ اُس عمارت اور درخت کو زمین سے کھود کر لے جائے تب بھی اُسے اختیار ہوگا کیونکہ ان چیزوں کا وہی مالک ہے۔ قالوا: اذا كان الخ: مشائخ نے فرمایا ہے کہ اگر عمارت کھودنے یا درخت اُکھیڑنے میں زمین کا نقصان ہو تو زمین کے مالک کو اختیار ہوگا کہ اُس چیز کی قیمت دے کر خود ہی اس عمارت اور درخت کا مالک بن جائے کیونکہ اصل مالک یہی ہے اور عاریت پر لینے والا تاوان کا وقتی مالک ہے یعنی درخت اور عمارت کا مالک ہوا ہے حالانکہ ترجیح اصل یعنی زمین کے ذریعے دی جاتی ہے۔

ولو استعارها الخ: اور اگر زمین کو اس غرض سے عاریت پر لیا ہو کہ اس میں کھیتی کرے تو زمین کا مالک اپنی زمین کو واپس

كربها كرب الارضَ كرابًا ۔ زمین میں ہل چلانا، اس کی مٹی کو الٹ پلٹ کرنا۔ يُثنيها:۔ تثنیہ ۔ دوبارہ ہل چلانا۔ یا مٹی کو الٹ پلٹ کرنا۔ يُسرقِنها:۔ السرقنة ۔ سرقن زمین میں سرقین یعنی گوبر یا کھاد ڈالنا۔

نہیں لے سکتا ہے یہاں تک کہ اس کی کھیتی کاٹ لی جائے اگرچہ اس کے لئے وقت مقرر کیا ہو یا نہ کیا ہو کیونکہ کھیتی کے کاٹے جانے کا وقت لوگوں کو معلوم ہوتا ہے۔ اس صورت میں معیر اور مستعیر یعنی فریقین کے حق میں بہتر یہ ہے کہ اس وقت اتنی مدت کے لئے ایسی زمین کا عموماً جو کرایہ ہو سکتا ہو وہ مستعیر اپنے معیر کو دے دے ایسا کرنے سے مستعیر کی کھیتی ضائع ہونے سے بچے گی اور معیر کو بھی اپنی زمین سے کچھ فائدہ حاصل ہو جائے گا، اور اگر بجائے کھیتی کے درخت لگائے گئے ہوں تو اس وقت حکم اس کے مخالف ہوگا کیونکہ درختوں کی عمروں کی انتہا نہیں ہے اس لئے ان کو اکھیڑنے کا حکم دیا جائے گا۔ تاکہ زمین کے مالک کو نقصان نہ ہو۔

توضیح:۔ اگر کسی شخص نے کسی سے زمین کا ایک ٹکڑا درخت لگانے یا کھیتی کرنے یا اس میں تعمیر کے لئے عاریت پر لیا اور اس میں درخت لگایا یا کھیتی کر لی یا عمارت بنا ڈالی تو کیا اس زمین کا مالک اسے اپنی ضرورت پر فی الفور واپس لے سکتا ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل۔

واجرة رد العارية على المستعير، لان الرد واجب عليه لما انه قبضه لمنفعة نفسه، والاجرة مؤنة الرد، فتكون عليه، واجرة رد العين المستاجرة على المواجر، لان الواجب على المستاجر التمكين والتخلية دون الرد، فان منفعة قبضه سالمة للمواجر معنى، فلا يكون عليه مؤنة رده، واجرة رد العين للمغصوبة على الغاصب، لان الواجب عليه الرد والاعادة الى يد المالك دفعا للضرر عنه فيكون مؤنته عليه. قال: واذا استعار دابة فردها الى اصطبل مالكها فهلكت لم يضمن، وهذا استحسان، وفي القياس يضمن لانه ما ردها الى مالكها بل ضيعها، وجه الاستحسان انه اتى بالتسليم المتعارف لان رد العوارى الى دار المالك متعاد كآلة البيت تعار ثم ترد الى الدار، ولو ردها الى المالك فالمالك يردها الى المربط، فصح رده وان استعار عبدا فرده الى دار المالك ولم يسلمه اليه لم يضمن لما بينا ولو رد المغصوب او الوديعة الى دار المالك ولم يسلم اليه ضمن، لان الواجب على الغاصب فسخ فعله وذلك بالرد الى المالك دون غيره والوديعة لا يرضى المالك بردها الى الدار ولا الى يد من في العيال لانه لو ارتضاه لما اودعها اياه بخلاف العوارى لان فيها عرفا حتى لو كانت العارية عقد جوهر لم يردها الا الى المعير لعدم ما ذكرنا من العرف فيه.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مال عاریت کو اس کے مالک کے پاس واپس کرنے کی اجرت عاریت پر لینے والے کے ذمے ہوگی کیونکہ مال کو مالک کے حوالے کرنا اسی مستعیر کی ذمہ داری ہے کیونکہ اس نے اس مال پر ذاتی نفع حاصل کرنے کے لئے اپنا قبضہ کیا تھا اور واپسی کے خرچ کا نام اجرت ہے لہذا یہ اسی مستعیر پر لازم ہے اور جو چیز کرائے پر لی گئی ہو اس کی واپسی کا خرچ موجر یعنی اس چیز کے مالک کے ذمہ ہوتی ہے اس لئے کہ مستجیر یعنی کرائے دار پر صرف اتنا لازم ہوتا ہے کہ اسے خالی کر کے مالک کے قبضہ میں دے دے اور اس سے علیحدہ ہو جائے اور اس کی جگہ تک مال کو پہنچانا مستجیر پر لازم نہیں ہوتا ہے کیونکہ اس مستجیر کے قبضے میں مال کے جانے کا نفع حقیقت میں موجر یعنی چیز کے مالک کو ہوتا ہے کیونکہ مستجیر کے قبضہ کرنے کے وقت سے ہی اس موجر کا کرایہ اس پر لازم آ جاتا ہے اسی لئے اس کا کرایہ موجر کے ذمہ نہیں ہوتا ہے، اور غصب کی ہوئی چیز کی واپسی کا خرچ غاصب کے ذمہ ہوتا ہے کیونکہ غاصب پر اس مال کو واپس کر دینا واجب ہوتا ہے تاکہ مالک کو کوئی تکلیف اور نقصان نہ ہو لہذا اس کی واپسی کا خرچ غاصب کے ذمہ ہوگا۔

قال: واذا استعار الخ: اور اگر کسی نے ایک گھوڑا عاریت پر لیا پھر اسے اس کے مالک کے اصطبل میں پہنچا دیا اور وہاں وہ ہلاک ہو گیا تو اب یہ ضامن نہ ہوگا لیکن یہ حکم استحساناً ہے اور قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ وہ ضامن بن جائے کیونکہ اس نے مالک کو گھوڑا

واپس ابھی تک نہیں کیا بلکہ اسے ضائع اور ہلاک کر دیا۔ (ل) یہاں استحسان کی وجہ یہ ہے کہ اس نے عام دستور کے مطابق حوالہ کیا ہے کیونکہ عاریت کی چیزوں کو مالک کے مکان میں دینا ہی دستور ہے جیسا کہ گھریلو استعمال کی چیزیں عاریت پر لے کر ضرورت پوری ہو جانے کے بعد مالک کے گھر پہنچادی جاتی ہیں۔ اور اگر اس نے اس گھوڑے کو مالک تک پہنچایا پھر وہ مالک اس کو ربط یعنی اصطبل میں پہنچا دیگا تو مستعیر کا واپس دینا صحیح ہوا۔ اگر مستعیر نے گھوڑا مالک کے گھر پہنچادیا اور مالک کے حوالے نہیں کیا تو بھی اوپر بیان کی ہوئی دلیل کے مطابق وہ ضامن نہ ہوا۔

ولو رد المغصوب الخ اور اگر مغصوب یا ودیعت کو اس کے مالک کے گھر واپس کر دیا لیکن مالک کے حوالے نہیں کیا تو وہ ضامن ہوگا کیونکہ ایسے ضامن پر یہ واجب ہے کہ اپنے کام کو ختم کر دے جس کی صورت یہی ہے کہ مالک کو واپس کر دے۔ ودیعت واپس کرنے میں مالک اس بات پر راضی نہ ہوگا کہ مال گھر تک پہنچادیا جائے یا کسی ایسے شخص کے پاس پہنچادیا جائے جس کا اس کے گھر والوں میں شمار ہو کیونکہ اگر مالک ایسا کرنے پر یعنی اپنے گھر کے کسی فرد کے حوالے کرنے پر راضی ہوتا تو امانت لینے والے کے پاس امانت نہ رکھتا بخلاف عاریت کی چیزوں کے کہ ایسی چیزوں میں یہ دستور جاری ہے اسی لئے اگر عاریت میں جواہرات کی کوئی لڑی ہو تو اس کو مالک کے سوا کہیں اور واپس کرنا صحیح نہیں ہے۔

توضیح:۔ عاریت یا کرایہ کے مال کو اس کے مالک تک پہنچانے کے خرچ کا کون ذمہ دار ہوگا؟ اگر عاریت پر لئے ہوئے گھوڑے کو یا غصب یا دوست کے مال کو مالک کے ہاتھ میں نہ دے کر براہ راست اس کے گھر پہنچادیا؟ اور وہ وہاں ضائع ہو گیا تو تاوان لازم آئے گا یا نہیں؟ تفصیل مسائل، حکم، دلائل۔

قال: ومن استعار دابة فردها مع عبده او اجيره لم يضمن، والمراد بالاجير ان يكون مسانهة او مشاهرة لانها امانة فله ان يحفظها بيد مَن في عياله كما في الوديعة بخلاف الاجير مياومةً لانه ليس في عياله، وكذا اذا ردها مع عبد رب الدابة او اجيره، لان المالك يرضى به ألا ترى انه لو رده اليه فهو يرده الى عبده، وقيل هذا في العبد الذي يقوم على الدواب، وقيل فيه وفي غيره، وهو الاصح لانه ان كان لا يدفع اليه دائما يدفع اليه احيانا، وان كان ردها مع اجنبي ضمن، ودلت المسالة على ان المستعير لا يملك الايداع قصدا كما قاله بعض المشائخ وقال بعضهم يملكه لانه دون الاعارة، واوّلوا هذه المسالة بانتهاء الاعارة لانقضاء المدة.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے کسی سے ایک گھوڑا عاریۃً لیا اور اس کے اپنے غلام یا ملازم کے ذریعے واپس کر دیا تو وہ ضامن نہ ہوگا یہاں پر اس نوکر سے مراد وہ شخص ہے جس کی مزدوری مہینے کے یا سال کے حساب سے ہو اس کی دلیل یہ ہے کہ یہ گھوڑا اس کے پاس امانت ہے اس لئے اس مستعیر کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ اس کی حفاظت ایسے شخص کے ذریعے کرے جو اس کے گھر کے افراد میں شامل ہو۔ جیسے ودیعت کے مسئلے میں ہوتا ہے برخلاف ایسے مزدور کے جو روزانہ کی مزدوری میں ہو کیونکہ ایسا شخص گھر کے افراد میں شامل نہیں ہوتا ہے۔ **وكذا اذا ردها الخ**: اسی طرح اگر گھوڑے کو خود اس کے مالک کے غلام یا نوکر کے ذریعے واپس کیا تو بھی ضامن نہ ہوگا کیونکہ اس کا مالک اس بات سے راضی رہتا ہے۔ کیا یہ نہیں دیکھتے کہ اگر اس مستعیر نے یہ گھوڑا اس کے مالک کو واپس کیا تو اس کا مالک خود ہی اپنے اس غلام کو دے دے گا۔ اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ حکم اس غلام کے بارے میں ہے جو گھوڑوں کی دیکھ بھال کرتا ہو لیکن دوسرے مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ حکم تمام غلاموں کے لئے عام ہے خواہ وہ صرف گھوڑے کی دیکھ بھال کرتا ہو یا نہیں۔ یہ قول اصح ہے کیونکہ اگرچہ مالک ایسے غلام کو ہمیشہ نہیں دیتا ہے جو اس کی دیکھ بھال نہیں کرتا ہو مگر کبھی کبھی تو دے دیتا ہے۔

وان كان ردها الخ: اور اگر مستعیر نے یہ گھوڑا کسی اجنبی کے ذریعے واپس کیا تو ضامن ہوگا۔ یہ مسئلہ اس بات پر دلیل ہے

کہ مستعیر کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ قصداً دوسرے کے پاس امانت رکھے جیسا کہ بعض مشائخ نے فرمایا ہے۔ لیکن دوسروں کے نزدیک اُسے یہ اختیار ہوتا ہے کہ وہ قصداً بھی دوسرے کے پاس امانت رکھ سکتا ہے کیونکہ حکماً عاریت دینے سے ودیعت کا مرتبہ کم ہے یعنی جب ایک شخص کو عاریت پر دینے کا اختیار ہے تو ودیعت دینے کا بھی اختیار ہوگا، (اور اسی پر فتویٰ بھی ہے۔ع۔) اس مسئلہ کی تاویل ان مشائخ کے نزدیک یہ ہے کہ ایسی صورت میں کہ اس میں عاریت دینے کا ایک وقت مقرر تھا اس لئے اس وقت کے ختم ہو جانے کی وجہ سے عاریت کا وقت ختم ہو چکا تھا۔ (ف۔ پورے کلام کا حاصل یہ ہے کہ اس مسئلے میں جب اجنبی کے ذریعہ واپس کرنے میں مستعیر کو ضامن بتایا گیا تو کچھ مشائخ نے یہ مسئلہ اخذ کیا کہ مستعیر کو یہ اختیار نہیں ہوتا کہ وہ قصداً اپنے پاس کسی کی امانت رکھی ہوئی چیز دوسرے شخص کی امانت میں دے دے۔

یعنی مستعیر مالی امانت کو دوسرے کے پاس عاریۃً دے سکتا ہے اسے ضمنی امانت کہا جاتا ہے لیکن قصداً امانت دینا ممنوع ہے۔ کیونکہ موجودہ مسئلے میں اس مستعیر نے مالی امانت اجنبی کو اس لئے امانتاً دی ہے تاکہ وہ اس کے اصل مالک تک پہنچا دے۔ پھر تلف ہو جانے پر اس مستعیر کو ذمہ دار ٹھہرا دیا تو اس سے معلوم ہوا کہ اس کے ذریعے ودیعت دینا جائز نہیں تھا۔ اور دوسرے مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ حکم اس لئے ہوگا کہ جب عاریت کا وقت ختم ہو گیا تو اب اس مستعیر کو عاریت دینا یا ودیعت دینا کچھ بھی جائز نہیں رہا، اسی لئے وہ ضامن ہوگا اگرچہ ودیعت دینا ہر طرح اس کے اختیار میں ہے کیونکہ جب وہ عاریت دے سکتا ہے حالانکہ عاریت امانت ہے ساتھ ہی اس سے نفع اٹھانے کی بھی اجازت ہے لہذا یہ جائز ہوا تو صرف امانت دینا بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا کیونکہ یہ عاریت سے کم مرتبہ ہے۔ فافہم۔م)۔

توضیح:۔ کیا ایک شخص اپنے پاس امانت کے گھوڑے کو اپنے غلام یا ملازم یا خود مالک کے غلام یا نوکر یا کسی اجنبی کے ہاتھ مالک کے پاس واپس کرنے سے ضامن ہوتا ہے؟ تفصیل مسائل، حکم، دلائل

قال: ومن اعار ارضا بيضاء للزراعة يكتب انك اطعمتني عند ابي حنيفةؒ وقالا يكتب انك اعرتني، لان لفظة الاعارة موضوعة له والكتابة بالموضوع اولى كما في اعارة الدار، وله ان لفظة الاطعام ادل على المراد، لانها تختص بالزراعة والاعارة ينتظمها وغيرها كالبناء ونحوه، فكانت الكتابة بها اولى بخلاف الدار لانها لا تُعار الا للسكنى، والله اعلم بالصواب.

ترجمہ:۔ اور یہ فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے خالی زمین دوسرے کو کھیتی کرنے کے لئے دی تو مستعیر عاریت نامے میں عبارت اس طرح لکھے (کہ **انك اطعمتني**) یعنی تو نے مجھے زمین کھانے کے لئے دی ہے۔ یہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے۔ اور صاحبینؒ نے یوں فرمایا ہے کہ وہ اس طرح لکھے کہ تو نے مجھے یہ زمین عاریۃً دی ہے۔ (ف۔ یعنی اگر کوئی شخص دوسرے سے کوئی زمین عاریۃً لے تو اس کو چاہئے کہ اس کی دستاویز لکھتے وقت اس طرح لکھے (**انك اطعمتني**) یہ قول امام ابوحنیفہؒ کا ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک وہ شخص ایسا مجازی لفظ نہ لکھے بلکہ صراحۃً عاریت کا لفظ لکھے) **لان لفظة الخ**: کیونکہ لفظ اعارۃ اسی معنی کے لئے موضوع ہے اور لفظ موضوع کے ساتھ تحریر کرنا بہتر ہے جیسا کہ کوئی مکان یا جگہ عاریتاً دینے میں ہوتا ہے۔ (ف۔ یعنی ایسی صورت میں تمام علماء کے نزدیک بالاتفاق یہی عبارت لکھی جاتی ہے کہ تم نے مجھے یہ مکان عاریۃً دیا ہے اور یہ جملہ نہیں لکھتے کہ تم نے مجھے بسایا ہے یا سکونت دی ہے۔ اسی طرح زمین کی عاریت میں بھی صراحۃً لکھنا چاہئے)۔

وله ان لفظة الخ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ لفظ اطعام اس مطلب پر زیادہ صراحت کے ساتھ دلالت کرتا ہے کیونکہ یہ کھیتی کے ساتھ مخصوص ہے اس لئے کہ طعام یعنی کھانا دینے کے یہی معنی ہیں کہ اس میں کھیتی کر کے غلہ حاصل کرے تو گویا اس

نے یہ غلہ اسے دے دیا ہے۔ اور عاریت اور نیاز اور ودیعت سب کچھ شامل ہے جیسے: کہ لفظ عمارت بنانا وغیرہ پس جو لفظ کہ زراعت کے ساتھ مخصوص ہے اسی کا لکھنا بہتر ہوگا، بخلاف مکان والی صورت کے اس میں عاریت لکھنا کافی ہے، کیونکہ مکان تو رہائش کے علاوہ کسی دوسرے کام کے لئے عاریۃً نہیں دیا جاتا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب الخ (ف۔ اسی طرح اگر وہ مستعیر یوں لکھے کہ تم نے مجھے یہ زمین زراعت کے لئے دی ہے بالاتفاق جائز ہوگا کیونکہ اس صورت میں زراعت کے لئے عاریت کی خصوصیات ظاہر ہو گئیں۔ اور عمارت بنانا یا درخت لگانے وغیرہ کا شبہ ختم ہو گیا)۔

توضیح:۔ اگر کوئی شخص اپنی خالی زمین کسی کو کھیتی کے لئے دے تو مستعیر اپنی دستاویز کن الفاظ سے لکھے، تفصیل مسائل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل

﴿کتاب الھبۃ﴾

الھبة عقد مشروع لقوله عليه السلام:(تهادوا تحابّوا)، وعلى ذلك انعقد الاجماع، وتصح بالايجاب والقبول والقبض، اما الايجاب والقبول فلانه عقد والعقد ينعقد بالايجاب والقبول، والقبض لابد منه لثبوت الملك وقال مالكؒ يثبت الملك فيه قبل القبض اعتباراً بالبيع، وعلى هذا الخلاف الصدقة، ولنا قوله عليه السلام:(لا يجوز الهبة الا مقبوضة)، والمراد نفي الملك لان الجواز بدونه ثابت، ولانه عقد تبرع وفي اثبات الملك قبل القبض الزام المتبرع شيئا لم يتبرع به وهو التسليم، فلا يصح بخلاف الوصية، لان اوان ثبوت الملك فيها بعد الموت ولا الزام على المتبرع لعدم اهلية اللزوم وحق الوارث متاخر عن الوصية فلم يملكها.

ترجمہ:۔ کتاب ہبہ کے بیان میں۔

ہبہ ایک ایسا عقد ہے جو جائز اور مشروع ہے کیونکہ رسول اللہؐ نے فرمایا ہے کہ تم آپس میں ہدیہ لیا دیا کرو اس کی روایت بخاریؒ نے آداب میں اور نسائی اور ابو یعلیؒ نے بھی کی ہے یا اسی پر اجماع ہے۔ اور ہبہ ایجاب و قبول اور قبضہ سے صحیح ہوتا ہے۔
اما الایجاب الخ اس کے لئے ایجاب و قبول ہی سے منعقد ہوتا ہے، اور قبضہ اس لئے ضروری ہے کہ اس سے ملکیت کا ثبوت ہوتا ہے یعنی عقد تو قبضہ کے بغیر بھی ہو جائے گا لیکن جس کو وہ چیز دی جائے گی یعنی موہوب لہ اس کو ملکیت اسی وقت حاصل ہوگی جب کہ اس پر قبضہ ہو جائے۔ اور امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ قبضے سے پہلے بھی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے، جیسے بیع میں مشتری کو قبضہ سے پہلے ہی بیع کی ملکیت حاصل ہو جاتی ہے۔

وعلیٰ ھذا الخ: یہی اختلاف صدقے کے معاملہ میں بھی ہے۔ (ف۔ یعنی ہمارے نزدیک صدقہ پر قبضہ سے پہلے فقیر کی ملکیت ثابت نہیں ہوتی ہے لیکن امام مالکؒ کے نزدیک ملکیت ثابت ہو جاتی ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ رسول اللہؐ نے فرمایا کہ ہبہ جائز نہیں ہے مگر اس صورت میں جب کہ اس پر قبضہ ہو گیا ہو اس حدیث سے مراد یہ ہے کہ ہبہ کی ملکیت ثابت نہیں ہوگی کیونکہ عقد ہبہ کا جائز ہونا قبضہ کے بغیر بھی ثابت ہے۔ (ف لیکن جو حدیث نقل کی گئی ہے وہ نہیں پائی گئی ہے بلکہ عبد الرزاق نے ابراہیم نخعی تابعی کا یہ قول نقل کیا ہے)۔

ولانه عقد الخ: اور اس دلیل سے بھی کہ ہبہ کرنا احسان کا معاملہ ہوتا ہے اور قبضے سے پہلے موہوب کی ملکیت ظاہر کرنے کے لئے احسان کرنے والے کے ذمہ ایسی چیز لازم کرنا ہوتا ہے جس کو اس نے اب تک خود پر لازم نہیں کیا ہے یعنی سپرد کرنا لہذا اس ملکیت کو ثابت کرنا صحیح نہیں۔ (ف۔ یعنی اگر ہم یہ کہیں کہ ہبہ کرنے والے کے ہبہ کرنے سے پہلے چیز جس کو ہبہ کی گئی ہے اس کی ملکیت دی ہوئی چیز میں ثابت ہو گئی تو دینے والے پر لازم آئے گا کہ فوراً اس کے حوالے کردے کیونکہ چیز جس کو دی گئی ہے وہ اسی کی ملکیت ہے حالانکہ دینے والے نے خود پر اس کو دینا اور حوالہ کرنا لازم نہیں کیا ہے اس طرح اس کے لازم کئے

بغیر یہ بات لازم کردی گئی حالانکہ اس پر کوئی حق واجب نہیں ہے اور یہ بات اسی وجہ سے لازم آئی کہ قبضہ سے پہلے ہی جس کو وہ چیز دی گئی ہے اس کی ملکیت ثابت کردی لہذا یہ کہنا باطل ہے)۔

بخلاف الوصیتہ الخ: اور یہ حکم وصیت کے خلاف ہے کیونکہ وصیت میں ملکیت کے ثبوت کا وقت وصیت کرنے والے کی موت کے بعد ہے یعنی جب اس نے وصیت قبول کرلی تو وصیت کرنے والے کے مرتے ہی اس کی وصیت ثابت ہو جائے گی اگرچہ اس کا قبضہ نہ ہوا ہو۔ اور یہاں پر احسان کرنے والی میت پر کوئی چیز لازم نہیں کی گئی ہے کیونکہ اس کے مرجانے سے اس میں یہ صلاحیت ہی نہیں رہی اور ابھی وارث کا حق اس سے متعلق نہیں ہوا کیونکہ وارث کا حق تو وصیت کے بعد ہے اس لئے وارث وصیت کے مال کا مالک نہیں ہوا۔

توضیح:۔ کتاب الھبہ ہبہ کی تعریف۔ ثبوت۔ رکن۔ شرط۔ حکم۔ دلیل۔ اصطلاحی الفاظ۔ واہب ہبہ کرنے والا موہوب لہ وہ شخص جس کو چیز ہبہ کی گئی۔ اس کا رکن ایجاب اور قبول ہے، شرط قبضہ ہے۔

فان قبضه الموهوب له في المجلس بغير امر الواهب جاز استحسانا، وان قبض الافتراق لم يجز الا ان يأذن له الواهب في القبض والقياس ان لا يجوز في الوجهين، وهو قول الشافعيؒ، لان القبض تصرف في ملك الواهب اذ ملكه قبل القبض باق فلا يصح بدون اذنه، ولنا ان القبض بمنزلة القبول في الهبة من حيث انه يتوقف عليه ثبوت حكمه وهو الملك والمقصود منه اثبات الملك فيكون الايجاب منه تسليطا له على القبض بخلاف ما اذا قبض بعد الافتراق لانا انما اثبتنا التسليط فيه الحاقا له بالقبول والقبول يتقيد بالمجلس فكذا ما يلحق به بخلاف ما اذا نهاه عن القبض في المجلس لان الدلالة لا تعمل في مقابلة الصريح.

ترجمہ:۔ پھر اگر موہوب، یعنی جسے ہبہ کیا گیا ہے اس نے ہبہ کی مجلس ہی میں ہبہ کئے ہوئے مال پر از خود یعنی ہبہ کرنے والے کے حکم کے بغیر قبضہ کرلیا تو استحسانا جائز ہوگا وان قبض الخ اور اگر مجلس سے جدا ہونے کے بعد مال جس کو ہبہ کیا گیا تھا (یعنی موهوب له) نے اس مال پر از خود قبضہ کرلیا تو یہ جائز نہیں ہوگا البتہ اگر دینے والا اس کو قبضہ کرنے کی اجازت دے دے تب جائز ہوگا۔ اور قیاس یہ چاہتا ہے کہ مذکورہ دونوں صورتوں میں قبضہ جائز نہ ہو یعنی خواہ مجلس میں اجازت کے بغیر قبضہ کیا ہو یا جدائی کے بعد اجازت کے بغیر قبضہ کیا ہو چنانچہ امام شافعیؒ کا یہی قول ہے، کیونکہ مال پر قبضہ کرنا مال والے یعنی واہب کی ملکیت میں تصرف کرنا ہے کیونکہ قبضے سے پہلے تک اس کی ملکیت باقی ہے لہذا واہب کی اجازت کے بغیر اس شخص کا قبضہ کرنا صحیح نہیں ہوگا۔ (ف۔ لیکن اس میں یہ اعتراض ہے کہ اجازت دو طرح کی ہوتی ہے ایک صراحۃ جو یہاں نہیں پائی گئی دوسری اجازت دلالۃً ہوتی ہے مثلاً دینے والے نے قبضہ کرنے سے نہیں روکا اور یہ بات یہاں پائی گئی اس لئے یہی اجازت جو دلالۃً ہے کافی ہونی چاہئے)۔

ولنا ان القبض الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جیسے بیع میں قبول کرنا پایا جاتا ہے اسی طرح ہبہ میں بھی قبضہ کرنا پایا جاتا ہے اس اعتبار سے کہ ہبہ کا حکم یعنی ملکیت کا ثابت ہونا قبضہ کرنے پر ہی موقوف ہے حالانکہ واہب کا مقصود بھی ہبہ سے یہی ہے کہ جس کو وہ چیز ہبہ کی گئی ہے اس کی ملکیت کو ثابت کردے۔ لہذا واہب کی طرف سے ایجاب کرنا گویا اس موہوب کو اس چیز کے قبضے پر مسلط کرنا ہوا۔ بخلاف اس صورت کے مجلس سے جدا ہو جانے کے بعد موہوب لہ نے اس مال پر قبضہ کیا ہو تو یہ جائز نہیں ہوگا کیونکہ ہبہ کرنے میں قبضے کرنے پر مسلط کرنا جو ہم نے ثابت کیا ہے وہ قبضہ کو بیع کے قبول کرنے کے ساتھ ملانے کے طور پہ ہے حالانکہ بیع کو قبول کرنا مجلس ہی تک مقید ہے تو جو چیز اس قبول کے ساتھ لگائی گئی ہے یعنی ہبہ پر قبضہ کرنا وہ بھی اپنی مجلس تک

ہی مقید ہے یعنی جس طرح بیع کی مجلس میں قبول کر لینے سے ملکیت ثابت ہو جاتی ہے اسی طرح ہبہ میں بھی قبضہ سے ملکیت ثابت ہو جاتی ہے۔ لیکن قبول کرنے کا اختیار چونکہ صرف مجلس ہی تک ہوتا ہے اس لئے ہبہ پر قبضہ کا اختیار بھی ہبہ کی مجلس تک ہی ہوگا اور اس سے جدائی کے بعد نہ ہوگا۔

لیکن اس قبضے کو قبولیت کے ساتھ ملانا دلالۃً ہے، یعنی واہب کے عمل سے یہ دلیل نکلتی ہے کہ اس نے قبضے کی اجازت دے دی ہے اس کے برخلاف اگر واہب نے ہبہ کی مجلس ہی میں جسے ہبہ کیا گیا ہے یعنی موہوب لہ کو قبضے سے صراحۃً منع کر دیا ہو اس کے باوجود وہ قبضہ کر لے تو قبضہ جائز نہیں ہوگا کیونکہ صراحت کے مقابلے میں دلالت کام نہیں کرتی۔ (ف معلوم ہونا چاہئے کہ لفظ نحلہ لفظ ہبہ کے معنی میں آتا ہے چنانچہ حضرت نعمان بن بشیرؓ سے روایت ہے کہ میرے والد نے رسول اللہؐ کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا کہ میں نے اپنے اس بیٹے کو اپنا ایک غلام عطیہ دیا یعنی دیدیا اس بات پر آپ گواہ رہیں۔ تب رسول اللہؐ نے فرمایا کیا تم نے اس کی طرح ہر لڑکے کو عطیہ دیا ہے انہوں نے عرض کیا کہ نہیں تب آپؐ نے فرمایا کہ پھر مجھے ظلم پر گواہ مت بناؤ، اور بعض روایات میں ہے کہ آپؐ نے فرمایا کہ تم اسے واپس لے لو، اس کی روایت صحاح ستہ نے کی ہے)۔

توضیح:۔ اگر موہوب لہ نے واہب کے حکم کے بغیر ہی مال ہبہ پر مجلس ہبہ کے اندر یا مجلس کے ختم ہونے کے بعد قبضہ کر لیا، تفصیل مسائل، حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل

قال: وينعقد الهبة بقوله وهبتُ ونحلتُ واعطيت لان الاول صريح فيه والثاني مستعمل فيه قال عليه السلام: اكل أولادك نحلت مثل هذا وكذا الثالث يقال اعطاك الله ووهبك الله بمعنى واحد، وكذا ينعقد بقوله اطعمتك هذا الطعام وجعلت هذا الثوب لك واعمرتك هذا الشيء وحملتك على هذه الدابة اذا نوى بالحمل الهبة، اما الاول فلان الاطعام اذا اضيف الى ما يطعم عينه يراد به تمليك العين بخلاف ما اذا قال اطعمتك هذه الارض حيث يكون عارية لان عينها لا يطعم فيكون المراد اكل غلتها، واما الثاني فلان حرف اللام للتمليك واما الثالث فلقوله عليه السلام: (فمن اعمر عمرىٰ فهي للمُعْمَر له ولورثته من بعده)، وكذا اذا قال جعلت هذه الدار لك عمرىٰ لما قلنا، واما الرابع فلان الحمل هو الاركاب حقيقة فيكون عارية لكنه يحتمل الهبة يقال حمل الامير فلانا على فرس ويراد به التمليك فيحمل عليه عند نيته.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جن الفاظ سے ہبہ منعقد ہوتا ہے وہ یہ ہیں، میں نے تجھے ہبہ کیا۔ میں نے تجھے نحلہ دیا۔ میں نے تجھے عطا کیا، کیونکہ پہلا لفظ ہبہ کے معنی میں صراحتاً ہے اور دوسرا لفظ اس معنی میں مجازاً مستعمل ہے چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کیا اسی کی طرح دوسرے بچوں کو بھی نحلہ دیا ہے یعنی ہبہ کیا ہے۔ اسی طرح تیسرا لفظ بھی اسی معنی میں مستعمل ہے اس لئے **اعطاك الله ما وهبك الله** دونوں الفاظ ایک معنی میں بولے جاتے ہیں۔ (ف مثلاً کسی کے بچہ ہونے پر اس کے دوست احباب کہتے ہیں کہ اللہ نے تجھے بچہ ہبہ کیا ہے۔ اور اسی معنی میں یہ بھی کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے تجھے اولاد عطا کی ہے اس سے معلوم ہوا کہ لفظ عطا اور ہبہ دونوں ہی ایک معنی میں بولے جاتے ہیں)۔

وكذا انعقد بقوله الخ: اسی طرح ان الفاظ سے بھی ہبہ منعقد ہو جاتا ہے اگر یوں کہا کہ میں نے تجھے یہ طعام کھلایا یا میں نے کپڑا تمہارے نام کر دیا یا عربی میں یوں کہا کہ **اعمرتك هذا الشي** یعنی میں نے تم کو یہ چیز تمہاری زندگی بھر کے لئے دی یا یوں کہا کہ میں نے تم کو اس گھوڑے پر بٹھایا یعنی سوار کیا بشرطیکہ لادنے یا سوار کرنے سے مقصود ہبہ کرنا ہو۔

اما الاول الخ: اس جگہ اور یعنی لفظ اطعام سے ہبہ مراد لینا اس لئے جائز ہے کہ اطعام یعنی کھلانے کی جب نسبت ایسی چیز کی طرف کی جا رہی ہو جو خود کھائی جاتی ہو جیسے گیہوں وغیرہ تو اس سے مراد یہ ہوتی ہے کہ یہ عین شے (یہی چیز) تمہاری ملکیت میں

دی گئی۔ اس کے برخلاف اگر کسی نے کہا کہ میں نے تم کو یہ زمین اطعام کی تو اس سے مراد عاریت ہوگی کیونکہ عین زمین نہیں کھائی جاتی ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ زمین سے جو کچھ حاصل ہو وہ میں نے تم کو کھلایا۔ (ف یعنی میں نے تم کو یہ زمین اس لئے دی کہ تم اس میں سے زراعت کر کے غلہ حاصل کرو جو تمہارے کھانے میں آئے اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ تم اس زمین کا لگان حاصل کرو کیونکہ مستعیر کو کرائے پر دینے کا اختیار نہیں ہے لہذا اس جملے سے صرف اتنا اختیار دیا گیا کہ اس میں خود کھیتی کر کے غلہ حاصل کرو۔ الحاصل جب یوں کہا کہ میں نے تم کو یہ زمین کھانے کے لئے دی تو زمین ایسی چیز نہیں ہے کہ خود کھائی جائے لہذا اس جگہ اطعام کے معنی عاریت کے ہیں اور اگر ایسی چیز کی طرف اطعام کی نسبت کی جو خود کھائی جاتی ہو جیسے یوں کہا کہ میں نے تمہیں یہ غلہ یا خرمہ یا روٹی وغیرہ اطعام یعنی کھانے کو دی یا کھلائی تو ظاہر ہے کہ کھانے سے یہ چیزیں خود ختم ہو جائیں گی لہذا اسے عاریت نہیں کہا جاسکتا ہے بلکہ اصل شے کو مالک بنانا ہے اور اسی کا نام ہبہ ہے۔

واما الثانی الخ اور اب دوسرا لفظ تو وہ اس لئے ہبہ ہے کہ اس میں حرف لام موجود ہے تو تملیک یعنی مالک بنانے کے لئے آتا ہے۔ (ف۔ یعنی جب عربی میں یوں کہا کہ ھٰذا الثوب لک اس سے ہبہ اس لئے مراد لیا جاتا ہے کہ اس میں لفظ لک میں جو لام ہے اس کے معنی تمہارے لئے یعنی تمہاری ملکیت میں ہیں اس لئے کپڑے کو اس کی ملکیت میں دینا ہی ہبہ ہے۔ **اما الثالث الخ** اور تیسرا لفظ یعنی میں نے تم کو یہ چیز عمریٰ دی ہے تو اس کو ہبہ کہنے کی یہ وجہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جس شخص نے دوسرے کو کوئی چیز عمریٰ دی تو یہ عمریٰ اُس شخص کی زندگی بھر کے لئے ہے اور اُس کے بعد اُس کے وارثوں کے لئے ہے۔ (ف۔ اس کی روایت بخاری کے علاوہ مسلم اور سنن اربع نے کی ہے۔ اس حدیث میں بھی جب یہ عمریٰ اُس کے لئے ہونے کا فیصلہ دے دیا تو یہ لفظ بھی دوسرے لفظ کے معنی میں ہوا۔ یعنی اُس کی ملکیت میں ہے۔ اب جب اُس نے یہ کہا کہ میں نے یہ چیز تم کو عمریٰ دی تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ یہ اُس کی ملکیت ہو گئی اسی کو ہبہ کرنا کہا جاتا ہے۔

لو کذا اذا الخ: اسی طرح اگر یوں کہا کہ میں نے یہ گھر تمہارے لئے عمریٰ کر دیا تو بھی اوپر بیان کی ہوئی دلیل کی وجہ سے یہ ہبہ ہے۔ (ف۔ یعنی تمہارے لئے (یا عربی میں (لک) لام تملیک کے لئے ہے بلکہ عمریٰ خود ہی ہمیشہ کی ملکیت کے لئے ہے جیسا کہ حدیث سے ثابت ہوا)۔ **واما الرابعُ الخ**: اور اب چوتھا لفظ یعنی گھوڑے پر بٹھانا تو اس کے لغوی معنی سوار کرنے کے ہیں لہذا یہ عاریت ہوگا ساتھ ہی اس میں ہبہ کا بھی احتمال ہے چنانچہ محاورے میں بولتے ہیں کہ سردار نے فلاں شخص کو گھوڑے میں بٹھایا اس سے مقصد یہ ہوتا ہے کہ سردار نے اُس کو اُس گھوڑے کا مالک بنا دیا تب اگر اس کے کہتے وقت ہبہ کی نیت ہو تو ہبہ کے معنی پر ہی اس کو محمول کیا جائے گا۔

توضیح:۔ ہبہ کن کن الفاظ سے منعقد ہوتا ہے، اور کیوں، مع مثال

ولو قال کسوتك هذا الثوب يكون هبة لانه يراد به التمليك قال الله تعالىٰ او كسوتهم ويقال كسى الامير فلانا ثوبا اى ملّكه منه، ولو قال منحتُك هذه الجارية كانت عارية لما روينا من قبل ولو قال دارى لك هبة سكنى او سكنى هبة فهي عارية لان العارية محكمة فى تمليك المنفعة والهبة تحتملها وتحتمل تمليك العين فيحمل المحتمل على المحكم، وكذا اذا قال عُمرىٰ سكنى او نحلى سكنى او سكنى صدقة او صدقة عارية او عارية هبة لما قدمناه، ولو قال هبة تسكنها فهى هبة لان قوله تسكنها مشورة وليس بتفسير له وهو تنبيه على المقصود بخلاف قوله هبة سكنىٰ لانه تفسير له.

ترجمہ:۔ اور اگر یوں کہا کہ میں نے تم کو یہ کپڑا پہنایا ہے تو یہ بھی ہبہ ہے کیونکہ اس سے مالک ہونا مراد لیا جاتا ہے جیسا کہ خود اللہ تبارک وتعالیٰ نے قسم کے کفارے کے بارے میں فرمایا ہے او کسوتهم یا دس فقیروں کا لباس اسی طرح محاورے میں بولا

جاتا ہے کہ سردار نے فلاں شخص کو خلعت پہنایا یعنی اُس کا مالک بنادیا۔ (ف۔ یعنی سردار حقیقت میں وہ کپڑا اس شخص کے بدن میں نہیں پہناتا بلکہ اُس وقت اُس کے حکم سے کوئی بھی اُسے پہنادیتا ہے صرف وہ خلعت اس کے ساتھ کردیا جاتا ہے یعنی یہ لباس اس کی ملکیت میں دے دیا جاتا ہے لیکن محاورے میں اسی طرح کہتے ہیں کہ خلعت پہنایا اس سے معلوم ہوا کہ کپڑا پہنانا یا خلعت پہنانا مالک بنانا اور ہبہ کرنے کے معنی میں ہوتا ہے اس وقت جب کوئی یوں کہے کہ میں نے تم کو یہ کپڑا پہنایا ہے۔

ولو قال منحتك الخ: اور اگر یوں کہا کہ میں نے تم کو یہ باندی منحہ دی تو اس کے معنی عاریت کے ہیں اس کی دلیل وہی حدیث ہے جو میں نے اس سے پہلے روایت کی ہے یعنی رسول اللہﷺ کا یہ فرمان المنحة مردودة یعنی عاریت کو واپس کرنا ضروری ہے اگر یہ کہا جائے کہ منحہ بھی تو ہبہ کرنے کے معنی میں آتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو منحہ حقیقت میں عاریت کے معنی میں ہے اگرچہ مجازاً ہبہ کے معنی میں بھی ہے۔ لہذا مجاز نہیں لیا جائے گا دوسری چیز یہ کہ جس لفظ میں دونوں باتوں کا احتمال ہو تو اس میں ہبہ کا مرتبہ اعلیٰ ہے لہذا عاریت کا مرتبہ کم تر ہے اس لئے یہی یقینی معنی ہوں گے اور چونکہ ہبہ کے معنی میں شک ہوا لہذا اس پر اسے محمول نہیں کیا جائے گا۔

ولو قال داری الخ: اور اگر عربی زبان میں یوں کہا کہ (داری لك هبة سكنیٰ) یعنی میرا گھر تمہارے لئے سکنیٰ ہبہ ہے یعنی سکونت کے نفع کو مقدم کرکے یا مؤخر کرکے ملایا تو یہ ہبہ نہیں ہوگا بلکہ عاریت ہوگی کیونکہ نفع کا مالک کرنے میں عاریت یعنی سکنیٰ (رہائش) قطعی معنی میں ہے اور ہبہ میں دو باتوں کا احتمال ہے کہ شاید نفع کا مالک بنایا ہو یا اس نے شے کا مالک بنایا ہو اس لئے احتمالی معنی کو چھوڑ کر قطعی معنی لئے جائیں گے۔ (ف۔ یعنی اس قیام میں دو باتوں کا احتمال ہے ایک یہ کہ سکنیٰ یعنی رہائش کے نفع کا مالک بنایا ہو۔ کیونکہ لفظ سکنیٰ صرف نفع کی ملکیت کے لئے قطعی ہے اور اس سے اصل شے کی ملکیت کا احتمال نہیں ہے اور اس کے ساتھ جو لفظ (ہبہ) ملایا ہے اس کے یہ معنی بھی لئے جاسکتے ہیں کہ میں نے تم کو اس کا نفع ہبہ کیا ہے۔ اور اس بات کا بھی احتمال ہوسکتا ہے کہ میں نے تم کو یہ اصل مکان ہبہ کیا ہے۔ یعنی تم اس میں رہائش کا فائدہ بھی حاصل کرو پس اگر ہم لفظ (سکنیٰ) کا لحاظ کریں تو یہ صرف عاریت کے معنی میں ہے اور اگر لفظ (ہبہ) کا لحاظ کریں تو اس میں اس کا احتمال ہوتا ہے کہ یہ ہبہ ہے یا عاریت ہے اسی لئے ہم نے احتمالی معنی کو چھوڑ کر یقینی معنی پر محمول کیا۔ الحاصل جب ہبہ کرنے والے نے اپنے کلام میں ایسے دو لفظ ملادیئے جن میں سے ایک عاریت ہو اور دوسرے سے ہبہ کا احتمال ہو تو عاریت پر سے محمول کرنا لازمی ہوگا کیونکہ عاریت سے کم تر کوئی چیز نہیں ہے اب اگر اعلیٰ درجہ یعنی ہبہ مراد نہ ہو تو کم از کم یہ مراد تو ضرور ہوگی کہ عاریت ہے لہذا یہی یقینی ہوجائے گا۔

وكذا اذا قال الخ اور اسی طرح اگر اس نے کہا کہ میرا یہ گھر تمہارے لئے عُمریٰ سکنیٰ ہے یا نحلہ سکنیٰ ہے یا سکنیٰ صدقہ ہے یا صدقہ عاریۃ ہے یا عاریۃ ہبہ ہے تو ان تمام صورتوں میں مذکورہ بالا وجہ کی بناء پر عاریت مراد ہوگی۔ **ولو قال هبة الخ:** اور اگر یوں کہا کہ میرا یہ گھر تمہارے لئے ہبہ ہے تم اس میں رہائش کرو تو یہ ہبہ ہے کیونکہ اس میں یہ لفظ کہنا کہ تم اس میں رہائش اختیار کرو مشورے کے طور پر ہے اور یہ لفظ اس ہبہ کی تفسیر نہیں ہے بلکہ اصل مقصد پر تنبیہ کرنا ہے یعنی میری غرض ہبہ کرنے سے یہ ہے کہ تم اس میں رہنا شروع کرو تم اس کو ضائع مت کرو بلکہ اس سے فائدہ اُٹھاؤ اور رہنے لگو، بخلاف اس قول کے کہ ہبہ سکنیٰ ہے کیونکہ اس صورت میں لفظ سکنیٰ لفظ ہبہ کی تفسیر ہے۔

توضیح:۔ ان الفاظ سے کیا مراد لیا جاتا ہے

كسوتك هذا الثوب. منحتك هذه الجارية. داری لك هبة سكنى. سكنى هبة. عمرى سكنى. نحلى سكنى. سكنى صدقة.

قال: ولا يجوز الهبة فيما يقسم الا مَحُوزَة مقسومة وهبة المشاع فيما لا يقسم جائز، وقال الشافعیؒ يجوز

ی الوجهین، لانه عقد تملیك فیصح فی المشاع وغیره كالبیع بانواعه وهذا لان المشاع قابل لحكمه وهو لملك فیكون محلا له، وكونه تبرعا لا یبطله الشیوع كالقرض والوصیة، ولنا ان القبض منصوص علیه فی لهبة فیشترط كماله والمشاع لا یقبله الا بضم غیره الیه وذلك غیر موهوب، ولان فی تجویزه الزامه شیئا لم لتزمه وهو القسمة ولهذا امتنع جوازه قبل القبض كیلا یلزمه التسلیم بخلاف ما لا یقسم لان القبض القاصر و الممكن فیكتفی به ولانه لا یلزمه مؤنة القسمة.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جو چیز تقسیم کرنے کے قابل ہو اس کو ہبہ کرنا جائز نہیں ہے مگر اسی صورت میں جب ہ تقسیم کر کے علیحدہ علیحدہ کر دی گئی ہو، اور جو چیز تقسیم کرنے کے قابل نہ ہو اُس کو تقسیم کئے بغیر ہبہ کرنا جائز ہے۔ (ف۔ معلوم ہونا چاہئے کے جو چیز تقسیم کے قابل ہے اُس میں ہبہ جائز نہ ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اس سے ملکیت ثابت نہیں ہوتی ہے گرچہ نفس ہبہ جائز ہوتا ہے اس میں ملکیت اسی وقت جائز ہوگی جب اس کو تقسیم کر کے الگ الگ کر دیا جائے اور محوز ہو گئی ہو یعنی ہبہ کرنے والے کا اس چیز کے ساتھ کوئی تعلق باقی نہ رہا ہو اس لئے اگر ہبہ کرنے والے نے ایسے مکان یا ایسی زمین جو تقسیم کے قابل ہے اُس میں سے آدھا حصہ ہبہ کیا تو یہ ہبہ کرنا تو صحیح ہو گیا مگر دوسرے کی ملکیت اس میں ثابت نہ ہوگی جب اس کو تقسیم ر کے اس کے حوالہ کر دے گا تب ہبہ پورا ہو جائے گا۔ اور اگر وہ چیز تقسیم کے قابل نہ ہو جیسے: غلام یا ایک گھوڑا وغیرہ تو اس کے آدھے کا ہبہ کرنا جائز ہے کیونکہ اسے تقسیم نہیں کیا جا سکتا ہے، پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ قابل تقسیم سے مراد یہ ہے کہ تقسیم کے بعد ویسا ہی فائدہ اس سے حاصل ہو سکے جیسا فائدہ اس کی تقسیم سے پہلے ہوتا تھا، کیونکہ اگر پہلی قسم کا فائدہ اس سے حاصل نہ ہو سکے جیسے ایک چھوٹا کمرہ یا چھوٹا حمام اور غلام اور چکی وغیرہ یا اس کی تقسیم ممکن ہی نہ ہو۔ جیسے: ایک غلام ایک گھوڑا تو یہ سب تقسیم کے قابل نہیں ہیں اس لئے ان چیزوں میں بغیر تقسیم کے بھی ہبہ جائز ہے۔

وقال الشافعیؒ الخ: اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ مال ہبہ تقسیم کے قابل ہو یا نہ ہو دونوں صورتوں میں ملکیت ثابت ہو جائے گی۔ کیونکہ ہبہ ایک مالک بنا دینے کا نام ہے اس لئے وہ مشترک اور غیر مشترک دونوں قسموں میں صحیح ہے جیسے: کہ بیع کی تمام قسمیں دونوں صورتوں میں صحیح ہوتی ہیں یعنی خواہ وہ تقسیم کو قبول کرے یا نہ کرے اس کو بیچنا صحیح ہوتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ہبہ میں غیر مقسوم یعنی ایسے مال کا بھی ہبہ ہو سکتا ہے جو تقسیم کے قابل نہ ہو اور قبول کرنے کے معنی مالک بننے کے ہیں لہذا غیر مقسوم مال بھی اس لائق ہوا کہ اس کو ہبہ کیا جا سکے اور ہبہ کرنا ایک ایسے احسان کی بات ہے کہ وہ شرکت کی وجہ سے ختم نہیں ہوتی جیسے قرض اور وصیت میں ہے۔ (ف چنانچہ اگر کوئی شخص کسی کو ایک ہزار درہم اس شرط پر دے کہ اس میں سے نصف تمہارے ذمے قرض رہیں گے اور باقی نصف بضاعت کے لئے ہے۔ تو یہ قرض جو مشترک ہے جائز ہوتا ہے اور قرض میں ملکیت ثابت ہو جاتی ہے اگرچہ تقسیم کی شرط نہ ہو یہی صورت صدقے میں بھی ہے اور جس طرح قرض اور صدقہ ایک احسان کرنے کا معاملہ ہے حالانکہ مشترک ہونے سے اس کی ملکیت میں نقصان بھی نہیں ہوتا اسی طرح ہبہ میں بھی تقسیم سے پہلے ملکیت ثابت ہو جانی چاہئے)۔

ولنا ان القبضة الخ: ہماری دلیل یہ ہے کہ ہبہ کی صورت میں قبضہ کا ہونا منصوص علیہ ہے، یعنی ہبہ میں قبضہ کا ہونا نص سے ثابت ہے۔ اس لئے اس پر پورے قبضے کا ہونا شرط کے ساتھ ہوگا۔ اور جو چیز تقسیم نہیں کی گئی ہے وہ پورے قبضے کو قبول نہیں کرتی ہے البتہ اس صورت میں صحیح ہے جب دوسری چیز بھی اس کے ساتھ ملائی جائے حالانکہ وہ چیز ہبہ نہیں کی گئی ہے۔ (ف معلوم ہونا چاہئے کہ اس جگہ منصوص علیہ سے مراد وہ روایت ہے جو اوپر حدیث کے لفظ سے گزری ہے کہ ہبہ صحیح نہیں ہے مگر سی صورت میں صحیح ہے کہ اس پر قبضہ بھی ہو چکا ہو اس باب میں دوسرے آثار بھی موجود ہیں چنانچہ یہ روایت ہے **قال عبد الرزاق اخبرنا سفیان الثوری عن منصور عن ابراهیم النخعی قال لا تجوز الهبة حتیٰ تقبض والصدقة تجوز قبل**

ان تقبض یعنی ابراہیم نخعی تابعیؒ نے فرمایا ہے کے ہبہ جائز نہیں ہوتا ہے جب تک کہ اس پر قبضہ نہ کیا جائے لیکن قبضہ کرنے سے پہلے بھی صدقہ جائز ہو جاتا ہے امام مالکؒ نے مؤطا میں ام المومنین حضرت عائشہؓ سے ایک طویل اثر روایت کیا ہے جس میں حضرت ابو بکرؓ نے اپنی بیٹی عائشہؓ کو ایسے بیس وسق چھوہارے جو ابھی تک توڑے نہیں گئے تھے لیکن توڑے جانے والے تھے ہبہ کئے تھے اتنے میں حضرت ابو بکرؓ کی وفات کا وقت آگیا تو آپؓ نے فرمایا کہ اگر تم نے ان پر قبضہ کر لیا ہوتا تو وہ سب تمہارے ہو جاتے لیکن اب تو فرائض خداوندی کے قانون کے مطابق تمام وارثوں میں ان کو تقسیم کردو۔ اور اسی کی روایت محمدؒ اور عبد الرزاقؒ نے بھی کی ہے۔ اسی طرح حضرت عمرؓ سے بھی قرضہ کی شرط کو عبد الرزاقؒ نے صحیح سند کے ساتھ روایت کی ہے اور عمر بن عبد العزیزؒ سے بھی جید سند کے ساتھ یہی روایت کیا ہے۔

پس یہ روایت اس دعوے میں کافی ہے کہ ہبہ میں قبضہ کرنا شرط ہے اور قبضے کے بغیر ملکیت حاصل نہیں ہوتی ہے، اور بیع میں اگر ملکیت حاصل ہو جاتی ہے تو اس لئے کہ وہ عقد مبادلہ ہے بخلاف ہبہ کے وہ صرف احسان کا نام ہے اس لئے اگر ہبہ کرنے والے نے غیر تقسیم شدہ مال ہبہ کیا اور ہم یہ کہیں جس کو مال ہبہ کیا گیا تھا تو اس کی ملکیت ثابت ہوگئی اس کی صورت یہ ہوگی کہ موہوب لہ کی ملکیت سے واہب کی ملکیت مشترک ہے لہذا ہبہ کرنے والے پر یہ چیز لازم آئی کہ تقسیم کردے۔ اس طرح اس پر ہبہ کرنا تو واجب نہیں تھا لیکن اب تقسیم کرنا اس کے ذمے لازم ہو گیا اور یہ بات احسان کے خلاف ہے۔ اسی بناء پر مصنفؒ نے لکھا ہے کہ) ولان فی تجویزہ الخ: اور اس وجہ سے بھی کہ مشاع اور مشترک میں موہوب لہ کی ملکیت جائز کرنے میں واہب کے ذمہ ایسا کام لازم آجاتا ہے جسے اس نے خود پر لازم نہیں کیا ہے۔ (ف بلکہ اس نے صرف احسان کرنے کا ارادہ کیا تھا اور کوئی دوسری چیز اپنے اوپر لازم نہیں کی تھی)۔ وہی چیز بٹوارہ ہے۔ (ف یعنی تقسیم کرنا اس کے ذمہ لازم ہوگا حالانکہ اس نے تقسیم کے کام کو اپنے اوپر لازم نہیں کیا تھا)۔

ولهذا امتنع الخ: اسی وجہ سے قبضہ سے پہلے ہبہ جائز ہونے کو منع کر دیا گیا تاکہ ہبہ کرنے والے کے ذمہ سپرد کرنے کا کام لازم نہ آئے یعنی بغیر اس کی رضامندی کے لازم نہ ہو جائے بخلاف ایسی چیز کے جو تقسیم کے قابل نہیں ہے کیونکہ اس میں تقسیم کرنے کی شرط نہیں ہے کیونکہ اس میں تو ناقص قبضہ ہی ممکن ہے اس لئے اسی پر اکتفا کیا جائے گا اور اس وجہ سے بھی کہ واہب کے ذمہ تقسیم کا خرچ لازم نہیں آئے گا۔ (ف مگر نفع اٹھانے کے لئے مہایات لازم آئے گی مہایات کے معنی ہیں باری باری سے نفع اٹھانا۔

توضیح:۔ قابل تقسیم مال کو ہبہ کرنا کب صحیح ہوگا۔ مال مشاع کو ہبہ کرنے کا حکم، تفصیل مسائل، حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل۔

والمهاياة تلزمه فيما لم يتبرع به وهو المنفعة والهبة لاقت العين، والوصية ليس من شرطها القبض، وكذا البيع الصحيح والبيع الفاسد والصرف والسلم فالقبض فيها غير منصوص عليه، ولانها عقود ضمان فتناسب لزوم مؤنة القسمة، والقرض تبرع من وجه وعقد ضمان من وجه، فشرطنا القبض القاصر دون القسمة عملا بالشبهين على ان القبض غير منصوص عليه فيه، ولو وهب من شريكه لا يجوز، لان الحكم يدار على نفس الشيوع. قال: ومن وهب شقصا مشاعا فالهبة فاسدة لما ذكرنا فان قسّمه وسلّمه جاز، لان تمامه بالقبض وعنده لا شيوع. قال: ولو وهب دقيقا في حنطة او دهنا في سمسم فالهبة فاسدة، فان طحن وسلمه لم يجز، وكذا السمن في اللبن، لان الموهوب معدوم، ولهذا لو استخرجه الغاصب يملكه والمعدوم ليس بمحل للملك، فوقع العقد باطلا، فلا ينعقد الا بالتجديد بخلاف ما تقدم لان المشاع محل للتمليك، وهبة اللبن في

الضرع والصوف علی ظهر الغنم والزرع والنخل فی الارض والتمر فی النخیل بمنزلة المشاع، لان امتناع الجواز للاتصال وذلك یمنع القبض كالمشاع.

ترجمہ:۔ اور مہایات (یعنی ہبہ کی ہوئی چیز مثلاً غلام سے دو مالکوں کا باری باری کے ساتھ نفع اٹھانا) اور مُہایات ایسی چیز میں لازم آتی ہے جس کے ساتھ اُس نے تبرع نہیں کیا یعنی (اس غلام سے) منفعت جب کہ ہبہ کا تعلق عین مال کے ساتھ ہوتا ہے۔ (ف۔ یعنی تبرع ہبہ ہے اور ہبہ کا تعلق اس مال عین یعنی مثلاً: غلام کے ساتھ ہوا ہے جب کہ اس میں کوئی تقسیم لازم نہیں آئی ہے اور اگر مہایات لازم آئی تو اس غلام کے نفع کے ساتھ لازم آئی جس میں تبرع نہیں ہوا۔ اس مسئلے کا خلاصہ یہ ہوا کہ جس چیز میں کچھ لازم آیا وہ ہبہ نہیں ہے اور جو ہبہ ہے اس میں کچھ لازم نہیں آیا)۔ **والوصیة الخ** اس جگہ وصیت کا اعتراض اس وجہ سے نہیں ہو سکتا ہے کہ وصیت کے لئے شرط قبضہ ہونا نہیں ہے۔ اسی طرح بیع صحیح و بیع فاسد و بیع صرف و بیع سلم کا بھی حال ہے یعنی اوّل تو ان میں سے کسی میں قبضہ شرط نہیں ہے اور دوسرے اس لئے کہ یہ سب ایسے عقود کی قسمیں ہیں جن میں ضمانت لازم آجاتی ہیں لہٰذا تقسیم کا خرچہ لازم ہونے کے لئے یہ عقود زیادہ مناسب ہیں۔ (ف۔ یعنی یہ سب محض احسان نہیں ہے بلکہ عقد بیع سے دونوں فریق کو عوض اور نفع حاصل ہوا ہے لہٰذا اس کے خرچ کو بھی برداشت کرنا لازم ہوا)۔

والقرض تبرع الخ اور قرض کا حال یہ ہے کہ وہ ایک وجہ سے تبرع ہے اسی بناء پر کسی کو قرض دینا لازم نہیں آتا ہے۔ مگر دوسرے اعتبار سے یہ عقدِ ضمان ہے یعنی جو کچھ دیا ہے اتنا ہی ضمان لازم آئے گا یعنی جو دیا ہے اسی کے مثل ضمان ہوگا۔ اس لئے قرضے میں ہم نے تقسیم کی شرط نہیں لگائی ہے بلکہ ناقص قبضہ ہونا شرط کیا ہے تاکہ دونوں اعتبار پر عمل ہو سکے اس کے علاوہ قرضہ میں قبضہ کے ہونے کی کوئی تصریح نہیں ہے۔ مف۔ اُس میں قبضے کی شرط بھی نہیں ہے)۔ **ولو وهب من شریکه الخ:** اور اگر تقسیم کے قابل چیز ایسی ہو جو دو شخصوں میں مشترک ہو اور ان میں سے ایک نے اپنے اس ٹکڑے کو جو ابھی تک تقسیم نہیں ہوا ہے دوسرے کو ہبہ کر دیا تو ہبہ جائز نہیں ہے کیونکہ اس حکم کی بنیاد تو صرف شرکت پر ہے۔ (ف یعنی مشترک اور غیر مقسوم ہونے سے ہبہ ناجائز ہوتا ہے)۔

قال: ومن وهب الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے غیر تقسیم شدہ ایک ٹکڑا ہبہ کیا تو ہبہ فاسد ہوگا اسی دلیل سے جو کہ اوپر بیان کی گئی ہے اس صورت میں جب کہ یہ چیز (ہبہ) تقسیم کے قابل ہو پھر اگر اس کو تقسیم کر کے حوالے کر دیا تو ہبہ جائز ہو جائے گا کیونکہ ہبہ تو قبضہ کے بعد ہی پورا ہوتا ہے حالانکہ اس قبضے کے وقت اس ٹکڑے میں کوئی شرکت باقی نہیں رہی تھی تو یوں کہا جا سکتا ہے کہ اس نے جب ہبہ کیا تھا اسی وقت اس میں شرکت نہیں تھی۔ **قال: ولو وهب دقیقا الخ:** اگر کسی نے اس آٹا کو جو ابھی گیہوں کی شکل میں ہے ہبہ کیا یا اس تیل کو جو ابھی تک تلوں اور دانوں میں ہے ہبہ کیا تو یہ ہبہ فاسد ہوگا اس کے بعد اگر اس گیہوں کو پیس کر آٹا بنا دیا یا اگر تلوں کو پیس کر یعنی مشین میں ڈال کر تیل نکال لیا تو بھی جائز نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر دودھ کے اندر جو ابھی تک مکھن موجود ہے وہ ہبہ کیا تو اس کا بھی وہی حکم ہے۔

لان الموهوب الخ کیونکہ جو چیز ہبہ کی گئی ہے وہ ابھی تک ناپید ہے اسی لئے اگر کوئی شخص کسی کا گیہوں غصب کر کے اسے آٹا بنا ڈالے یا گیہوں غصب کر کے آٹا نکال لے یا تل غصب کر کے تیل نکال لے یا دودھ غصب کر کے مکھن نکال لے تو وہ غاصب ان غصب کی ہوئی چیزوں کا ضامن ہو کر ان چیزوں کا مالک ہو جاتا ہے لیکن جو چیز ناپید ہو اس پر ملکیت ثابت نہیں ہو سکتی ہے اس لئے ہبہ کا معاملہ یہاں باطل ہوگا۔ اور اگر اس نے ان چیزوں کو نکال دیا تو بھی ہبہ صحیح نہیں ہوگا جب تک کہ دوبارہ ان چیزوں کو ہبہ نہ کرے، بخلاف زمین وغیرہ کے ایک ٹکڑے کے ہبہ کرنے کے یعنی ایسے ٹکڑے کو جو تقسیم نہ کیا گیا ہو کیونکہ اس کا ہبہ درست ہوتا ہے البتہ اس پر ملکیت ثابت نہیں ہوتی ہے کیونکہ جو چیز مشترک اور موجود ہو وہ چیز مالک بنانے کے لائق ہے۔ (ف اسی لئے ایسی چیز میں صرف تقسیم کر دینے کی ضرورت ہوتی ہے)۔

وھبة اللبن الخ اور تھنوں میں دودھ کا ہبہ کرنا اور بکری کی پیٹھ پر اس کے اُون کو ہبہ کرنا اور زمین پر لگی ہوئی کھیتی یا زمین کے لگے ہوئے درخت کو ہبہ کرنا یا کھجور وغیرہ میں لگے ہوئے پھل کو ہبہ کرنا مشترک مال کے ہبہ کرنے کے حکم میں ہے یعنی اصل میں ہبہ تو صحیح ہو جائے گا لیکن اس کے جائز ہونے کا حکم نہیں ہوگا کیونکہ ان چیزوں میں اتصال کی وجہ سے جائز ہونا ممنوع ہے جیسے کہ مشترک مال میں ہوتا ہے اور اتصال کی وجہ سے اس پر قبضہ ہونا بھی ممنوع ہے جیسا کہ مشترک مال میں ہوا کرتا ہے۔

توضیح:۔ قابل تقسیم چیز ہبہ کرنے یا قرض دینے یا وصیت کرنے کی صورت میں تقسیم کرنے کے خرچ کا ذمہ دار کون ہوگا، مھایات کے معنی اور اس کی صورت، اگر کسی نے آٹا جو ابھی تک گیہوں کے اندر ہے یا تیل جو دانوں میں موجود ہے یا دودھ جو تھن میں ہے یا مکھن جو دودھ ہی ہے ہبہ کیا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل

المھایاة لغة التھیأة سے مفاعلة کے وزن پر ہے۔ کسی شئی کی رضامندی کی حالت ظاہرہ۔ التہایو باب تفاعل سے ہے یعنی فریقین میں سے ایک فریق کسی بات پر راضی ہو جائے تو دوسرا بھی اسی پر راضی ہو جائے۔ یعنی ہر فرد ایک ہی حالت اور ایک ہی بات پر راضی ہو۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ لفظ التہیا سے مفاعلة کے وزن پر ہے۔ یعنی ایک فریق جب کسی چیز سے فارغ ہو جائے تو دوسرا اس سے انتفاع کرنے لگے۔ القسمت اور التہایو میں فرق یہ ہے قسمت کی صورت میں دونوں فریق ایک ہی وقت میں اپنے اپنے حصہ سے فائدہ اٹھاتا ہے۔ اور التہایو میں ایک فریق جب اپنے حصہ یا اپنی باری سے فائدہ اٹھا کر فارغ ہو جاتا ہے تب دوسرا اس سے فائدہ اٹھاتا ہے۔ اور اس کے شرعی معنی میں قسمة المنافع۔ (ہدایہ۔ از مجمع الانہر)۔

المھایاة. عبارة عن تقسیم المنافع کا عطاء القرار علی انتفاع احد الشریکین سنته ولآخر کذلك. قال السید "ھی قسمة المنافع علی التعاقب والتناوب" (قواعد الفقه) انوار الحق قاسمی.

قال: واذا کانت العین فی ید الموھوب له ملکھا بالھبة وان یجدّد فیه قبضا، لان العین فی قبضه والقبض ھو الشرط بخلاف ما اذا باعه منه لان القبض فی البیع مضمون فلا ینوب عنه قبض الامانة اما قبض الھبة غیر مضمون فینوب عنه، واذا وھب الاب لابنه الصغیر ھبة ملکھا الابن بالعقد لانه فی قبض الاب فینوب عن قبض الھبة، ولا فرق بین ما اذا کان فی یده او فی ید مودعه، لان یده کیده بخلاف ما اذا کان مرھونا او مغصوباً او مبیعا بیعا فاسدا، لانه فی ید غیره او فی ملك غیره، والصدقة فی ھذا مثل الھبة، وکذا اذا وھبت له امه وھو فی عیالھا والاب میت ولا وصی له، وکذلك کل من یعوله وان وھب له اجنبی ھبة تمت بقبض الاب، لانه یملك علیه الدائر بین النافع والضار، فاولی ان یملك النافع.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر وہ نفسِ مال جسے ہبہ کیا ہے پہلے سے ہی اسی شخص کے قبضہ میں ہو جس کو ابھی ہبہ کیا ہے تو وہ شخص ہبہ ہوتے ہی اس چیز کا مالک بن جائے گا اگرچہ اس پر نیا قبضہ نہ کیا ہو۔ لان العین الخ: کیونکہ جو چیز ہبہ کی گئی ہے وہ اب بھی اس کے قبضہ میں موجود ہے اور قبضہ ہونا ہی ہبہ پر مالک ہونے کے لئے شرط تھا اس لئے اب وہ ہبہ پورا ہو گیا بخلاف اس کے اگر مالک نے وہ چیز اسی کے ہاتھ میں بیچ ڈالی ہو تو بغیر نئے قبضہ کے وہ شخص جو ابھی تک امین ہے اس پر قابض نہیں ہوگا کیونکہ بیع کا قبضہ قابل ضمانت ہوتا ہے لہذا امانت کا قبضہ اس کا نائب نہ بنے گا اور ہبہ کا قبضہ قابل ضمانت نہیں ہوتا ہے اس لئے امانت پر قبضہ اُس کا نائب نہ بنے گا اور ہبہ کا قبضہ قابل ضمانت نہیں ہوتا ہے اس لئے امانت پر قبضہ اُس کا نائب ہو جائے گا۔ (ف۔ اصل یہ ہے جب دو قبضے ایک جنس کے ہوں تو ہر ایک دوسرے کا نائب ہو سکتا ہے اور جب دونوں دو قسم کے ہوں تو ان میں سے اعلیٰ ادنیٰ کا نائب ہو جاتا ہے لیکن ادنیٰ قبضہ اعلیٰ قبضہ کا نائب نہیں ہوتا ہے، اور مذکورہ دونوں قبضوں میں ضمانت کا قبضہ اعلیٰ ہے یعنی

ایسا قبضہ ہے جس کی وجہ سے ضمانت لازم آجاتی ہے مگر امانت کا قبضہ ادنیٰ ہے۔

اس اصل کی تفصیل یہ ہے کہ اگر زید نے کسی کی کوئی چیز غصب کرلی یا عقد فاسد کے ذریعہ کوئی چیز قبضے میں لی پھر اُس چیز کے مالک نے صحیح طریقے سے اسی کے ہاتھ وہ چیز فروخت کردی تو اب اُس شخص (خریدار) کو اُس چیز پر دوبارہ قبضے کی ضرورت نہیں ہوگی کیونکہ اُن میں سے ہر ایک قبضہ ضمانت کے قابل ہے لہذا دونوں قبضے ایک جنس کے ہوئے۔ اسی طرح اگر مالک نے اُس غاصب کو اپنی خوشی سے اب وہ چیز ہبہ کردی تو بھی اُس کے نئے قبضے کی ضرورت نہیں ہوگی۔ کیونکہ غصب کا قبضہ اعلیٰ ہے اس لئے یہی قبضہ ہبہ کے قبضے کا نائب ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر وہ چیز اُس شخص کے پاس امانت کے طور پر یا عاریۃً ہو پھر اُس چیز کے اصل مالک نے اُسی کو وہ چیز ہبہ کردی تو بھی اُس پر قبضہ صحیح ہو جائے گا کیونکہ اُس صورت میں بھی دونوں قبضے یعنی عاریت اور ہبہ کے ایک ہی جنس کے ہیں۔ اور اگر اُس چیز پر قبضہ پہلے امانت کے طور پر ہو یا عاریتاً ہو بعد میں اُس کے مالک نے وہ چیز اُسی کے ہاتھ فروخت کردی تو وہ خریدار اُس چیز کا اُسی وقت مالک ہوگا جب کہ وہ اُس چیز پر نیا قبضہ کرلے کیونکہ بیع کا قبضہ قابل ضمانت ہوتا ہے اس لئے اس کا نائب امانت پر قبضہ نہیں ہو سکتا ہے)۔

واذا وهب الاب الخ اگر کسی باپ نے اپنے چھوٹے بچے کو کوئی چیز ہبہ کی تو ہبہ کرتے ہی وہ لڑکا اس چیز کا مالک ہو جائے گا کیونکہ اُس بچے کی طرف سے اُس کا باپ ہی اُس چیز پر قبضہ کرلے گا اور وہ چیز پہلے ہی سے اس باپ کے قبضے میں موجود ہے لہذا موجودہ قبضہ ہی ہبہ کے قبضے کا نائب ہو جائے گا خواہ وہ چیز واقعۃً ابھی بھی اُس باپ کے قبضے میں موجود ہو یا باپ نے کسی کے پاس امانت رکھوادی ہو اُس سے کوئی فرق نہیں ہوگا کیونکہ جس شخص کے پاس وہ چیز موجود ہے یعنی مستودع کا قبضہ باپ کے قبضے کے حکم میں ہے اس کے برخلاف اگر اُس کے باپ نے وہ چیز کسی کے پاس رہن رکھی ہو یا کسی نے اُس چیز کو غصب کرلیا ہو، یا باپ نے بیع فاسد کے طریقے سے وہ چیز بیچ کر کے خریدار کے حوالے بھی کردی ہو تو اس صورت میں فقط ہبہ سے اُس چیز پر قبضہ نہ ہوگا کیونکہ وہ چیز فی الحال باپ کے قبضے کے علاوہ دوسرے شخص کے قبضے میں ہے یا کسی دوسرے کی ملکیت میں ہے اور صدقہ کا حکم ان تمام صورتوں میں ہبہ کے مثل ہے۔ (ف۔ یعنی اگر باپ نے اپنی کوئی چیز اپنے نابالغ بیٹے کو صدقہ کے طور پر دی تو فقط صدقہ کرتے ہی وہ نابالغ اُس مال کا مالک ہو جائے گا خواہ وہ چیز باپ کے قبضے میں ہو یا اُس کے امانت دار کے پاس ہو، برخلاف اس کے اگر وہ چیز کسی کے پاس رہن کے طور پر ہو یا کسی نے اُسے غصب کر رکھا ہو یا فاسد خریداری کے ساتھ خریدار کے قبضے میں ہو تو وہ نابالغ اُس مال کا مالک نہ ہوگا۔ ع)۔

و كذا اذا وهبت الخ اسی طرح اگر کسی بچے کو اُس کی ماں نے کوئی چیز ہبہ کی اور اُس وقت وہ بچہ اپنی اس ماں کے سرپرستی میں ہو اور اس کا باپ مرچکا ہو اور باپ کا کوئی وصی بھی نہ ہو تو بھی یہی حکم ہے، اسی طرح جو شخص اُس وقت اُس بچے کی سرپرستی کر رہا ہو اُس کا بھی یہی حکم ہے۔ اور اگر کسی اجنبی شخص نے بچے کو کوئی چیز ہبہ کی تو اس کے باپ کے قبضہ کر لینے سے وہ ہبہ پورا ہو جائے گا کیونکہ باپ کو جب اپنے چھوٹے بچے پر ایسے کام کی ولایت حاصل ہے جس میں اُس چھوٹے بچے کے حق میں نفع اور نقصان دونوں باتوں کا احتمال ہو سکتا ہے تو جس کام میں سراسر نفع ہی ہو جیسے ہبہ کا اختیار کرنا تو اُس کے باپ کو بدرجہ اولی حاصل ہوگا۔ (ف۔ اور جو شخص کسی بچے کی پرورش کرتا ہو اُس کو اُس کی پرورش کرنے کی وجہ سے بچے کی طرف سے اُسے اُس بچے کو ہبہ کی ہوئی چیز پر قبضہ کرنے کا حق حاصل ہو جاتا ہے)۔

توضیح:۔ اگر کسی کو ہبہ یا فروخت کی ہوئی چیز جو پہلے سے ہی اس کے قبضہ میں موجود ہو تو وہ اس چیز کا کب مالک ہوگا، اگر باپ نے یا ماں نے اپنے چھوٹے بچہ کو جو اس کے پاس ہے کوئی چیز ہبہ کی تو وہ بچہ کب اور کس طرح اس کا مالک ہوگا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلیل۔

وان وهب لليتيم هبة فقبضها له وليه وهو وصي الاب او جد اليتيم او وصيه جاز، لان لهؤلاء ولاية عليه لقيامهم مقامَ الاب، وان كان في حجر امه فقبضها له جائز، لان لها الولاية فيما يرجع الى حفظه وحفظ ماله وهذا من بابه لانه لا يبقى الا بالمال فلابد من ولاية تحصيل النافع، وكذا اذا كان في حجر اجنبي يربّيه لان له عليه يدا معتبرة الا ترى انه لا يتمكن اجنبي آخر ان ينزعه من يده فيملك ما يتمحض نفعا في حقه، وان قبض الصبي الهبة بنفسه جاز، معناه اذا كان عاقلا لانه نافع في حقه وهو من اهله وفيما وُهب للصغيرة يجوز قبض زوجها لها بعد الزفاف لتفويض الاب امورها اليه دلالة، بخلاف ما قبل الزفاف ويملكه مع حضرة الاب بخلاف الام وكل من يعولها غيرها حيث لا يملكونها الا بعد موت الاب او غيبته غيبة منقطعة في الصحيح، لان تصرف هؤلاء للضرورة لا بتفويض الاب ومع حضوره لا ضرورة.

ترجمہ:۔ اگر نابالغ یتیم کو کوئی چیز ہبہ کی گئی اور اس یتیم کی طرف سے اس کے ولی نے اس چیز یعنی موہوب لہ پر قبضہ کر لیا اور وہ ولی اس بچے کے باپ کا وصی یا اس بچے یتیم کا دادا ہے یا دادا کا وصی ہے تو یہ قبضہ جائز ہوگا کیونکہ ان لوگوں کو یتیم پر ولایت حاصل ہے اس لئے کہ یہ لوگ اس کے باپ کے قائم مقام ہیں۔ وان كان في الخ: اور اگر وہ یتیم اپنی ماں کی پرورش میں ہو تو اس کے بچے کی طرف سے اس کی ماں کا قبضہ کرنا جائز ہے کیونکہ اس یتیم کی جانی حفاظت یا مالی حفاظت کے سلسلے میں اس کے لئے جو باتیں ضروری ہیں ان میں اس کی ماں کو ولایت حاصل ہوتی ہے اور ہبہ پر قبضہ کرنا بھی اس کی حفاظت کی ایک قسم ہے کیونکہ بغیر مال کے یتیم کی زندگی باقی نہیں رہ سکتی ہے اس لئے جو چیز بھی اس کے حق میں نفع بخش ہوگی اس کو حاصل کرنے کی ولایت بھی ضروری ہے۔

وكذا اذا كان الخ اسی طرح اگر یتیم کسی اجنبی کی گود میں پرورش پاتا ہو تو اس کا قبضہ بھی جائز ہے اس صورت میں اوپر کے بیان کئے گئے اولیاء میں سے کوئی موجود نہ ہو کیونکہ اجنبی کو بھی ایسے موقع میں یتیم پر قابل اعتبار ولایت حاصل ہے۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ کسی دوسرے اجنبی کو یہ اختیار حاصل نہیں ہوتا ہے کہ اس بچے کو اس کے قبضے سے نکال لے لہذا اس اجنبی کو ایسی تمام چیزوں کا اختیار ہوگا جو یتیم کے حق میں سراسر نفع بخش ہیں۔ وان قبض الصبي الخ: اور اگر چھوٹے بچے نے ہبہ پر خود قبضہ کر لیا تو بھی جائز ہوگا اس مسئلے کے معنی یہ ہیں کہ وہ بچہ اگرچہ بالغ نہیں ہو مگر اتنا سمجھتا ہو کہ ہبہ سے مال حاصل ہو جاتا ہے تو اس کا اپنا قبضہ بھی جائز ہے کیونکہ یہ بھی اس کے حق میں مفید ہے اور اسے چیزوں پر قبضہ کرنے کی صلاحیت حاصل ہے۔

وفي ما وهب الخ اور اگر کسی نابالغہ بیوی کو کچھ ہبہ کیا گیا اور وہ بیوی اس کے شوہر کے گھر بھیج دی گئی ہو تو اس کی طرف سے اس کے شوہر کا قبضہ کرنا بھی جائز ہے۔ کیونکہ اس نابالغہ کے باپ نے اس بچی کے کاموں کی ولایۃ اس بچی کو اس کے شوہر کے حوالہ کر دیا ہے۔ (ف یعنی اس نابالغہ کا متولی اگرچہ اس کا باپ ہے لیکن باپ کا شوہر کے پاس رخصت کر دینا اس بات کی دلیل ہے کہ اس نے اس نابالغہ کے کاموں کو اس کے شوہر کے حوالے کر دیا ہے)۔ بخلاف اس کے اگر وہ بچی اپنے شوہر کے گھر نہیں بھیجی گئی ہو تو اس صورت میں ایسے ہبہ پر شوہر کا قبضہ جائز نہیں ہوگا کیونکہ ابھی تک اس کے متولی ہونے کی دلیل موجود نہیں ہے لیکن پہلی صورت میں دلیل موجود تھی۔ اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ باپ کے زندہ ہونے کا باوجود شوہر کو اپنی بیوی کی طرف سے اس کا مال پر قبضہ کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔

بخلاف ماں کے اور ہر ایسے شخص کے جو نابالغوں کی پرورش کرتا ہو کہ ان کو ان بچوں کے ہبہ پر قبضے کا اختیار اسی وقت ہوتا ہے جب اس کا باپ مر گیا ہو یا ایسی طرح غائب ہو کہ اس کی غیوبت منقطع ہے یعنی وہ بالکل لاپتہ ہو کہ اس تک پہنچنا بہت دشوار ہو یہی قول صحیح ہے، کیونکہ ماں اور دوسرے پرورش کرنے والوں کا تصرف ضرورۃً جائز ہوتا ہے اور باپ جس کو ولایت حاصل ہے اس کے سپرد کرنے سے نہیں ہوتا ہے اور باپ کی موجودگی میں اس کی ضرورت بھی نہیں ہوتی۔ (ف یعنی باپ کی زندگی میں

بچے کی ولایت کا حق باپ ہی کو ہوتا ہے اب اگر باپ مر گیا تو اس کے وصی کو اگر وصی نہ ہو تو اس کی ماں وغیرہ جو اس کی پرورش کرنے والے ہیں ان کو ہوتا ہے لہذا باپ کی زندگی میں ماں یا کسی دوسرے پرورش کرنے والوں کا حق نہیں ہوتا ہے۔ اور اگر باپ نے اپنی زندگی ہی میں کسی کے حوالے کر دیا ہو تو اس کو قبضہ کی ولایت حاصل ہو جائے گی یہ حکم اس وقت ہے جب کہ باپ نے صراحۃً سپرد کیا ہو اور اگر دلالتاً سپرد کیا مثلاً بچی کو اس کے شوہر کے گھر بھیج دیا تو اس شوہر کو بھی اس کے مال پر قبضہ کا حق حاصل ہو جائے گا۔

توضیح:۔ اگر یتیم کو کوئی چیز ہبہ کی گئی اور اس یتیم کی طرف سے اس کے ولی یا اس کی ماں یا خود بچہ نے اس مال پر قبضہ کیا، یا نابالغہ بیوی کو کوئی چیز ہبہ کی گئی اور اس کی طرف سے اس کے شوہر نے قبضہ کر لیا، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل۔

قال: واذا وهب اثنان من واحد دارا جاز، لانهما سلماها جملة وهو قد قبضها جملة فلا شيوع، وان وهبها واحد من اثنين لا يجوز عند ابى حنيفةؒ وقالا يصح لان هذه هبة الجملة منهما اذ التمليك واحد فلا يتحقق الشيوع، كما اذا رهن من رجلين دارا وله ان هذه هبة النصف من كل واحد منهما، ولهذا لو كانت الهبة فيما لا يقسم فقبل احدهما صح، ولان الملك يثبت لكل واحد منهما فى النصف فيكون التمليك كذلك لانه حكمه، وعلى هذا الاعتبار يتحقق الشيوع بخلاف الرهن، لان حكمه الحبس ويثبت لكل منهما كملاً فلا شيوع ولهذا لو قضى دين احدهما لا يسترد شيئا من الرهن، وفى الجامع الصغير اذا تصدق على محتاجين بعشرة دراهم او وهبها لهما جاز، ولو تصدق بها على غنيين او وهبها لهما لم يجز، وقالا يجوز للغنيين ايضاً جعل كل واحد منهما مجازا عن الآخر والصلاحية ثابتة لان كل واحد منهما تمليك بغير بدل وفرّق بين الهبة والصدقة فى الحكم فى الجامع وفى الاصل سوّى فقال، وكذلك الصدقة لان الشيوع مانع فى الفصلين لتوقفهما على القبض، ووجه الفرق على هذه الرواية ان الصدقة يراد بها وجه الله تعالى، وهو واحد والهبة يراد بها وجه الغنى وهما اثنان، وقيل هذا هو الصحيح والمراد بالمذكور فى الاصل الصدقة على غنيين.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دو آدمیوں نے اپنا مشترکہ مکان ایک ہی شخص کو ہبہ کیا تو جائز ہوگا یعنی اس صورت میں مکان کو تقسیم کرنے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ ان دونوں نے اس مکان کو ایک ساتھ اس کے حوالے کیا ہے اور اس نے بھی ایک ساتھ ہی پورے مکان پر قبضہ کر لیا ہے اس لئے اس مکان میں شرکت کی بات باقی نہیں رہی ہے۔ وان وهبها واحد الخ اور اگر ایک مکان کو ایک ہی شخص نے دو شخصوں کے نام ہبہ کیا تو یہ کام امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ لیکن صاحبینؒ نے کہا ہے کہ یہ صحیح ہے۔ لان هذه الخ: صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ یہاں بھی ان دونوں کو ایک ساتھ ہبہ کیا گیا ہے کیونکہ مالک بنانا بھی ایک ساتھ ہی ہے اس لئے اس میں شرکت پیدا نہیں ہوگی جیسے: کہ ایک مکان دو شخصوں کے پاس رہن رکھا تو اس رہن میں بھی کوئی شرکت نہیں ہے اسی طرح یہاں بھی ہے کیونکہ ہبہ کرنے والے نے ایک ساتھ ہی اس کو مالک بنایا ہے اور علیحدہ علیحدہ مالک بنانا نہیں پایا گیا ہے جس سے شرکت ہو جاتی ہے۔

وله ان الخ: اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہاں ان دونوں میں سے ہر ایک کو نصف مکان کا ہبہ ہے اسی لئے اگر یہ ہبہ ایسی چیز میں ہوتا جسے تقسیم نہیں کیا جا سکتا پھر دونوں میں سے ایک شخص اس کو قبول کرتا تو وہ ہبہ صحیح ہو جاتا یعنی اس مسئلے سے یہ معلوم ہوا کہ گویا ہر ایک کو نصف نصف ہبہ کیا ہے۔ اور اس دلیل سے بھی کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کے لئے نصف میں ملکیت ثابت ہوتی ہے اس لئے مالک بنانا بھی اسی طرح نصف نصف کا ہوگا کیونکہ ملکیت تو تملیک ہی کا حکم ہے، یعنی اس تملیک کا اثر ہے اور

ہبہ کا اعتبار کر کے شرکت ثابت ہو جائے گی بخلاف رہن رکھنے کے۔ کیونکہ رہن کا حکم یہ ہے کہ جو چیز رہن رکھی گئی ہو وہ روک کر رکھی جائے اور روکنے کا حق دونوں رہن رکھنے والوں میں سے ہر ایک کو پورا پورا ہوتا ہے لہذا اس میں کوئی شرکت نہیں پائی گئی ہے۔ اسی وجہ سے اگر اس نے دونوں میں سے ایک کا قرضہ ادا کر دیا تو اس رہن کے مال میں سے کچھ بھی واپس نہیں لے سکتا ہے۔ (ف جب تک کہ دونوں کا پورا پورا قرضہ ادا نہ کر دے)۔

وفی الجامع الصغیر الخ: اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ اگر دس درہم دو محتاجوں کے درمیان صدقہ کئے یا ہبہ کئے تو جائز ہو گا اور اگر دو مالداروں کو دس درہم صدقے میں یا ہبہ میں دیئے تو جائز نہیں ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ مالداروں میں بھی جائز ہے۔ جعل کل واحد الخ: امام ابو حنیفہؒ نے ہبہ اور صدقہ میں سے ہر ایک کو دوسرے کا مجاز قرار دیا ہے اور صلاحیت موجود ہے کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک کسی عوض کے بغیر مالک بنایا جاتا ہے۔ (ف یعنی جب فقیر کو ہبہ کیا گیا تو وہ مجازاً صدقہ ہے اور صدقے میں تقسیم ہو کر قبضہ کرنا شرط نہیں ہے اس لئے دو فقیروں یا اس سے زیادہ کو مشترک ہبہ بھی جائز ہے، کیونکہ یہ صدقے کے معنی میں ہے اور جب مالداروں کو مشترک صدقہ دیا گیا تو بھی جائز نہیں ہے کیونکہ یہ صدقہ ہبہ کے معنی میں ہے)۔

وفرق بین الھبة والصدقه الخ: اور جامع صغیر میں ہبہ اور صدقہ کے درمیان حکم میں فرق کیا ہے لیکن مبسوط میں دونوں کو یکساں رکھا ہے۔ اسی بناء پر ہبہ کے مسئلے کے بعد فرمایا ہے کہ اسی طرح صدقہ بھی جائز نہیں ہے کیونکہ ہبہ اور صدقہ دونوں میں مشترک ہونا معنی ہے کیونکہ دونوں کا پورا ہونا قبضے پر موقوف ہے۔ اور جامع صغیر کی روایت کے مطابق فرق کی وجہ یہ ہے کہ صدقے سے اللہ کی رضا مقصود ہوتی ہے اس لئے دو فقیروں کو دینے میں بھی اللہ تعالیٰ کی ایک ہی رضامندی ہوتی ہے لیکن دو مالداروں کو دینے میں ان دونو کی خوشی مقصود ہوتی ہے اور یہ دو اشخاص ہیں۔ بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ جامع صغیر کی یہی روایت صحیح ہے اور مبسوط میں جس صدقے کا ذکر ہے اس سے دو مالداروں پر صدقہ کرنا مراد ہے اور اس صدقے سے مراد مجازاً ہبہ ہے۔ (یعنی ان دو مالداروں کو ہبہ کرنا مقصود ہے)۔

توضیح:۔ اگر دو آدمیوں نے اپنا مشترکہ مکان ایک ساتھ ایک شخص کو ہبہ کیا، اور اگر وہی مکان ایک شخص نے دو آدمیوں کو ہبہ کیا، اگر دو فقیروں یا دو مالداروں کو دس درہم ہبہ یا صدقہ کے طور پر دیئے، تفصیل مسائل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل۔

ولو وھب لرجلین دارا لاحدھما ثلثاھا وللآخر ثلثھا لم یجز عند ابی حنیفةؒ وابی یوسفؒ، وقال محمدؒ یجوز، ولو قال لاحدھما نصفھا وللآخر نصفھا عن ابی یوسفؒ فیه روایتان، فابوحنیفةؒ مرّ علی اصله، وکذا محمدؒ، والفرق لابی یوسفؒ ان بالتنصیص علی الابعاض یظھر ان قصده ثبوت الملك فی البعض، فیتحقق الشیوع، ولھذا لا یجوز اذا رھن من رجلین ونص علی الابعاض.

ترجمہ:۔ اور اگر کسی نے ایک مکان دو شخصوں کے نام اس طرح ہبہ کیا کہ ایک کے لئے دو تہائی اور دوسرے کے لئے ایک تہائی ہے تو امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ ہبہ جائز نہیں ہے، لیکن امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ یہ ہبہ جائز ہے اور اگر یوں کہا ہو کہ ایک کے لئے نصف اور دوسرے کے لئے بھی نصف ہے تو اس میں ابو یوسفؒ سے دو روایتیں ہیں اور امام ابو حنیفہؒ اپنے اصل پر قائم رہے اور امام محمدؒ بھی اپنے اصل پر قائم ہیں، یعنی ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ اس صورت میں بھی ہبہ جائز نہیں ہے اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ جائز ہے اور امام ابو یوسفؒ کے قاعدے کے مطابق اسے جائز نہیں ہونا چاہئے۔ لیکن ان کی دوسری روایت میں ہے کہ یہ جائز ہے۔

والفرق لابی یوسف الخ اس جگہ دونوں صورتوں میں ابو یوسفؒ نے جو فرق کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ مکان کو ٹکڑوں

میں صراحۃً تقسیم کر دینے سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ ٹکڑوں ہی میں ملکیت ثابت ہوا اس طرح دونوں میں شرکت یقینی ہو جائے گی۔
اسی بناء پر کہ اگر کسی نے ایک چیز دو شخصوں کے پاس رہن رکھی مگر ہر ایک کے پاس ان کے حصوں کی تفصیل کر دی تو رہن جائز نہیں ہوتا۔ (ف مثلاً: یوں کہا کہ میں نے یہ چیز تم دونوں کے پاس اس تفصیل سے رہن رکھی ہے کہ نصف کو یہ رہن رکھی اور نصف کو وہ رہن رکھی۔ یا اس طرح کہا کہ دو تہائی کو یہ اور ایک تہائی کو وہ رہن رکھی لہٰذا اس میں شرکت کی وجہ سے رہن جائز نہیں ہوگا۔ اسی طرح ہبہ میں بھی جائز نہیں ہے خواہ ان دونوں خریداروں میں سے ہر ایک کے ہاتھ نصف نصف فروخت کرے یا کمی بیشی کے ساتھ فروخت کرے۔ مع)۔

توضیح:۔ اگر کسی نے ایک مکان دو شخصوں میں اس طرح ہبہ کیا کہ ایک کو دو تہائی اور دوسرے کو ایک تہائی ہے، اگر کسی نے ایک چیز دو آدمیوں کے پاس رکھی اور ہر ایک کو ان کے حصوں کی تفصیل بتادی، تفصیل مسائل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل

باب ما یصح رجوعه وما لا یصح

قال واذا وهب هبة لاجنبی فله الرجوع فیها، وقال الشافعیؒ لا رجوع فیها، لقوله علیه السلام: لا یرجع الواهب فی هبة الا الوالد فیما یهب لولده، ولان الرجوع یضاد التملیك، والعقد لا یقتضی ما یضاده، بخلاف هبة الوالد لولده علی اصله، لانه لم یتم التملیك لكونه جزءً له، ولنا قوله علیه السلام: الواهب احق بهبته مالم یُثَبْ منها، ای لم یعوض، ولان المقصود بالعقد هو التعویض للعادة فثبت ولایة الفسخ عند فواته اذ العقد یقبله، والمراد بما روی نفی استبداد الرجوع، واثباته للواحد فانه یتملكه للحاجة وذلك یسمی رجوعا، وقوله فی الكتاب فله الرجوع لبیان الحكم، اما الكراهة فلازمة لقوله علیه السلام: العائد فی هبته كالعائد فی قیئه، وهذا لاستقباحه.

ترجمہ:۔ باب۔ ایسے ہبہ کے بیان میں جس سے رجوع کرنا صحیح ہے اور جس سے صحیح نہیں ہے۔ قال: واذا وھب الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے کسی اجنبی کو کوئی چیز ہبہ کی تو اس کو اپنے ہبہ سے رجوع کر لینے کا اختیار ہے۔ (ف اس جگہ اجنبی سے ایسا شخص مراد ہے جس کے ساتھ حرمت والی قرابت نہ ہو اگرچہ غیر محرم قرابت ہو جیسے: چچازاد بھائی وغیرہ ہوتے ہیں یا قرابت تو نہ ہو مگر وہ محرم ہو جیسے رضائی بھائی بہن لہٰذا یہ سب اجنبی کے حکم میں ہیں کہ ان سے دیئے ہوئے ہبہ کو واپس لینے کا اختیار ہے۔ ع۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ ہبہ دے کر اس سے رجوع کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ رسول اللہؐ نے فرمایا ہے کہ ہبہ کرنے والا اپنے ہبہ کی چیز میں رجوع نہیں کرے گا سوائے اس ہبہ کے جو کسی باپ نے اپنے بیٹے کو کیا ہو۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ رجوع کرنا مالک بنا دینے کی ضد ہے جب کہ عقد ہبہ کے معنی دوسرے کو مالک بنا دینے کے ہیں اور کوئی عقد بھی اپنی ضد کا تقاضا نہیں کرتا ہے)۔ بخلاف والد کے جو اس نے اپنے فرزند کو کوئی چیز ہبہ کی ہو کیونکہ امام شافعیؒ کی اصل کے مطابق یہ ہبہ ہی نہیں ہے کیونکہ اس میں پوری ملکیت نہیں رہتی ہے اس بناء پر کہ بیٹا اپنے باپ کا جزء ہوتا ہے۔ (ف جو حدیث امام شافعیؒ کے استدلال میں پیش کی گئی ہے اسے طبرانی ودار قطنی وحاکم واحمد وابوداؤد وابن ماجہ ونسائی وترمذی اور ابن حبان رحمہم اللہ نے روایت کیا ہے۔ پھر ترمذیؒ نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے اور اس کے الفاظ یہ ہیں۔

ترجمہ کسی شخص کے لئے یہ بات جائز نہیں ہے کہ کسی شخص کو کوئی چیز عطیہ دے یا ہبہ کرے پھر اس سے رجوع کرے سوائے ایسے والد کے ایسی چیز میں جو اپنے بیٹے کو عطا کرے اور جو شخص عطیہ دے کر پھر اس سے واپس لیتا ہے اس کی مثال یہ ہے کہ جیسے: کتا کھاتا ہے اور جب پیٹ بھر جاتا ہے تو قے کر دیتا ہے پھر وہ دوبارہ اسی قے کو اپنے پیٹ میں بھر لیتا ہے۔ اور صحیح وسنن کی

روایت میں ہے کہ ہبہ کر کے اس سے رجوع کرنے والا ایسا ہے جیسے کوئی کتا قے کر کے چاٹ لیتا ہے۔ اور قتادہؒ نے جو تابعی ہیں فرمایا ہے کہ ہم یہ بات نہیں جانتے کہ قے پر حرام کے علاوہ اور کوئی حکم لگایا گیا ہو۔ (یعنی قے سراسر حرام ہے)۔ پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ ہبہ کر کے اس سے رجوع کرنے کے مسئلے میں اختلاف ہے لیکن دیانت کی بات یہ ہے کہ اس کے مکروہ تحریمی ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے بلکہ دنیاوی حکم میں ہبہ کئے ہوئے مال میں رجوع کرنے سے رجوع ہو گا یا نہیں۔ اس سلسلے میں امام شافعیؒ امام مالک واحمد اور جمہور علماء کے نزدیک ہبہ پر قبضہ ہو جانے کے بعد اس سے رجوع کرنا جائز ہے بشرطیکہ وہ شخص ذی رحم محرم نہ ہو اور اس کے علاوہ کوئی دوسری چیز رجوع سے مانع نہ ہو)۔

ولنا قوله عليه السلام الخ: اور ہماری دلیل میں رسول اللہ کا یہ فرمان مبارک ہے کہ ہبہ کرنے والا اپنے ہبہ کا زیادہ حقدار ہے جب تک کہ ہبہ لینے والے کی طرف سے اس کی طرف مثاب نہ ہو یعنی اس کا بدلہ پایا ہوا نہ ہو۔ اور اس دلیل سے بھی کہ عموماً عادۃً ہبہ کرنے کا مقصود یہ ہوتا ہے کہ اس کا بدلہ مجھے بھی ملے۔ اور جب اس کا بدلہ نہ ملا تو دینے والے کو اس ہبہ کے فسخ کا اختیار حاصل ہو گا کیونکہ ایسا عقد فسخ کے قابل ہوتا ہے۔ (ف یہ حدیث ان محدثین نے روایت کی ہے۔ ابن ماجہ و دار قطنی و ابن ابی شیبہ اور اس حدیث کی سند میں ابراہیم ابن اسمٰعیل بن مجمع بن جاریہ ضعیف ہے لیکن امام بخاریؒ نے اس روایت سے استثنا کیا ہے اور طبرانیؒ نے اس کو ابن عباسؓ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ جس نے کوئی چیز ہبہ کی تو وہ اپنے ہبہ کی ہوئی چیز کا زیادہ حقدار ہے پھر اگر اس نے رجوع کر لیا تو وہ ایسا ہے جیسے وہ شخص جو کوئی قے کر کے اسے دوبارہ کھالے۔ اس روایت کی اسناد میں بھی کلام ہے۔ اور اسی حدیث کو حاکم نے مستدرک میں اور دار قطنی نے اپنی سنن اور بیہقی نے معرفت میں روایت کیا ہے۔ لیکن بیہقیؒ نے کہا ہے کہ صحیح بات یہ ہے کہ یہ روایت حضرت عمرؓ کا ذاتی قول ہے اور انہی پر موقوف ہے اور اس کے مرفوع کرتے میں یعنی رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب کرنے میں عبید اللہ بن موسیٰ نے غلطی کی ہے۔ لیکن ابن حجرؒ نے کہا کہ عبید اللہ بن موسیٰ ثقہ ہیں اور ان کے تمام راوی ثقہ ہیں۔ پھر بھی اگر یہ حدیث صحیح بھی ہو تو جس حدیث سے جمہور نے استدلال کیا ہے۔ اس میں تاویل کرنی چاہیئے)۔

والمراد بما روی الخ اور جو حدیث امام شافعیؒ نے روایت کی اس سے مراد یہ ہے کہ اس کو صرف اپنی مرضی سے رجوع کرنے کا اختیار نہیں رہتا ہے لیکن والد کو اختیار رہتا ہے کیونکہ والد اپنی ضرورت کے وقت اس کا مالک ہو جاتا ہے اور اس کو بھی رجوع کہتے ہیں۔ (ف بلکہ اس حدیث میں خود اس بات پر دلالت ہے کہ رجوع کرنے سے مالک ہو جاتا ہے کیونکہ اس کو کتے سے مثال دی ہے جو دوبارہ اپنی قے کو کھا جاتا ہے اس لئے معلوم ہوا کہ رجوع صحیح ہوتا ہے ورنہ یہ مثال اس جگہ صحیح نہیں ہوتی۔ اگرچہ یہ رجوع مکروہ ہی ہو۔ اور ہماری گفتگو یہاں پر ایسی صورت میں ہے کہ اس نے رجوع کیا ہو اگرچہ یہ مکروہ ہے)۔

وقوله في الكتاب الخ: اور کتاب میں جو فرمایا ہے کہ اس کو رجوع کرنے کا اختیار ہے اس سے حکم کا بیان ہے، باقی رہا اس میں کراہت کا ہونا تو اس میں وہ کراہت لازمی ہو گی کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ ہبہ سے رجوع کرنے والا ایسا ہے جیسے: کوئی شخص قے کر کے دوبارہ اس کو چاٹ لے۔ یہ تشبیہ رجوع کے کام کی خرابی کو ظاہر کرنے میں ہے۔ (ف یہ اس صورت میں ہے کہ جس حدیث سے امام شافعیؒ نے استدلال کیا ہے اس کی تاویل کی جائے۔ کیونکہ اگر اس سے یہ معنی لئے جائیں کہ جب موہوب لہ یعنی جسے دیا گیا ہے اور اس پر لوگوں کے قرضے باقی ہوں اور اس دینے والے کو کچھ اس کا بدلہ بھی نہ ملا ہو تو اسے اختیار ہو گا کہ اپنے ہبہ کو ختم کر دے لیکن ایسا کرنے میں اپنے ہبہ سے اسے رجوع کرنا بھی لازم آتا ہے اگرچہ یہ مکروہ تحریمی ہے لیکن یہ تاویل بعید ہے۔

توضیح:۔ باب۔ ایسا ہبہ جس سے رجوع کرنا صحیح ہو یا صحیح نہ ہو، ہبہ کئے مال کو واپس لینے کا حکم، کیا کسی کے لئے اسے واپس لینا جائز ہے، تفصیل مسائل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل۔

معلوم ہونا چاہئے کہ ہبہ سے رجوع کرنا یعنی واپس لے لینا دیانۃً مکروہ اور ممنوع ہے۔ البتہ قاضی کے حکم سے یہ جائز رکھا جا سکتا ہے۔ لیکن کبھی رجوع کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے۔ خواہ وہ ممانعت اس موہوب لہ کی وجہ سے ہو جس کو ہبہ کیا گیا ہو مثلاً وہ واہب کی بیوی یا کوئی قریبی رشتہ دار ہو۔ جس کی تفصیل اوپر بیان کی جا چکی ہے۔ یا اس وجہ سے کہ موہوب لہ جو اجنبی بھی ہے اس مال ہبہ کا عوض ادا کر دیا ہو۔ یا خود موہوب (مال ہبہ) میں کچھ تبدیلی ہو گئی ہو جس کی وجہ سے اب اسے واپس کرنا ممکن نہ ہو۔ اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ اگر ہبہ کے واپس کرنے کی وجہ سے اس مال میں شراکت آ جائے تو وہ بالاتفاق مانع نہیں ہے۔ بلکہ وہی شراکت مانع ہے جو ابتداء ہی میں ہو اور قابل تقسیم ہو۔ اسی لئے اگر کسی نے ایک مکان ہبہ کیا پھر اس کے نصف سے رجوع کر لیا تو اگر چہ اس طرح اس مال میں اب شراکت آ گئی مگر ابتداء میں نہ ہونے کی وجہ سے یہ ہبہ جائز رہے گا۔ فافہم۔ واللہ اعلم۔ م۔

ثم للرجوع موانع ذكر بعضها فقال: الا ان يعوّضه عنها لحصول المقصود او يزيد زيادة متصلة، لانه لا وجه الى الرجوع فيها دون الزيادة لعدم الامكان، ولا مع الزيادة لعدم دخولها تحت العقد. قال او يموت احد المتعاقدين لان بموت الموهوب له ينتقل الملك الى الورثة، فصار كما اذا انتقل في حال حياته واذا مات الواهب فوارثه اجنبي عن العقد اذ هو ما اوجبه او يخرج الهبة عن ملك الموهوب له، لانه حصل بتسليطه فلا ينقضه ولانه يتجدد الملك بتجدد سببه. قال: وان وهب لآخر ارضا بيضاء فانبت في ناحية منها نخلا او بنى بيتا او دكانا او آريًا وكان ذلك زيادة فيها فليس له ان يرجع في شيء منها، لان هذه زيادة متصلة وقوله وكان ذلك زيادة فيها اشارة الى ان الدكان قد يكون صغيرا حقيرا لا يعدّ زيادة اصلا، وقد تكون الارض عظيمة يعد ذلك زيادة في قطعة منها فلا يمتنع الرجوع في غيرها؛

ترجمہ:۔ پھر ہبہ واپس لینے کی صورت میں چند باتیں رکاوٹ بنتی ہیں جن میں سے یہاں پر مصنف نے کچھ باتوں کا ذکر کیا ہے۔ چنانچہ فرمایا **فقال الا ان الخ** یعنی ہبہ کرنے کے بعد اس سے رجوع کرنا جائز ہے سوائے چند صورتوں کے۔ جن میں سے پہلی صورت یہ ہے کہ موہوب لہ نے واہب کو اس ہبہ کا عوض دے دیا ہو تب وہ واہب اپنے ہبہ سے رجوع نہیں کر سکتا ہے کیونکہ اس سے واہب کا مقصد حاصل ہو گیا۔ **ویزید الخ**: دوسری صورت یہ ہے کہ اس دی ہوئی چیز یعنی موہوب میں اصل ہبہ سے کوئی چیز زیادہ بھی لگ گئی ہو تب رجوع نہیں کر سکتا ہے کیونکہ ہبہ سے کچھ زیادہ مال دیئے بغیر اسے واپس لینے کی کوئی گنجائش نہیں رہتی کیونکہ یہ ممکن ہی نہیں ہے اور زیادتی کے ساتھ واپس لینے کی بھی گنجائش نہیں ہے کیونکہ ہبہ کرتے وقت اس معاملہ کے ماتحت یہ زیادتی داخل نہیں تھی۔

قال: او یموت الخ: اور یہ بھی فرمایا ہے کہ تیسری صورت یہ ہے کہ واہب اور موہوب لہ میں سے کوئی ایک مر جائے تو بھی رجوع نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ موہوب لہ کے مر جانے سے ہبہ کی ہوئی چیز کی ملکیت اس سے منتقل ہو کر اس کے وارثوں کی طرف منتقل ہو چکی ہے۔ لہٰذا اب یہ کہا جائے گا گویا اس کی زندگی ہی میں اس کی ملکیت منتقل ہو گئی ہو لہٰذا اب رجوع کا حق باقی نہیں رہا۔ اسی طرح اگر واہب مر چکا ہو تو اس کے ورثہ کو اس معاملہ ہبہ اور مال موہوب سے کوئی تعلق باقی نہیں رہا۔ کیونکہ ان لوگوں نے معاملہ کیا ہی نہیں تھا۔

اویخرج الھبۃ الخ (۴) چوتھی صورت یہ ہے کہ وہ شئی موہوب' موہوب لہ کی ملکیت سے نکل جائے اس لئے واہب اس سے رجوع نہیں کر سکتا ہے۔ مثلاً زید (موہوب لہ) نے اس مال کو فروخت کر دیا۔ کیونکہ جب واہب نے اسے (زید کو) مال ہبہ کیا تو اس نے مطمئن ہو کر اپنا مال سمجھ کر فروخت کیا۔ کیونکہ جو واہب کے عمل کی وجہ سے ہی ہوا۔ اس لئے واہب اسے باطل نہیں کر سکتا ہے۔ کیونکہ جب ملکیت جدید ہوئی تو مملوک شئی بھی جدید ہو گئی۔ (ف یعنی جب موہوب لہ نے اسے فروخت کیا تو بیع کی وجہ سے اس خریدار کو نئی ملکیت حاصل ہو گئی جسے یہ واہب باطل نہیں کر سکتا ہے۔ **قال وان وھب لآخر الخ** امام محمدؒ

نے فرمایا ہے (پانچویں صورت یہ ہے) کہ کسی نے اپنی خالی زمین جو زراعت کے قابل تھی کسی کو ہبہ کی پھر اس شخص نے اس زمین کے کنارے کنارے خورمہ کے درخت لگادیئے یا کوئی گھر بنالیا یا کوئی دکان یا چبوترہ بنالیا یا جانوروں کے چارہ دینے کے لئے جگہ بنالی حالانکہ یہ سب باتیں اس زمین میں زیادتی کرنے کی ہیں تو ان صورتوں میں اس دینے والے کو اس زمین کے کسی حصے کو بھی واپس لینے کا اختیار نہیں ہے، کیونکہ یہ زیادتی اس زمین کے ساتھ متصل ہے۔ اور مصنفؒ نے جو یہ فرمایا ہے کہ "حالانکہ یہ سب اس زمین میں زیادتی ہے"۔ اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ یہ زیادتی عرف میں بھی شمار ہوتی ہے یہاں تک کہ دکان بھی ایسی چھوٹی اور حقیر ہوتی ہے کہ اس کو کسی طرح بھی شمار نہیں کرتے اور کبھی زمین اتنی لمبی چوڑی ہوتی ہے کہ یہ زیادتی اس کے ایک ٹکڑے میں شمار ہوتی ہے تو باقی زمین سے ہبہ کو واپس لینا ممنوع نہ ہوگا۔ (ف اس کے بعد اگر موہوب لہ یعنی جسے زمین دی گئی ہے اس نے لگائے ہوئے درخت اکھاڑ ڈالے یا دکان یا گوسال ختم کر دیا اور زمین پہلی جیسی ہوگئی تو اس صورت میں ہبہ کرنے والے کو اس کے واپس لینے کا اختیار ہوگا کیونکہ جس زیادتی کی وجہ سے اسے واپس لینا منع تھا وہ زیادتی اب باقی نہ رہی۔ ک)۔

توضیح:۔ ہبہ سے رجوع کرنے کے موانع، اگر کسی نے اپنی قابل زراعت زمین کسی کو ہبہ کی اور اس نے اس کے کناروں میں درخت لگادیئے یا دوکان بنوادی یا کوئی چبوترہ بنالیا تو کیا ایسی زمین سے رجوع کا حق ہے، مسائل کی تفصیل، دلائل۔

قال: فان باع نصفها غير مقسوم رجع في الباقي، لان الامتناع بقدر المانع، وان لم يبع شيئا منها له ان يرجع في نصفها لان له ان يرجع في كلها فكذا في نصفها بالطريق الاولىٰ، وان وهب هبة لذى رحم محرم منه لم يرجع فيها لقوله عليه السلام: اذا كانت الهبة لذى رحم محرم لم يرجع فيها، ولان المقصود صلة الرحم وقد حصل وكذلك ما وهب احد الزوجين للآخر لان المقصود فيها الصلة كما في القرابة وانما يُنظر الى هذا المقصود وقت العقد حتى لو تزوجها بعدما وهب لها فله الرجوع فيها ولو ابانها بعدما وهب فلا رجوع.

ترجمہ:۔ اور اگر اس شخص نے جسے زمین ہبہ کی گئی تھی اپنی اس زمین کے نصف حصے کو تقسیم کئے بغیر کسی اور کو ہبہ کردی تو اس پہلے واہب کے لئے اس باقی زمین کو رجوع کرنے کا اختیار ہوگا کیونکہ یہاں پر رجوع سے جو بات مانع ہوئی ہے وہ ایسے حصے میں رہے گی جہاں تک مانع موجود ہو اور اگر اس موہوب لہ نے اپنی اس ہبہ کی ہوئی زمین میں سے کچھ فروخت نہ کی ہو تو اس دینے والے کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ فقط آدھی زمین واپس لے لے کیونکہ جب اسے ہبہ کی ہوئی پوری زمین کو واپس لینے کا اختیار ہے تو نصف ہبہ کو بدرجہ اولیٰ واپس لے سکتا ہے۔ وان وهب هبته الخ: چھٹی صورت یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنے ذی رحم محرم کو کچھ ہبہ کیا وہ اس سے رجوع نہیں کر سکتا ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ ایسے ہبہ سے مقصود صلہ رحمی ہوتی ہے جو اس جگہ واہب کو حاصل ہو چکی ہے۔ (ف اور جس عقد کا مقصود حاصل ہو جاتا ہے اسے فسخ کرنا جائز نہیں ہوتا ہے۔ اس جگہ جو حدیث ذکر فرمائی ہے اسے حاکم و دار قطنی اور بیہقی نے سمرۃ ابن جندبؓ سے مرفوع روایت کی ہے۔ حاکم نے کہا ہے کہ امام بخاریؒ کی شرط پر ہے۔ ابن جوزی نے کہا ہے کہ اس کی اسناد میں عبداللہ بن جعفر ضعیف ہیں۔ صاحب تنقیح نے کہا ہے کہ وہ ضعیف نہیں بلکہ وہ تو صحیحین کے راویوں میں سے ثقہ ہیں۔ یہ دراصل عبداللہ بن جعفر الرقی ہیں اور جو ضعیف ہیں وہ علی بن المدینی کے والد عبداللہ بن جعفر مدنی ہیں جو الرقی سے پہلے ہی گزر چکے ہیں۔ اور اس حدیث کے جتنے راوی ہیں سب ثقہ ہیں لیکن یہ حدیث منکر ہے الخ۔ دار قطنی نے کہا ہے کہ عبداللہ بن جعفر اس کی روایت میں تنہا ہیں۔ جواب یہ ہے کہ تنہا ہونے کی وجہ سے روایت ضعیف نہیں ہو سکتی اور اسے منکر کہنے کی کوئی وجہ نہیں ہے کیونکہ یہ زیادہ ثقہ راویوں کے مخالف نہیں ہیں کیونکہ ہبہ سے رجوع کا حلال نہ ہونا بددیانتی

سے تعلق رکھتا ہے جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے۔ اور خود اس حدیث میں بھی اسی بات کی طرف اشارہ موجود ہے، اس طرح سے کہ ہبہ سے رجوع کرنے والے کو ایسے کتے سے مثال دی گئی ہے جو اپنی قے دوبارہ چاٹ لیتا ہے۔
اس سے یہ بات صاف ظاہر ہوتی ہے کہ رجوع کرنے کا حکم ثابت ہو جاتا ہے کیونکہ اگر رجوع ثابت ہی نہ ہوتا تو یہ مثال کسی طرح موافق نہ ہوتی۔ پس جب حدیث کے معنی صحیح طور پر یہ ہوئے کہ ہبہ سے رجوع کرنا دیانتاً حلال نہیں ہے پھر بالفرض اگر رجوع کرلے تو حکم ثابت ہو جائے گا یعنی رجعت ثابت ہو جائے گی۔ پھر بھی رجوع کرنے والے کی مثال ایسے کتے کی سی ہے جو اپنی قے چاٹ لیتا ہے۔ جب یہاں تک کی بات ثابت ہو گی تو حضرت سمرۃ بن جندب کی حدیث کی روایت ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ اس کی اسناد میں حضرت حسن بصریؒ نے سمرہ بن جندب سے روایت کی ہے حالانکہ اس میں کلام ہے کہ حضرت حسن بصریؒ نے سمرہ بن جندب کو پایا ہے یا نہیں پایا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جمہور کے نزدیک ان کا اُن سے سننا ثابت ہے یہاں تک کہ بخاریؒ نے اس کو حجت قرار دیا ہے جیسا کہ بیہقیؒ نے سنن کی بیوع کے باب میں تصحیح کر دی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب)۔

و کذا لك ما وهب الخ ساتویں صورت یہ ہے کہ میاں اور بیوی میں سے اگر ایک نے دوسرے کو کچھ ہبہ کیا تو اس سے رجوع نہیں کر سکتا ہے کیونکہ ایسے ہبہ کا مقصود صلح اور ہمدردی ہوتی ہے جیسے کہ قرابتداری میں ہوتی ہے یعنی ہبہ کرتے ہی مقصود حاصل ہو جاتا ہے۔ اس میں کچھ عوض وغیرہ کی ضرورت نہیں رہتی۔ پھر یہ مقصود اسی وقت کا دیکھا جائے گا جس وقت ہبہ کا معاملہ طے پایا ہے اسی بناء پر اگر مرد نے ایک عورت کو پہلے کچھ ہبہ کیا بعد میں اسی عورت سے نکاح بھی کر لیا تو اس کو اس ہبہ سے رجوع کا حق باقی رہے گا اور اگر نکاح کے بعد ہبہ کیا پھر اسے طلاق بائن دی تو اب اس سے رجوع نہیں کر سکتا ہے۔ (ف کیونکہ ہبہ کرتے وقت وہ عورت اسی کی بیوی تھی اس طرح نیک سلوک جو مقصود تھا حاصل ہو گیا اور اس مقصود کے حاصل ہو جانے کے بعد اگر دونوں میں جدائی واقع ہو گئی تو یہ کوئی نقصان کی بات نہیں ہے)۔

توضیح:۔ اگر ایک ایسے شخص نے جسے کوئی زمین ہبہ کی گئی تھی اپنی اس زمین کے نصف حصہ کو تقسیم کئے بغیر کسی اور کو ہبہ کر دی، اگر کسی نے اپنی زمین کسی اپنے ذی رحم محرم کو ہبہ کی، اگر زوجین میں سے کسی ایک نے دوسرے کو کچھ ہبہ کیا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

قال: واذا قال الموهوب له للواهب خذ هذا عوضا عن هبتك او بدلا عنها او في مقابلتها فقبضه الواهب سقط الرجوع لحصول المقصود، وهذه العبارات تؤدي معنى واحدا، وان عوّضه اجنبي عن الموهوب له متبرعا فقبض الواهب العوض بطل الرجوع، لان العوض لاسقاط الحق فيصح من الاجنبي كبدل الخلع والصلح، واذا استُحق نصف الهبة رجع بنصف العوض، لانه لم يسلم له ما يقابل نصفه، وان استحق نصفُ العوض لم يرجع في الهبة الا ان يرد ما بقي ثم يرجع وقال زفرؒ يرجع بالنصف اعتبارا بالعوض الآخر، ولنا انه يصلح عوضا للكل في الابتداء وبالاستحقاق ظهر انه لا عوض الا هو الا انه يتخير لانه ما اسقط حقه في الرجوع الا ليسلم له كل العوض فلم يسلم له فله ان يرده. قال وان وهب دارا فعوّضه من نصفها رجع الواهب في النصف الذي لم يعوض لان المانع خص النصف.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر موہوب لہ نے اپنے واہب سے کہا کہ یہ مال اپنے ہبہ کے عوض میں لے لو یا اس کے بدلے لے لو یا اس کے مقابلے میں لو پھر واہب نے اس پر قبضہ کر لیا تو رجوع کا حق ساقط ہو گیا کیونکہ بدلہ دینا حق ساقط کرنے کے لئے ہوتا ہے۔ الحاصل واہب کا مقصود حاصل ہو گیا اور ان سب کا مطلب ایک ہی ہے۔ وان عوضه اجنبي الخ: اگر موہوب لہ

کی طرف سے اس پر احسان کرتے ہوئے کسی نے واہب کو اس کا عوض دے دیا تو اب واہب سے رجوع کرنے کا حق ختم ہو گیا کیونکہ عوض دینے کا مقصد ہی رجوع کے حق کو ختم کرنا ہوتا ہے جب کہ یہ عوض کسی غیر کی طرف سے بھی صحیح ہوتا ہے جیسے کہ خلع کے مسئلے میں عوض دینا فریقین کے درمیان صلح کا عوض ہوتا ہے۔(ف مثلاً کسی اجنبی کے ایک عورت کے شوہر نے کہا کہ تم اس عورت کو خلع دے دو اس شرط پر کہ اس کے عوض مجھ پر ہزار درہم لازم ہو گئے۔ تو یہ جائز ہے۔ اسی طرح اگر کسی اجنبی شخص نے مقتول کے ولی سے کہا کہ تم اس قاتل کو قصاصاً قتل نہ کرو بلکہ معاف کر دو اس شرط پر کہ اس کی دیت یا صلح کا مال جو بھی ہو مجھ پر لازم ہو گا۔ یہ صلح بھی جائز ہوتی ہے)۔

واذا استحق الخ: اور اگر کسی شخص نے دوسرے شخص سے اس کو ہبہ کئے ہوئے مال میں سے اس کے نصف حصے پر اپنا حق ثابت کر کے اس نصف کو قبضے میں لے لیا تو وہ پورا مال جو کسی کو ہبہ کیا گیا تھا اس کا عوض جو اس نے خود دیا تھا یا اس کے بدلے میں کسی اجنبی نے دیا تھا اس میں سے نصف حصے کو وہ شخص واہب سے واپس لے لے گا، کیونکہ اس آدھے عوض کے مقابلہ میں جو اس واہب نے نصف مال ہبہ کیا تھا وہ اب اس کے پاس محفوظ نہ رہا۔ **وان استحق الخ:** اور اگر ہبہ کے عوض میں جو مال دیا گیا تھا اس میں سے نصف حصہ پر کسی نے اپنا حق ثابت کر کے لے لیا تو اب واہب اپنے حصے میں سے کچھ واپس نہیں لے سکتا ہے البتہ اس صورت میں لے سکتا ہے کہ جو حصہ باقی رہ گیا ہے اس کو واپس کر دے تب اپنا ہبہ واپس لے سکتا ہے۔

وقال زُفر الخ: زفرؒ نے فرمایا ہے کہ جیسے موہوب لہ اپنے عوض کا نصف واپس لیتا ہے اسی طرح واہب بھی اپنے ہبہ میں سے نصف واپس لے سکتا ہے۔ اس میں ہماری دلیل یہ ہے کہ عوض میں سے جتنا باقی رہا وہ ابتدا میں بھی پورے ہبہ کا عوض بن سکتا ہے اور آدھے پر حق ثابت ہو کر لئے جانے کے بعد یہ بات معلوم ہوئی کہ اب جو کچھ باقی رہا یہی کل ہبہ کا عوض ہے۔ البتہ اتنا فرق ہو گا کہ واہب کو اختیار دیا جائے گا کہ اگر وہ چاہے تو باقی عوض واپس کر دے کیونکہ اس نے اپنے حق رجوع کو اسی امید پر ختم کیا تھا کہ یہ پورا عوض اسے مل جائے گا لیکن جب اسے نہیں ملا تو اس کو اختیار ہو گا کہ باقی کو واپس کر دے۔(ف اور جب باقی ماندہ واپس کر دیا تو وہ ہبہ کسی عوض کے بغیر ہو گیا اسی لئے وہ اپنا ہبہ واپس لے سکتا ہے)قال: **وان وهب دارا الخ:** اگر ایک شخص نے دوسرے شخص کو اپنا ایک گھر ہبہ کر دیا پھر اس موہوب لہ نے اس کے آدھے کا عوض دے دیا تو واہب اس نصف کو جس کا عوض نہیں دیا ہے واپس لے سکتا ہے کیونکہ رجوع سے رکاوٹ ڈالنے والی چیز خاص کر نصف کے ساتھ مخصوص ہے۔

توضیح:۔ اگر موہوب لہ نے اپنے واہب سے کہا کہ تم اپنے ہبہ کے عوض مجھ سے اتنا مال لے لو، اور واہب نے اس پر قبضہ کر لیا، اگر موہوب لہ کی طرف سے کسی اجنبی نے واہب کو اس کے ہبہ کے عوض کچھ مال دیدیا، اگر کسی شخص نے دوسرے شخص سے اس کو ہبہ لئے ہوئے مال میں سے نصف حصہ پر اپنا حق ثابت کر کے اس پر قبضہ کر لیا، اگر ہبہ کے عوض کے نصف پر کسی نے اپنا حق ثابت کر کے لے لیا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل۔

قال: ولا يصح الرجوع الا بتراضيهما او بحكم الحاكم، لانه مختلف بين العلماء وفي اصله وهاء، وفي حصول المقصود وعدمه خفاء، فلابد من الفصل بالرضاء او بالقضاء حتى لو كانت الهبة عبدا فاعتقه قبل القضاء نفذ ولو منعه فهلك لا يضمن لقيام ملكه فيه، وكذا اذا هلك في يده بعد القضاء لان اول القبض غير مضمون وهذا دوام عليه الا ان يمنعه بعد طلبه لانه تعدّ، واذا رجع بالقضاء او بالتراضي يكون فسخا من الاصل حتى لا يشترط قبض الواهب ويصح في الشائع لان العقد وقع جائزا موجبا حق الفسخ من الاصل فكان بالفسخ

مستوفيا حقا ثابتا له فيظهر على الاطلاق بخلاف الرد بالعيب بعد القبض لان الحق هناك في وصف السلامة لا في الفسخ فافترقا.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ہبہ سے رجوع کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے سوائے اس صورت کے کہ دونوں ہی آپس میں ایک دوسرے سے راضی ہوں یا حاکم فیصلہ کردے مطلب یہ ہے کہ صرف واہب کے رجوع کرنے سے کوئی فائدہ نہیں جب تک کہ جسے دیا گیا ہو وہ بھی راضی نہ ہو جائے یا واہب کے چاہنے پر قاضی اس کا حکم دے دے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہبہ رجوع کے جائز ہونے میں علماء میں اختلاف ہے اور رجوع کی اصلیت ثابت ہونے میں ضعیف ہے اس کے باوجود یہ معلوم نہیں ہوتا کہ واہب کا مقصود اب تک حاصل ہوا یا نہیں۔ یعنی پہلی بات تو یہ ہے رجوع کے جائز ہونے ہی میں کمزوری ہے یہاں تک کہ جمہور کے نزدیک جائز نہیں ہے اگر ہمارے ہاں جائز ہو بھی گیا تو وہ اسی وقت جائز رہتا ہے جب تک کہ واہب کا ہبہ سے مقصود حاصل نہ ہو جائے جب کہ موجودہ صورت میں یہ بات ہی مخفی ہے کہ اس کا مقصود حاصل ہوا ہے یا نہیں یعنی شاید کہ اس کا مقصود حاصل ہو گیا ہو تو ایسی صورت میں رجوع جائز نہ ہوگا لہٰذا یہ بات ضروری ہوئی کہ دو باتوں میں سے ایک بات پر فیصلہ ہو یا دونوں ہی آپس میں راضی ہو جائیں یا قاضی ہی فیصلہ کردے یہاں تک کہ اگر کسی نے اپنا ایک غلام کسی کو ہبہ کیا اور اس کے بعد واہب نے اس سے رجوع کر لیا لیکن قاضی کے حکم سے پہلے ہی موہوب لہ نے اس غلام کو آزاد کر دیا تو اس کا آزاد کر دینا نافذ ہو جائے گا۔ اور اگر موہوب لہ نے واہب کے رجوع کرنے اور مانگنے کے بعد اس کو دینے سے انکار کیا تو وہ ضامن نہیں ہوگا کیونکہ ابھی تک موہوب لہ کی ملکیت اس پر قائم ہے۔ اسی طرح اگر قاضی کا حکم ہو جانے کے بعد واہب کو دینے سے پہلے ہبہ ضائع ہو گیا تو بھی موہوب لہ ضامن نہ ہوگا بشرطیکہ اس نے دینے سے انکار نہ کیا ہو۔ کیونکہ پہلا قبضہ اس کے ذمہ ضمانت کے سلسلے کا نہ تھا تو وہ بدل کر بھی ضمانت کا قبضہ نہیں ہوگا کیونکہ موجودہ قبضہ پہلا ہی قبضہ ہے البتہ اگر قاضی کے فیصلے کے بعد واہب مطالبہ کرے اور وہ دوسرا شخص دینے سے انکار کرے تب یقیناً ضامن ہو جائے گا کیونکہ اس وقت اس کی طرف سے زیادتی پائی گئی۔

واذا رجع بالقضاء الخ: اور جب کہ واہب نے قاضی کے حکم کے بعد یا آپس کی رضامندی سے رجوع کر لیا تو یہ پورے طور پر فسخ شمار ہوگا مطلب یہ ہے کہ ہبہ کا جو اصل معاملہ ہوا تھا وہی فسخ ہو گیا۔ اسی بناء پر واہب کا قبضہ کرنا شرط نہ ہوگا یعنی قبضے کے بغیر بھی واہب کی ملکیت ثابت ہو جائے گی۔ اور اس کا یہ رجوع کرنا مشترک ہبہ میں صحیح ہوگا مثلاً: موہب لہ نے موہوب کی زمین کو جو نصف ہے اس کو تقسیم کئے بغیر کسی کو ہبہ کر دیا ہو تو مشترک مال کے باقی نصف مال سے واہب کا رجوع کرنا صحیح ہوگا۔ کیونکہ پہلے معاہدے میں دو باتیں تھیں ایک تو یہ کہ وہ ہبہ جائز واقع ہوا تھا اور دوسری یہ کہ بالکل ابتدا اور جڑ سے ہی حق فسخ کا سبب بنا تھا۔ یعنی واہب کو قانوناً یہ حق حاصل تھا کہ اپنے موہوب لہ کی رضامندی کے ساتھ یا قاضی سے حکم جاری کرا کر اپنے ہبہ کو فسخ کرالے۔ اور جب کہ موجودہ صورت میں از خود فسخ ثابت ہو گیا تو اس نے اپنا حق پورا پا لیا جو اسے ثابت تھا لہٰذا یہ فسخ مطلقاً ہر صورت میں ظاہر ہو گیا۔ یعنی وہ ہبہ خواہ بدستور اب بھی موجود ہو یا اس میں شرکت آ گئی ہو اسی طرح اس پر اپنا قبضہ کرے یا نہ کرے۔

بخلاف الرد الخ: بخلاف اس صورت کہ جب کہ بیع کی صورت میں مشتری نے اپنے مال پر قبضہ کر لیا بعد میں اس میں عیب نظر آ جانے کی وجہ سے اسے واپس کر دیا ہو۔ کہ اگر اس میں قبضہ سے پہلے رجوع ہو تو بے شک یہ فسخ ہی ہوگا۔ اسی طرح اگر قبضہ کے بعد حاکم کے حکم کی وجہ سے تو بھی فسخ ہوگا۔ البتہ اگر آپس کی رضامندی سے رجوع ہوا تو یہ فسخ نہیں ہوگا بلکہ بیع جدید ہوگی۔ کیونکہ اس وقت مشتری کا حق صرف اتنا تھا کہ اسے بیع صحیح سالم مل جائے۔ جو اسے نہیں ملی۔ لیکن اسے یہ حق نہیں تھا کہ جب چاہے فسخ کر دے۔ اس طرح مال ہبہ کو واپس کرنے اور عیب کی وجہ سے بیع کو واپس کرنے کے درمیان فرق ظاہر ہو گیا۔

توضیح:۔ ہبہ کے بعد اس سے کس طرح رجوع کیا جا سکتا ہے اور رجوع کرنا جائز بھی ہے یا نہیں، ہبہ سے رجوع کرنا کسی صورت میں فسخ شمار ہوگا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل۔

قال: واذا تلفت العين الموهوبة فاستحقها مستحق وضمّن الموهوب له لم يرجع على الواهب بشيء لانه عقد تبرع فلا يستحق فيه السلامة وهو غير عامل له، والغرور في ضمن عقد المعاوضة سبب للرجوع لا في ضمن غيره. قال واذا وهب بشرط العوض اعتبر التقابض في المجلس في العوضين ويبطل بالشيوع، لانه هبة ابتداء فان تقابضا صح العقد وصار في حكم البيع يرد بالعيب وخيار الرؤية ويستحق فيه الشفعة لانه بيع انتهاء، وقال زفرؒ والشافعيؒ هو بيع ابتداء وانتهاء، لان فيه معنى البيع وهو التمليك بعوض والعبرة في العقود للمعاني ولهذا كان بيع العبد من نفسه اعتاقا، ولنا انه اشتمل على جهتين فيجمع بينهما ما امكن عملا بالشبهين، وقد امكن لان الهبة من حكمها تأخر الملك الى القبض، وقد يتراخى عن البيع الفاسد والبيع من حكمه اللزوم وقد تنقلب الهبة لازمة بالتعويض فجمعنا بينهما بخلاف بيع نفس العبد منه لانه لا يمكن اعتبار البيع فيه اذ هو لا يصلح مالكا لنفسه.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ہبہ کیا ہوا مال ضائع ہو جائے اس کے بعد کوئی اس پر اپنا حق ثابت کردے یعنی یہ کہدے کہ وہ میری ہی ملکیت تھی اور موہوب لہ سے اس ہبہ کا تاوان لے لیا تو یہ موہوب لہ اپنے واہب سے کچھ واپس نہیں لے سکتا ہے کیونکہ کسی کو مال ہبہ کرنا اس پر ایک احسان کرنے کا معاملہ ہوتا ہے اس لئے اس میں اس بات کا حق نہیں رہ سکتا ہے کہ جو چیز اس کے پاس دی گئی ہے وہ اسی کے پاس ہمیشہ محفوظ رہے گی۔ پھر اس ہبہ کو قبول کرنے میں وہ موہوب لہ اس واہب کے لئے کوئی ایسا کام بھی نہیں کرتا کہ اس کی وجہ سے واہب اس کا ضامن بنے کیونکہ موہوب لہ نے جو کچھ بھی کیا ہے خود اپنی ذات کے لئے کیا ہے۔ اس جگہ اگر یہ کہا جائے کہ واہب نے کسی دوسرے کا مال اس موہوب لہ کو دے کر اسے دھوکہ دیا ہے اس لئے اسے ضامن ہونا چاہئے اس کا جواب یہ ہے کہ ایسا دھوکہ جو بدلے کے اندر ہو یعنی جس میں بدلہ پایا جا رہا ہو وہ یقیناً واپس پانے کا سبب بنتا ہے لیکن ایسا ہبہ جس میں کسی قسم کے عوض کا اعتبار نہ کیا گیا ہو اس میں واپس پانے کا کوئی سبب نہیں ہوتا ہے۔

قال: و اذا وهب الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے بدلہ دینے کی شرط کے ساتھ کسی کو کچھ ہبہ کیا مثلاً یوں کہا کہ میں تم کو اپنا یہ غلام اس شرط پر ہبہ کرتا ہوں کہ تم مجھ کو اپنا وہ غلام ہبہ کردو ایسی صورت میں اسی مجلس میں دونوں عوض پر ہر ایک کا قبضہ ہو جانا شرط ہے اور اگر وہ مال مشترک ہو تو اس وجہ سے وہ ہبہ باطل ہوگا یعنی اگر وہ دی ہوئی چیز یا اس کے بدلہ دونوں میں سے کوئی بھی ایسا مشترک ہو جواب تک تقسیم نہ کیا گیا ہو وہ ہبہ باطل ہوگا کیونکہ ایسا ہبہ شروع ہی میں ہبہ ہے اگرچہ آخر میں اس کی شکل بدل کر بیع ہو گئی ہو۔ اس کے بعد اگر دونوں نے اپنی رضامندی سے اس پر قبضہ کر لیا تو یہ معاملہ صحیح ہو جائے گا اور یہ ہبہ بیع کے حکم میں ہو جائے گا اس وجہ سے اس مال میں عیب اور خیار رؤیت یعنی دیکھنے کے حق کی وجہ سے اسے واپس کیا جا سکے گا اور اس میں حق شفعہ ثابت ہو جائے گا کیونکہ یہ ہبہ آخر میں بیع کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ اور امام زفرؒ و شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ یہ معاملہ تو ابتدا اور انتہا دونوں ہی صورتوں میں بیع ہے کیونکہ اس میں بیع کی تعریف پائی جاتی ہے یعنی کسی چیز کو عوض لے کر دوسرے کو مالک بنا دینا اور معاملات میں معنی ہی کا اعتبار ہوتا ہے اسی وجہ سے اپنے غلام کو اسی کے ہاتھ فروخت کرنا آزاد کرنے کے معنی میں ہوتا ہے۔

ولنا انه الخ: اس مسئلہ میں ہماری دلیل یہ ہے کہ ایسا ہبہ جس میں معاوضہ کی شرط ہو اس میں دو صورتیں پائی جاتی ہیں یعنی اس میں دو احتمال ظاہر ہوتے ہیں اور جہاں تک ممکن ہو دونوں ہی احتمالات پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے یہاں بھی عمل کرنا ممکن ہے

اور ہم نے یہ بات اس لئے کہی کہ احکام میں سے ایک بات یہ ہے کہ ملکیت حاصل ہونے میں قبضہ پانے تک تاخیر ہوتی ہے یعنی جب قبضہ ہو تب اس پر ملکیت ہوتی اور کبھی بیع میں ایسا بھی ہو جاتا ہے اسی لئے بیع فاسد میں بھی قبضہ ہونے تک ملکیت میں تاخیر ہوتی ہے اور بیع صحیح کے حکم میں سے ایک یہ ہے کہ معاملہ کرتے ہی وہ لازم ہو جاتا ہے یہ بات بھی ہبہ میں بھی پائی جاتی ہے اسی لئے ہبہ کے بعد اس کا بدلہ دے دینے سے وہ ہبہ بھی لازم ہو جاتا ہے اس لئے ہم نے ایسا ہبہ میں جو بدلے کی شرط کے ساتھ ہو دونوں باتوں کو جمع کر لیا ہے یعنی ہبہ کرتے وقت ابتداً اس میں ہبہ کا ہی حکم رکھا ہے۔ اور اسی مجلس میں دونوں فریق کا اپنے اپنے مال پر قبضہ پالینے کے بعد آخر میں اس معاملے کو بیع کہدیا ہے اور یہ بات ایسے ہی ہبہ میں ممکن ہے جس کے لئے عوض کا ہونا شرط ہو۔ بخلاف اس کے کہ ایک غلام کو اپنے ہی دوسرے غلام کے ہاتھ بیچنا کہ اس میں بیع کا اعتبار کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ اس کا اپنا غلام خود اپنی ذات کا مالک نہیں بن سکتا ہے۔ (ف کیونکہ آدمی خود اپنی ذات کا مالک نہیں ہوتا اب اگر ہم یہ کہیں کہ غلام کو خود غلام کے ہاتھ بیچنا بیع ہے۔ تو اس سے لازم آئے گا کہ مولی نے بدلہ لے لیا ہے اور غلام کو غلام کی ملکیت میں دے دیا ہے حالانکہ یہ بات غلط ہے صرف یہی ہوا ہے کہ مولی نے مال لے کر اس کو آزاد کر دیا ہے۔

توضیح:۔ اگر موہوب ضائع ہو جائے اس کے بعد کوئی اس پر اپنا حق ثابت کر دے، اور موہوب لہ سے اس کا تاوان بھی وصول کر لے، اگر کسی نے کسی کو بدلہ دینے کی شرط پر کچھ ہبہ کیا، مسائل کی تفصیل، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

فصل: قال ومن وهب جارية الا حملها صحت الهبة وبطل الاستثناء، لان الاستثناء لا يعمل الا فى محل يعمل فيه العقد والهبة لا تعمل فى الحمل لكونه وصفا على ما بيناه فى البيوع، فانقلب شرطا فاسدا، والهبة لا تبطل بالشروط الفاسدة، وهذا هو الحكم فى النكاح والخلع والصلح عن دم العمد، لانها لا تبطل بالشروط الفاسدة بخلاف البيع والاجارة والرهن لانها تبطل بها ولو اعتق ما فى بطنها ثم وهبها جاز، لانه لم يبق الجنين على ملكه فاشبه الاستثناء، ولو دبر ما فى بطنها ثم وهبها لم يجز، لان الحمل بقى على ملكه فلم يكن شبيه الاستثناء، ولا يمكن تنفيذ الهبة فيه لمكان التدبير فيقى هبة المشاع او هبة شىء هو مشغول بملك المالك، فان وهبها له على ان يردها عليه او ان يعتقها او يتخذها ام ولد او وهب له دارا او تصدق عليه بدار على ان يرد عليه شيئا منها او يعوّضه شيئا منها فالهبة جائزة، والشرط باطل، لان هذه الشروط تخالف مقتضى العقد فكانت فاسدة، والهبة لا تبطل بها الا ترى ان النبى عليه السلام اجاز العمرى وابطل شرطا لمُعْمِر بخلاف البيع لانه عليه السلام نهى عن بيع وشرط ولان الشرط الفاسد فى معنى الربوا، وهو يعمل فى المعاوضات دون التبرعات.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے ایک باندی کو اس کے حمل کے بغیر ہبہ کیا تو یہ ہبہ صحیح ہوگا لیکن یہ استثناء باطل ہوگا۔ (ف یعنی وہ باندی اپنے حمل کے ساتھ ہبہ ہو جائے گی)۔ لان الاستثناء الخ: کیونکہ استثناء اسی جگہ صحیح ہوتا ہے جہاں اصل عقد ہو سکتا ہو یعنی مثلاً: جس چیز کو ہبہ کرنا جائز ہو اس کو استثناء کرنا بھی جائز ہوگا حالانکہ موجودہ مسئلے میں حمل کو ہبہ کرنا مفید نہیں ہے کیونکہ حمل اس وقت اس حاملہ باندی کا ایک وصف ہے جیسا کہ ہم نے اس سے پہلے کتاب البیوع میں بیان کر دیا ہے یعنی جب تک کہ وہ بچہ پیدا ہو کر ماں سے جدا نہ ہو تب تک وہ اپنی ماں یعنی اس حاملہ کے دوسرے اعضاء ہاتھ پاؤں کے مانند ایک وصف ہے لہٰذا اس کا استثناء تو صحیح نہیں ہوگا البتہ اس کی جگہ شرط فاسد ہو جائے گی۔ لیکن ہبہ ایک ایسا معاملہ ہے جو فاسد شرطوں سے باطل نہیں ہوتا ہے لہٰذا یہ ہبہ صحیح ہے البتہ وہ شرط فاسد ہو گئی اور یہی حکم نکاح و خلع اور خون عمد سے صلح کرنے کا ہے

کیونکہ یہ معاملات بھی فاسد شرطوں سے باطل نہیں ہوتے ہیں بخلاف بیع واجارہ اور زمین کے کہ یہ معاملہ فاسد شرطوں سے خود ہی باطل ہو جاتے ہیں۔(ف لہٰذا موجودہ مسئلے میں جب کہ باندی کو ہبہ کیا اور اس کے حمل کا استثناء کیا تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ باندی اس واہب (مالک) کی ملکیت سے نکل گئی اور موہوب لہ کی ملکیت میں چلی گئی اور چونکہ حمل کا استثناء کرنا صحیح نہیں ہوا اس لئے وہ حمل بھی اس واہب کی ملکیت سے نکل کر موہوب لہ کی ملکیت میں داخل ہو گیا)۔

ولو اعتق الخ: اور اگر پیٹ میں جو ابھی تک حمل موجود ہے پہلے اسے آزاد کیا اس کے بعد باندی دوسرے کو دے دی تو یہ جائز ہوگا کیونکہ وہ حمل اب واہب کی ملکیت میں نہیں رہا لہٰذا یہ استثناء حمل کے مشابہ ہو گیا۔ **ولو دبر الخ**: اور اگر باندی کے پیٹ کے بچے کو پہلے مدبر بنایا پھر باندی کو ہبہ کیا تو یہ جائز نہیں ہوگا کیونکہ یہ بچہ ابھی تک اس واہب کی ملکیت میں موجود ہے لہٰذا یہ استثناء کے مشابہ نہیں ہوا اور یہ بات ممکن نہیں ہے کہ حمل پر بھی ہبہ کا حکم نافذ کیا جائے کیونکہ وہ بچہ فی الحال مدبر ہے یعنی اب وہ ملکیت میں رہنے کے قابل نہ رہا اس لئے ایسا ہبہ دو حال سے خالی نہیں ہوگا یا مشترک ہبہ ہے یا ایسی چیز کا ہبہ ہے جس سے مالک یعنی واہب کی ملکیت کا ابھی تک تعلق باقی ہے۔(ف اور ان دونوں صورتوں میں سے کسی کا بھی ہبہ جائز نہیں ہوتا ہے اسی بناء پر اگر کسی نے ایسی تھیلی ہبہ کی جس میں اس واہب کا غلہ بھرا ہوا ہو تو وہ ہبہ صحیح نہیں ہوتا ہے۔ اور امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ اگر باپ نے اپنے چھوٹے بچے کو ایسی زمین ہبہ کی جس میں اس کے باپ کی فی الحال کھیتی لگی ہوئی ہے یا اس بچے کو ایسا مکان ہبہ کیا جس میں وہ خود رہتا ہے تو وہ ہبہ جائز نہیں ہوگا۔ لیکن حاوی نے اس صورت میں جائز ہونا لکھا ہے البتہ اگر اس میں کوئی کرایہ دار رہتا ہو تب ہبہ باطل ہوگا۔ع)۔

فان وهبه له الخ اگر کسی نے دوسرے کو اپنی باندی اس شرط پر ہبہ کی کہ وہ موہوب لہ اس واہب کو یہ باندی پھر واپس لوٹا دے گا یا اس شرط پر ہبہ کی کہ وہ موہوب لہ اس کو آزاد کر دے گا یا ام ولد بنا دے گا یا کسی کو اپنا گھر ہبہ کیا یا صدقے کے طور پر دیا اس شرط پر کہ وہ موہوب لہ اس گھر میں سے کوئی حصہ اس کو واپس کر دے گا یا اس میں سے کوئی حصہ عوض میں لوٹا دے گا تو یہ ہبہ جائز ہے لیکن شرط باطل ہو جائے گی۔ ل(ف یعنی باندی یا گھر جسے ہبہ یا صدقہ کیا گیا ہے وہ اس کا مالک بن جائے گا اور بعد میں واپس دینے یا آزاد کرنے یا ام ولد بنانے وغیرہ کی شرطیں باطل ہوں گی)۔ **لان هذه الشروط الخ** کیونکہ ایسی شرطیں اس معاملے کے تقاضے کے مخالف ہیں لہٰذا یہ شرطیں فاسد ہوں گی البتہ ہبہ ایسی شرطوں سے باطل نہیں ہوتا ہے۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ رسول اللہؐ نے عمریٰ کی اجازت دی ہے اور عمریٰ دینے والے کی شرط کو باطل کہا ہے۔ بخلاف بیع کے کہ وہ فاسد شرطوں سے فاسد ہو جاتی ہے کیونکہ رسول اللہؐ نے بیع کے ساتھ شرط رکھنے سے منع فرمایا ہے اس کی روایت الطبرانی وغیرہ نے کی ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ بیع میں فاسد شرطیں بیاج (سود) کے معنی میں ہیں لیکن اس کا اثر وہاں ہوتا ہے جہاں عوض بھی ہوتا ہو چونکہ بغیر عوض کے یعنی تبرعات میں نہیں ہے۔(ف یعنی ہبہ اور صدقہ وغیرہ جو محض احسان کے کام ہیں ان میں بیاج کے کچھ معنی نہیں ہیں چونکہ بیاج کی صورت تو یہ ہے کہ آپس کے لین دین میں کوئی جز و ایسا ہو جو اس کے مقابلے میں عوض نہ ہو اور چونکہ ہبہ اور صدقہ وغیرہ احسان کے کام ہیں ان میں عوض ہوتا ہی نہیں اسی لئے ان میں بیاج بھی نہیں ہو سکتا ہے)۔

توضیح:۔اگر کسی نے اپنی باندی کسی کو ہبہ کی اور اس کے حمل کو اس سے مستثنیٰ کیا، اگر باندی کے حمل کو پہلے آزاد کیا یا پہلے مدبر بنایا بعد میں وہ باندی کسی کو ہبہ کی، اگر کسی نے اپنی باندی کسی کو ہبہ کی اس شرط پر کہ وہ اس واہب کو پھر یہ باندی لوٹا دے گا، یا آزاد کر دے گا یا ام ولد بنا لے گا، تفصیل مسائل، حکم، دلائل۔

قال ومن كان له على آخر الف درهم فقال اذا جاء غد فهي لك او انت بريء منها او قال اذا اديت اليّ

النصف فلك النصف او انت برىء من النصف الباقي فهو باطل، لان الابراء تمليك من وجه اسقاط من وجه، وهبة الدين ممن عليه ابراء وهذا لان الدين مال من وجه ومن هذا الوجه كان تمليكا ووصف من وجه ومن هذا الوجه كان اسقاطا ولهذا قلنا انه يرتد بالرد، ولا يتوقف على القبول والتعليق بالشرط يختص بالاسقاطات المحضة التي يحلف بها كالطلاق والعتاق فلا يتعداها.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص کے ہزار درہم دوسرے پر باقی (قرض) ہوں اور اس قرض خواہ نے دوسرے سے کہا کہ کل کا دن آنے سے یہ سب درہم تمہارے ہیں یا تم ان درہموں سے بری ہو یا یہ کہا کہ تم مجھے آدھے دے دو تو باقی آدھے تمہارے ہیں یا باقی آدھے سے تم بری ہو تو ان الفاظ سے دوسرے کو مالک بنانا یا بری کرنا باطل ہے۔ لان الابراء لك کیونکہ بری کرنا بھی ایک طرح سے دوسرے کو مالک بنانا ہوتا ہے لیکن دوسرے اعتبار سے دوسرے کے ذمے سے ساقط کرنا ہوتا ہے اور جس شخص پر قرض باقی ہو اسے قرضہ ہبہ کرنے کا مطلب اس کو بری کرنا ہوتا ہے یعنی ایک طرح سے مالک بنانا اور ایک طرح سے اس کے ذمے سے ساقط کرنا ہوتا ہے کیونکہ قرض ایک اعتبار سے مال ہے تو اس لحاظ سے اس کا ہبہ کرنے کا مطلب دوسرے کو مالک بنانا ہے اور دوسرے اعتبار سے وہ بالکل وصف ہے اس لحاظ سے اس کا ہبہ کرنا ساقط کرنا ہے یعنی قرضدار کے ذمے سے ساقط کر دینا اور ان ہی دونوں باتوں کا لحاظ کرتے ہوئے یہ کہا ہے کہ وہ قرضدار کے انکار کر دینے کی وجہ سے رد ہو جاتا ہے۔

یعنی اگر وہ یہ کہہ دے کہ میں آپ کی طرف سے بری کرنے کو قبول نہیں کرتا ہوں تو اس انکار کی وجہ سے اس قرض خواہ کی پیشکش رد ہو جائے گی اور یہ تملیک کی علامت ہے اور ہم نے یہ بھی کہا ہے کہ یہ بات قرض دار کے قبول کرنے پر موقوف نہیں ہے یعنی اسقاط ہونے کی وجہ سے جب قرض خواہ نے اپنا حق ختم کر دیا تو وہ حق ختم ہو جائے گا اس کے بعد مقروض کے قبول کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے جب یہ بات معلوم ہو گئی تو یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ شرط پر معلق کرنا ایسی چیزوں کے ساتھ مخصوص ہے جو محض ساقط کرنے کی ہیں کہ جن کے ساتھ قسم کھائی جاتی ہے جیسے طلاق دینا اور آزاد کر دینا ان کے علاوہ یہ بات دوسری جگہ نہیں ہوگی۔ (ف خلاصہ یہ ہوا کہ گذشتہ مسئلہ میں ہبہ کرنا یا بری کرنا ایک خاص شرط پر موقوف ہے یعنی جب کل کا دن آئے یا اگر تم مجھے نصف ادا کر دوالخ۔ تو یہ ہبہ کرنا یا بری کرنا فی الفور نہیں ہے بلکہ اسی شرط پر موقوف ہے لیکن قرضہ کے ہبہ کرنے یا اس سے بری کر دینے کو اسی شرط پر معلق کرنا جائز نہیں ہے لہٰذا یہ ہبہ کرنا اور بری کرنا بھی جائز نہیں ہوا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شرط پر معلق کرنا صرف ایسے معاملات میں جائز ہوتا ہے جن کو صرف ختم یا ساقط کر دینا ہو جیسے طلاق وعتاق کیونکہ طلاق کا مطلب صرف یہ ہوتا ہے کہ عورت کے ذمے سے اس کے شوہر نے حق ملکیت وزوجیت ساقط کر دی ہے اسی طرح آزاد کر دینے میں غلام کی گردن سے ملکیت کا حق ساقط کر دینا ہے ان چیزوں میں شرط معلق کرنا صحیح ہے اس طرح سے کہ اگر تم فلاں کام کرو تو تم کو طلاق ہے یا تم آزاد ہو اور محض ساقط کرنے کے سوا کسی دوسری جگہ اس طرح معلق کرنا جائز نہیں ہے اور اب ہم یہ ثابت کرتے ہیں کہ قرضہ کو ہبہ کرنا یا اس کو بری کر دینا بھی محض ساقط کر دینا نہیں ہے بلکہ ایک اعتبار سے اسے مالک بنانا بھی ہے اور دوسرے اعتبار سے حق کو ساقط کرنا بھی ہے جیسا کہ مصنفؒ نے اس کتاب میں واضح کیا ہے پس جب یہ محض ساقط کرنا نہیں ہوا تو اس کو شرط پر معلق کرنا بھی جائز نہیں ہوا اور چونکہ فی الفور نہ ہبہ ہے اور نہ بری کرنا ہے بلکہ جب وہ شرط پائی جائے گی تب وہ باتیں پائی جائیں گی اور یہ بات ثابت ہو گئی کہ شرط پر معلق کرنا صحیح نہیں ہے تو ہبہ کرنا یا بری کرنا بھی باطل ہو گیا۔ اچھی طرح سمجھ لیں)۔

توضیح:۔ اگر ایک شخص کے دوسرے پر ہزار درہم باقی ہوں۔ اور اس نے اپنے قرض دار

سے کہا کہ کل کا دن آنے سے یہ سب تمہارے ہیں یا تم ان سے بری ہو، یا ان کے نصف مجھے دے دو تو باقی نصف کے تم خود مالک ہو یا ان سے تم بری ہو، مسائل کی تفصیل، حکم، دلیل۔

والعُمری جائزة للمعمر له حال حیاته ولورثته من بعده لما رویناه، ومعناه ان یجعل داره له مدة عمره واذا مات ترد علیه فیصح التملیك ویبطل الشرط لما روینا وقد بینا ان الهبة لا تبطل بالشروط الفاسدة، والرُقبیٰ باطلة عند ابی حنیفة ومحمد وقال ابویوسفؒ جائزة، لان قوله داری لك تملیك وقوله رقبی شرط فاسد کالعمری، ولهما انه علیه السلام اجاز العمری وردّ الرقبی، ولان معنی الرقبی عندهما ان متُّ قبلك فهو لك واللفظ من المراقبة کانه یراقب موته، وهذا تعلیق التملیك بالخطر فیبطل واذا لم تصح تکون عاریة عندهما لانه یتضمن اطلاق الانتفاع به۔

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ عمریٰ دینا جائز ہے یعنی چیز جس کو دی گئی وہ اس کی زندگی بھر کے لئے ہوگی اور اس کے مرنے کے بعد اس کے وارثوں کے لئے ہو جائے گی اس کی دلیل وہی حدیث ہے جو ہم نے پہلے بیان کر دی۔ اس کی روایت بخاری و مسلم و ابوداؤدؒ و النسائی رحمہم اللہ نے کی ہے اس مسئلے کی تفصیل یہ ہے کہ عمریٰ دینے والے نے مثلاً: اپنا گھر دوسرے کو اس کی زندگی بھر کے لئے اس شرط پر دیا کہ وہ جب مر جائے تو یہ گھر مجھے واپس مل جائے گا اس طرح دینا تو اگر چہ صحیح ہے لیکن واپسی کی شرط حدیث کی دلیل سے باطل ہے۔ اور یہ بات ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ ایسا ہبہ احسان کا معاملہ ہوتا ہے جو فاسد شرطوں سے باطل نہیں ہوتا ہے۔

ورد الرقبیٰ الخ: اور امام ابوحنیفہؒ وامام محمد رحمہما اللہ نے فرمایا ہے کہ رقبی باطل ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے یعنی اگر یوں کہا کہ میرا گھر تمہارے لئے رقبی ہے تو یہ جائز ہے کیونکہ اس عبارت میں تیرے واسطے کا لفظ کہنے سے ملکیت حاصل ہو گئی اس میں رقبی کی شرط لگانا عمریٰ کی شرط کے مثل فاسد ہے اور امام ابو حنیفہؒ وامام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہؐ نے عمریٰ کو تو جائز رکھا ہے مگر رقبی کو رد کر دیا ہے۔ (ف لیکن یہ حدیث نہیں پائی گئی ہے۔ ت۔ ع۔ اور اس کی دوسری دلیل یہ ہے کہ ابو حنیفہؒ و امام محمدؒ کے نزدیک رقبی کے معنی یہ ہیں کہ میں (دینے والا) اگر تم سے پہلے مر گیا تو گھر تمہارا ہو جائے گا۔ مراقبت سے رقبی مشتق ہے اس میں گویا لینے اور دینے والا ہر ایک دوسرے کی موت کا انتظار کرتا ہے (اس طرح سے کہ دوسرا مر جائے تو میں اس کا مالک بن جاؤں) اس میں مالک بنانا ایک شرط پر موقوف ہے حالانکہ موقوف رکھنا جائز نہیں ہوتا ہے لہذا باطل ہوا، اور جب رقبی صحیح نہیں ہوا تو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک جو مکان اس طرح رقبی دیا گیا ہو وہ اس شخص کے پاس عاریت کے طور پر ہوگا یعنی ایسی عاریت جس میں کوئی قید نہ ہو کیونکہ رقبی دینے کے معنی اس سے مطلقاً نفع حاصل کرنے کے ہیں۔

توضیح:۔ رقبی اور عمریٰ کے لغوی اور شرعی معنی، حکم، اختلاف ائمہ، دلائل

فصل فی الصدقة

قال: والصدقة کالهبة لا تصح الا بالقبض، لانه تبرع کالهبة فلا تجوز فی مشاع یحتمل القسمة لما بینا فی الهبة، ولا رجوع فی الصدقة، لان المقصود هو الثواب وقد حصل وکذلك اذا تصدق علی غنی استحسانا، لانه قد یقصد بالصدقة علی الغنی الثواب وقد حصل، وکذا اذا وهب لفقیر لان المقصود هو الثواب وقد حصل. قال: ومن نذر ان یتصدق بماله بجنس ما یجب فیه الزکوة ومن نذر ان یتصدق بملکه لزمه ان یتصدق

بالجميع ويروى انه والاول سواء وقد ذكرنا الفرق، ووجه الروايتين في مسائل القضاء ويقال له امسك ما تنفقه على نفسك وعيالك الى ان تكتسب مالا فاذا اكتسب يتصدق بمثل ما انفق وقد ذكرناه من قبل.

ترجمہ:۔ فصل۔ صدقہ کے بیان میں:۔

قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ صدقہ بھی ہبہ کی طرح قبضہ کے بغیر صحیح نہیں ہوتا ہے کیونکہ صدقہ بھی ہبہ کی طرح ایک احسان کا کام ہے اس بناء پر وہ مال مشترک جو قابل تقسیم ہو اس کا صدقہ کرنا جائز نہ ہوگا اس کی بھی وہی دلیل ہے جو ہم نے پہلے ہبہ کے مسئلے میں بیان کر دی ہے۔ (ف دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اس شخص نے صدقہ دینے کا ارادہ تو کیا لیکن مال کی تقسیم خود پر لازم نہیں کی، حالانکہ اگر مشترک مال کے صدقہ کو اگر صحیح مان لیا جائے تو جس کو صدقہ دیا جائے گا وہ اس میں شریک ہو جائے گا اور قاعدہ ہے کہ جب ایک شریک مشترک مال کی تقسیم چاہے تو اس پر یہ لازم ہوتا ہے کہ اسے منظور کر لے اس طرح اس صدقہ کرنے والے پر ایک ایسی بات لازم آئی جس کا اس نے التزام نہیں کیا تھا اسی بناء پر مشترک مال کا صدقہ باطل ہے۔ پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ ہبہ اور صدقہ میں کچھ فرق بھی ہے وہ یہ کہ ہبہ کرنے والا اپنے ہبہ سے رجوع کر سکتا ہے)۔ **ولا رجوع الخ:** لیکن صدقہ دینے کے بعد اس سے رجوع نہیں ہو سکتا ہے۔ کیونکہ صدقہ دینے کا مقصد صرف ثواب حاصل کرنا تھا جو حاصل ہو چکا۔

وكذا اذا الخ اسی طرح اگر کہیں مالدار کو صدقہ دے دیا تو استحساناً اس سے بھی رجوع نہیں کر سکتا ہے کیونکہ اس مالدار شخص کو بھی صدقہ دینے سے بھی ثواب کی نیت ہوتی ہے جو اسے حاصل ہو چکا یعنی مالدار کو صدقہ دینے سے بھی ثواب مل چکا ہے اس لئے مقصد حاصل ہو چکا یعنی صدقہ کا ثواب پایا گیا۔ **قال ومن نذر الخ:** قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے اپنا مال صدقہ کرنے کی اس طرح نذر مانی کہ اللہ کی رضامندی کے لئے مجھ پر نذر ہے کہ اپنا مال فقیروں کو صدقہ کروں تو ایسی جنس کا مال صدقہ کرنا لازم ہے کہ جس میں زکوۃ واجب ہوتی ہے۔ اور اگر کسی شخص نے یہ نذر مانی کہ میری ملکیت صدقہ ہے تو اس پر اس کے کل مال کو صدقہ کرنا لازم ہے یعنی اس مسئلے میں صرف ایسے مال ہی کو صدقہ میں دینا مخصوص نہیں ہے جس میں زکوۃ لازم آتی ہو۔ اور ایک روایت یہ بھی ہے کہ ان دونوں صورتوں کا حکم برابر ہے۔ ہم نے قضاء کے مسائل میں ان دونوں مسئلے کے درمیان فرق کو اور ان دونوں روایتوں کی وجہ بیان کر دی ہے۔

(ف یعنی جہاں یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ میرا مال مسکینوں کے حق میں صدقہ ہے۔ اب جب کہ اس پر اپنے کل مال کو صدقہ کرنا لازم آگیا تو وہ اپنی باقی ماندہ زندگی اب کس طرح گزارے گا۔ کیونکہ اب خالی ہاتھ ہو جانے کی وجہ سے شائد اس کو قرض بھی نہ مل سکے یا قرض مل جائے مگر اس کو ادا کئے بغیر مر جائے تو اس پر سخت وبال اور عذاب ہوگا۔ اسی لئے فقیہ اس کے بارے میں کیا حکم دے گا تو اس سوال کا جواب یوں لکھا ہے کہ) **ويقال له الخ:** تو اس کل مال کے نذر کرنے والے سے یہ کہا جائے گا کہ جب تک تم کو اور مال نہ مل جائے اس وقت تک کے لئے اپنے اس مال میں سے اتنا مال بچا کر اپنے پاس رکھ لو جو تم کو اپنی ذات اور اپنے بال بچے پر خرچ ہو سکے۔ پھر جب تم کو نیا مال مل جائے اس وقت جتنا مال اپنے پرانے مال سے روک کر رکھا تھا اتنا ہی اور اسی طرح صدقہ ادا کر دے اس مسئلے کو بھی ہم نے پہلے یعنی کتاب القضاء کے قضاء مواریث کے باب میں بیان کر دیا ہے۔ ع۔

توضیح:۔ فصل۔ صدقہ کا بیان، صدقہ کے لئے قبضہ ضروری ہے یا نہیں، مال مشترک کا صدقہ۔ صدقہ کے بعد رجوع، مالدار کو صدقہ دینا۔ نذر کی صورت، حکم، تفصیل، دلیل

﴿کتاب الاجارات﴾

الاجارة عقد يرد على المنافع بعوض، لان الاجارة في اللغة بيع المنافع والقياس يابى جوازه لان المعقود عليه المنفعة وهي معدومة واضافة التمليك الى ما سيوجد لا يصح الا انا جوزناه لحاجة الناس اليه، وقد شهدت بصحتها الآثار وهي قوله عليه السلام: (اعطوا الاجير اجره قبل ان يجف عرقه)، وقوله عليه السلام من استاجر اجيرا فليُعلمه اجره.

ترجمہ:۔ الاجارة عقد الخ: اجارہ ایک ایسا عقد ہے جس کا تعلق کسی مال کے صرف منافع سے عوض کے ساتھ ہوتا ہے کیونکہ لغت میں منافع کے فروخت کرنے کو ہی اجارہ کہتے ہیں اس طرح اس مسئلہ میں شریعت بھی لغت کے مواقف ہے۔ لیکن قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ عقد اجارہ جائز نہ ہو کیونکہ اس عقد میں جس چیز کا معاملہ کیا گیا ہے (معقود علیہ) نفع ہے اور وہ نفع فی الحال ناپید ہے اور جو چیز ایسی ہو جو ابھی نہیں بلکہ آئندہ پائی جائے اس کی طرف ملکیت کی نسبت کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے لیکن ہم نے اس قیاس کو چھوڑ دیا اور استحساناً اس عقد اجارہ کو جائز کہا کیونکہ ہر شخص کو ایسے اجارہ کی سخت ضرورت ہوتی ہے یعنی اگر اس کو ناجائز کہا جاتا تو لوگوں پر سخت دقت اور پریشانی مسلط ہو جاتی حالانکہ اللہ تعالیٰ نے حرج اور مشقت کو دور اور ختم کر دیا ہے اس سے معلوم ہوا کہ اجارہ کا عقد ممنوع نہیں ہے بلکہ جائز ہے اور اس کے صحیح ہونے کے لئے آثار بھی موجود ہیں چنانچہ ان آثار میں سے رسول اللہؐ کا یہ فرمان ہے کہ مزدور کا پسینہ خشک ہونے سے پہلے ہی اس کی مزدوری دے دو۔ اس کی روایت ابن ماجہ نے کی ہے۔ اور رسول اللہؐ کا یہ فرمان بھی ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کو اپنے ہاں اجیر (ملازم) رکھے تو اس کو اس کی مزدوری سے پہلے ہی خبر کر دو۔ اس کی روایت محمد ابن حسنؒ نے الآثار میں کی ہے۔

(ف اسی طرح قرآن مجید میں بھی اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰؑ کا قصہ اس طرح بیان فرمایا ہے کہ شعیبؑ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو اپنی بکریاں آٹھ برس تک چرانے کے لئے ملازم رکھ لیا۔ اور من جملہ احادیث میں سے حضرت ابو ہریرہؓ نے مرفوعاً یہ روایت کی ہے کہ اللہ عزوجل نے فرمایا ہے کہ میں قیامت کے دن تین شخصوں سے مخاصم (جھگڑا کرنے والا) ہوں گا نمبر ایک وہ شخص کہ جس نے میرا نام دے کر وعدہ کیا لیکن اسے پورا نہ کیا اور دوسرا وہ شخص کہ جس نے کسی آزاد آدمی کو بیچ کر اس کے پیسے کھا لئے اور تیسرا وہ شخص جس نے کسی کو اپنے ہاں مزدور رکھا اور اس سے پورا کام لے لیا لیکن اس کی پوری مزدوری نہیں دی۔ بخاری و مسلم نے اس کی روایت کی ہے۔ اور انہی احادیث میں ایک حدیث حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مرفوعاً منقول ہے کہ جس چیز پر تم نے اجرت لی ان میں سب سے زیادہ حقدار اللہ کی کتاب ہے رواہ البخاری۔

اور انہی میں سے ایک حدیث حضرت ثابت بن الضحاکؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہؐ نے کھیتی باڑی کے کرنے سے منع فرمایا ہے اور مزدوری کے کام کا حکم دیا ہے۔ مسلم نے اس کی روایت کی ہے۔ اس جگہ کھیتی باڑی کے کام سے مراد بٹائی پر کھیتی کرنا ہے یعنی ایسی کھیتی کو منع کیا ہے لیکن مزدوری پر کھیتی کرنے کی اجازت دی ہے۔ اور جمہور علماء جو کھیتی کرنے کو جائز کہتے ہیں وہ اس حدیث کی اس طرح تاویل کرتے ہیں کہ زمانہ جاہلیت میں بٹائی کا یہ دستور تھا کہ زمین کا مالک دوسرے کو اپنی زمین کھیتی کے لئے دیتا جس میں وہ کاشتکار کھیتی کرتا اور اس کے عوض وہ زمین دار اس کاشتکار کے لئے اپنی زمین میں سے ایک ٹکڑا مخصوص کر دیتا کہ اس

میں جو کچھ پیدا ہوگا وہ اس کاشتکار کا ہوگا۔ حالانکہ اکثر اوقات اس ٹکڑے میں اس کاشتکار کے لئے کچھ بھی پیدا نہیں ہوا اور وہ سال خالی جاتا اور کبھی باقی زمین میں کچھ پیدا نہیں ہوتا لیکن کاشتکار کے ٹکڑے میں بہت زیادہ پیداوار ہو جاتی تھی۔ اسی لئے ایسی کھیتی سے حضورؐ نے منع فرمایا ہے۔ اور یہ فرمایا ہے کہ ایسے کاشتکار سے زمیندار اجرت پر کام لے کر اس کی مزدوری اس کو دے دے پھر جو کچھ بھی کھیتی تیار ہو وہ سب کی سب اس زمیندار کی ہوگی۔ امام ابو حنیفہؒ و امام شافعیؒ جو کھیتی کرنے کو جائز نہیں سمجھتے ہیں وہ اس حدیث کو اپنے عام لفظ ہی پر رکھتے ہیں یعنی اس لفظ سے مطلقاً کھیتی سے ممانعت ظاہر ہوتی ہے اور لفظ کا عام ہونا ہی معتبر ہوتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔

اور ان احادیث میں سے ایک حضرت ابن عباسؓ سے مرفوعاً یہ حدیث ہے کہ رسول اللہؐ نے پچھنے لگوائے اور اس حجام کو اس کی مزدوری دے دی۔ اگر پچھنا لگانا حرام ہوتا تو آپؐ اس کی اجرت نہ دیتے اس کی روایت بخاری و مسلم واحمد رحمھم اللہ نے کی ہے۔ ایک اور حدیث جو حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً منقول ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جس کسی پیغمبر کو بھیجا اس نے بکریاں چرائیں یہ سن کر صحابہ کرامؓ نے آپؐ سے پوچھا کہ کیا آپؐ نے بھی بھیڑ بکریاں چرائی ہیں؟ تو آپؐ نے فرمایا کہ ہاں! میں نے بھی چند قیراطوں کے بدلے مکے والوں کی بکریاں چرائی ہیں رواہ البخاری۔ اور ان احادیث میں سے ایک حضرت ام المومنین عائشہؓ سے بھی منقول ہے کہ رسول اللہؐ اور حضرت ابو بکرؓ نے مکہ سے ہجرت کے وقت ایک شخص کو جو کفار قریش کے دین پر تھا اجرت پر ملازم رکھا۔ تاکہ دونوں حضرات کی سواریوں کو تین راتوں کے بعد غار ثور پر پہنچادے جیسا کہ بخاری میں ہے اور ان میں سے ایک حدیث حضرت سوید بن قیسؓ کی ہے کہ میں اور مخرمہ العبدی ہجر سے کپڑے کی کھیپ لائے اس وقت رسول اللہؐ بھی ہمارے پاس تشریف لئے اور ایک سراویل یعنی پاجامہ کی قیمت ادا کی اور آپؐ کے پاس ایک تولنے والا بیٹھا تھا وہ مزدوری لے کر تولا کرتا تھا۔

آپؐ نے اس سے فرمایا کہ تم اس کی قیمت کے درہم تول لو اور جھکا کر تولو۔ اس کی روایت ابن حبانؒ نے اپنی صحیح میں کی ہے۔ انہی میں سے ایک حدیث حضرت علیؓ سے منقول ہے کہ ایک دفعہ میرے پاس کھانے کی کوئی چیز نہیں تھی اگر اس وقت رسول اللہؐ کے ہاں بھی کھانے کی کوئی چیز ہوتی تو میں کھالیتا۔ مجبوراً بھوک کی زیادتی کی وجہ سے میں گھر سے نکلا خود کو سردی سے بچانے کے لئے ایک کھال کو لے کر بیچ میں سے پھاڑ کر گلے میں ڈال دیا اور ایک بتی سے اس کے دونوں کونے ملا کر اپنی کمر کس لی اور یہودی کے باغ کی طرف چلا گیا جو اپنے باغ میں پانی ڈال رہا تھا اس نے دیوار میں سے جھانکا اور مجھے دیکھ کر کہا کہ اے اعرابی! کیا تم ایک خورمہ کے عوض ایک ڈول پانی نکالو گے؟ میں نے کہا ہاں۔ چنانچہ میں ایک ایک ڈول پانی نکالتا رہا اور وہ مجھے ایک ایک خورمہ دیتا رہا۔ جب میری مٹھیاں بھر گئیں تو میں نے کہا کہ بس میرے لئے اتنا ہی کافی ہے۔ پھر میں نے ان کو کھایا اور پانی پی لیا اور وہاں سے رسول اللہؐ کی خدمت میں حاضر ہوا۔ ترمذی وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے۔ احادیث میں اس بات کی بہت سی حدیثیں منقول ہیں۔ اور اجارہ بالاجماع جائز ہے۔ اس لئے یہاں پر کچھ قیاس کرنے اور استحسان کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ مصنفؒ نے اس جگہ لفظ قیاس یہ بتانے کے لئے ذکر کیا ہے کہ ظاہر قیاس سے اس کا ناجائز ہونا معلوم ہوتا تھا اس بناء پر کہ اجارہ میں فی الفور منافع موجود نہیں ہوتے اس لئے ان کے معاوضہ کا معاملہ کیسے جائز ہوا؟ اسی لئے اس شبہہ کو اس لفظ سے بیان کیا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

توضیح:۔ کتاب۔ اجارہ کا بیان، اجارات کے لفظی اور شرعی معنی، ثبوت، حکم، اختلاف ائمہ، حکم، اصطلاحی الفاظ، سبب، ارکان

الاجارات:۔ اجارہ کی جمع ہے اور چونکہ اجارہ کئی طرح کا ہوتا ہے اسی لئے یہاں جمع کا لفظ لایا گیا ہے۔ کیونکہ اس میں مکان۔ جانور۔ آدمی بھی نوکری اور مزدوری کے طور پر کرایہ میں داخل ہو جاتا ہے۔ اسی لئے دھوبی۔ پانی پلانے والا سقا (بہشتی) وغیرہ بھی داخل ہوتے ہیں۔ اسی طرح ان میں ایک قسم ایسی ہے کہ جس میں مدت کے اندازہ سے اس کا نفع معلوم ہوتا ہے۔ جیسے کرایہ میں

رہائش کے لئے کوئی گھر لینا۔ ایک قسم ایسی ہے جس میں نفع بیان کرنے سے معلومات ہوتی ہیں۔ جیسے کپڑوں کو رنگنے والا رنگریز۔ یا کپڑے سینے کے لئے درزی کو مزدوری پر رکھنا، ایک قسم ایسی بھی ہے جس کو متعین کر دینے یا اشارہ کر دینے سے ہی اس کا نفع معلوم ہوتا ہے۔ جیسے کسی مزدور یا قلی کو اس لئے رکھنا کہ وہ یہ غلہ اس جگہ سے فلاں جگہ تک پہنچا دے۔ الحاصل اجارہ کے معنی یہ ہوئے کہ کسی چیز کے منافع کو کسی عوض پر دینا۔ اس میں دینے والے کو مُوجر کہا جاتا ہے۔ اگر اس نے اپنا مکان یا غلام وغیرہ کوئی چیز اجارہ پر دی ہو۔ اور اگر درزی وغیرہ نے کسی کام کے لئے خود کو اجارہ پر دیا تو وہ اجیر ہے۔ اور جس نے اسے اجارہ پر لیا وہ مُستاجر ہے۔ اور جو عوض طے پایا اسے اُجرت کہا جاتا ہے۔

پھر اگر متعین وقت کے لئے ہو تو وہ مدت اجارہ ہے۔ اور اگر کوئی نفع متعین ہو تو اسے معقود علیہ کہا جاتا ہے۔ اس کا رکن ایجاب وقبول ہے۔ اور چونکہ منافع اجارہ کی چیز ہے اور وہ بروقت ظاہر میں موجود نہیں ہوتی ہے اسی لئے یہ بات کہی جاتی ہے کہ جیسے جیسے منافع ظاہر ہوتے جائیں گے ان ہی کے حساب سے آہستہ آہستہ اجارہ بھی طے ہوتا رہتا ہے۔ مثلاً کسی غلام کو خدمت کرنے کے لئے کرایہ پر رکھا گیا تو اسے گویا یوں کہا گیا کہ ایک مہینہ تک اس غلام سے جیسے جیسے نفع حاصل ہوتا رہا یا اس غلام سے منفعت خدمت پیدا ہوتی رہی میں اس کو اجارہ پر لیتا رہا۔ اسی کو ایجاب وقبول جو ابتداء ہی میں طے پایا تھا اسے ایک مہینہ تک کے لئے کافی کیا گیا۔ کیونکہ ہر ہر لحظہ ایجاب وقبول کرتے رہنا محال بات ہے۔ پھر اجارہ جب صحیح ہو جائے تو وہ ایک لازمی عقد ہو جاتا ہے۔ اور اس عقد کی وجہ سے مُوجر کو اجرت کی ملکیت حاصل ہو جاتی ہے۔ اس کا رکن ایجاب وقبول ہے۔ اس کے شرائط انشاء اللہ تعالیٰ بعد میں بیان کیے جائیں گے۔ اور چونکہ ایک انسان کو اپنی رہائش کے لئے زندگی میں مثلاً ایک مکان کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس کے باوجود مکان متعین کی ملکیت نہیں ہو پاتی ہے کہ اس میں بحیثیت مالک رہ کر اس سے منافع حاصل کر سکے اس لئے کم از کم اجارہ کے طور پر لے کر رہنے کو جائز قرار دیا گیا ہے۔ اس کا سبب یہ ہو کہ اس عقد اجارہ کے ذریعہ اپنی زندگی اپنی پسند کے مطابق گذار سکے۔ اس کا جائز ہونا قرآن مجید وحدیث واجماع امت سے ثابت ہے۔ جیسا کہ اس کی تفصیل اوپر گذر چکی ہے۔

وينعقد ساعة فساعة على حسب حدوث المنفعة والدار أقيمت مقام المنفعة في حق اضافة العقد اليها ليرتبط الايجاب بالقبول، ثم عمله يظهر في حق المنفعة تملكا واستحقاقا حال وجود المنفعة، ولا يصح حتى تكون المنافع معلومة والاجرة معلومة لما روينا ولان الجهالة في المعقود عليه وفي بدله تُفضي الى المنازعة كجهالة الثمن والمثمن في البيع، وما جاز ان يكون ثمنا في البيع جاز ان يكون اجرة في الاجارة، لان الاجرة ثمن المنفعة فيُعتبر بثمن المبيع وما لا يصلح ثمنا يصلح اجرة ايضا كالاعيان فهذا اللفظ لا ينفي صلاحية غيره لانه عوض مالي، والمنافع تارة تصير معلومة بالمدة كاستيجار الدور للسكنى والارضين للزراعة فيصح العقد على مدة معلومة اى مدة كانت، لان المدة اذا كانت معلومة كان قدر المنفعة فيها معلوما اذا كانت المنفعة لا تتفاوت، وقوله اى مدة كانت اشارة الى انه يجوز طالت المدة او قصرت لكونها معلومة ولتحقق الحاجة اليها عسى الا ان في الاوقاف لا يجوز الاجارة الطويلة كيلا يدعي المستاجر ملكها وهي ما زاد على ثلاث سنين وهو المختار.

ترجمہ:۔ اجارہ آہستہ آہستہ منعقد ہوتا ہے۔ اسی انداز سے جیسے چیز کے منافع حاصل ہوتے رہتے ہیں۔ جس مکان کو اجارہ پر لیا جاتا ہے اس کے منافع اس کے قائم مقام ہوتے ہیں کیونکہ عقد اجارہ کی اسی مکان کی طرف نسبت ہوتی ہے تاکہ قبولیت کے ساتھ ایجاب بھی پایا جاتا رہے۔ پھر عقد اجارہ کا عمل منفعت کے حق میں مالک بننے اور حقدار ہونے کے اعتبار سے منافع کے پائے جانے کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔ (ف یعنی جب نفع حاصل ہوگا تو اس وقت اجرت پر لینے والے یعنی مستاجر کو نفع کی ملکیت اور اس کا استحقاق حاصل ہوگا)۔ ولا یصح الخ: اجارہ اس وقت تک صحیح نہیں ہوتا یہاں تک کہ اس کے منافع اور اس کی اجرت بھی

معلوم ہو۔ اس کی دلیل وہی حدیث ہے جو ہم نے اوپر بیان کر دی ہے یعنی اجیر کو اس کی اجرت بتا دو اور اس دلیل سے بھی کہ معقود علیہ یعنی منافع اور اس کے عوض یعنی اجرت میں جہالت ہونے سے اکثر دونوں میں جھگڑے کی نوبت آجاتی ہے جیسا کہ بیع میں قیمت اور مال یعنی (بیع) کے نامعلوم ہونے میں ہوتا ہے۔

وما جاز الخ: اور جو چیز بھی خرید و فروخت میں عوض بن سکتی ہے وہی چیز معاملہ اجارہ میں اجرت بھی بن سکتی ہے کیونکہ اجرت بھی نفع کی قیمت اور دام ہے جیسا کہ بیع میں ثمن ہوتا ہے۔ اس لئے اجارہ کی اجرت کو بیع کے ثمن پر قیاس کیا جائے گا۔ **ومالایصلح الخ:** لیکن جو چیز ثمن بننے کے لائق نہیں ہے کبھی وہ بھی اجرت بن سکتی ہے جیسے اعیان یعنی نقد کے سوا مثلاً: غلام اور کپڑا وغیرہ بھی اجرت بن سکتے ہیں۔ لہذا مصنفؒ نے جو لفظ بیان کیا ہے اس سے غیر ثمن کا انکار نہیں ہوتا ہے کیونکہ وہ مالی عوض ہوتا ہے **والمنافع الخ:** پھر منافع کا معلوم ہونا کبھی مدت بتادینے سے معلوم ہوتا ہے جیسے: گھروں کو رہائش کے لئے کرائے پر لینا یا کھیتوں کو کھیتی کے لئے کرائے پر لینا۔ ایسی صورت میں اجارہ کا معاملہ صحیح ہو جائے گا خواہ اس کے لئے جتنی بھی مدت ہو کیونکہ جب مدت معلوم ہو گئی تو اس مدت کے اندر اس کے نفع کی مقدار بھی معلوم ہو گئی بشرطیکہ اس کے نفع میں فرق نہ ہو۔ (ف کیونکہ اگر نفع میں فرق ہو جیسے زمین کو کھیتی کے لئے کرائے پر لینا۔ تو اس میں وقت معلوم ہونے کے ساتھ ساتھ یہ بھی بتانا ضروری ہوگا کہ ان کھیتوں میں کن کن چیزوں کی کھیتی کرے گا۔ **وقوله اى مدة الخ:** مصنفؒ نے جو یہ فرمایا ہے کہ خواہ کوئی بھی مدت ہو اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ مدت طویل ہو یا کم ہو یہ صورت اجارہ جائز ہوگا کیونکہ دونوں صورتوں میں مدت معلوم ہو گئی۔ اور اس لئے بھی کہ کبھی طویل مدت کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس لئے اسے بھی جائز ہونا چاہئے البتہ وقف کی چیزوں میں طویل مدت کا اجارہ جائز نہیں ہے۔ اس خیال سے کہ ایسا نہ ہو کہ کرایہ دار اس چیز پر اپنی ملکیت کا دعویٰ کرنے لگے۔ اس جگہ طویل مدت سے وہ مدت مراد ہے جو تین سال سے زیادہ ہو۔ یہی قول مختار ہے۔

توضیح:۔ انعقاد اجارہ کی صورت، اجارہ کے صحیح ہونے کی شرط، اور دلیل، کون کون سی چیز اجرت بن سکتی ہے، ایسی چیز جو ثمن بننے کے لائق نہ ہو کیا وہ بھی اجرت بن سکتی ہے۔ منافع کا علم کس طرح ہو سکتا ہے، اجارہ کتنی مدت تک کے لئے دیا جا سکتا ہے، تفصیل مسائل، دلائل۔

قال: وتارة تصير معلومة بنفسه كمن استاجر رجلا على صبغ ثوبه او خياطة او استاجر دابة ليحمل عليها مقدرا معلوما او يركبها مسافة سمّاها، لانه اذا بيّن الثوب، ولون الصبغ وقدره وجنس الخياطة، والقدر المحمول وجنسه والمسافة صارت المنفعة معلومة، فصح العقد، وربما يقال الاجارة قد يكون عقدا على العمل كاستيجار القصّار والخيّاط ولابد ان يكون العمل معلوما وذلك في الاجير المشترك، وقد يكون عقدا على المتفعة كما في اجير الوحد ولابد من بيان الوقت. قال: وتارة تصير المنفعة معلومة بالتعيين والاشارة كمن استاجر رجلا بان ينقل له هذا الطعام الى موضع معلوم، لانه اذا أراه ما ينقله والموضع الذى يحمل اليه كانت المنفعة معلومة فيصح العقد.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اور کبھی منافع کا معلوم ہونا از خود ہو جاتا ہے۔ جیسے: کسی نے دوسرے کو اپنا کپڑا رنگنے یا سینے کے لئے اجیر مقرر کیا یا کسی سے کوئی جانور اس لئے کرائے پر لیا کہ اس پر اس متعین وزن کا مال لادے گا یا کسی خاص فاصلے تک اس پر سوار ہوگا جیسے اس نے بیان کر دیا۔ کیونکہ جب اس نے اپنا کپڑا اور اس کا رنگ اور اس کی مقدار بیان کر دی یا سلائی کی جنس بیان کر دی کہ وہ فارسی ہے کہ ترکی ہے یا جو چیز اس پر لادے گا اس کی مقدار اور جنس اور لے جانے کے فاصلے کو بھی اجارہ کی تقسیم میں

یوں بھی کہا جاتا ہے کہ اجارہ کبھی کسی عمل پر واقع ہوتا ہے جیسے کسی دھوبی یا درزی کو اجارہ پر لینا، تو اس صورت میں کام کا معلوم ہونا ضروری ہے اور ایسا اجیر کسی ایک کا نہیں بلکہ عوام میں مشترک ہوا کرتا ہے اور کبھی اجارہ نفع پر ہوتا ہے جیسے: مخصوص اجیر یعنی خاص نوکر۔ اس میں وقت کا بیان کرنا ضروری ہے۔ قال و تارة الخ اور یہ بھی قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اجارہ میں کبھی نفع معین کرنے سے یا اشارہ کرنے سے معلوم ہو جاتا ہے مثلاً کسی شخص کو اس لئے مزدور بنایا کہ وہ اس غلے کو یہاں سے اٹھا کر فلاں جگہ تک پہنچا دے۔ کیونکہ جب اس مزدور کو وہ بوجھ اور مال جسے منتقل کرنا ضروری تھا دکھلا دیا پھر جہاں تک پہنچانا چاہتا تھا وہ جگہ بھی بتا دی تو اس طرح اس کا نفع معلوم ہو گیا اس لئے اجارہ کا یہ معاملہ صحیح ہو جائے گا۔

توضیح:۔ منافع معلوم ہونے کی صورت، اجارہ کی تقسیم، تفصیل

باب الاجر متی یُستحق

قال: الاجرة لا تجب بالعقد، وتُستحق باحدی معانی ثلاثة اما بشرط التعجیل او بالتعجیل من غیر شرط او باستیفاء المعقود علیه، وقال الشافعیؒ تُملك بنفس العقد، لان المنافع المعدومة صارت موجودة حکما ضرورة تصحیح العقد، فثبت الحکم فیما یقابله من البدل، ولنا ان العقد ینعقد شیئا فشیئا علی حسب حدوث المنافع علی ما بینا، والعقد معاوضة ومن قضیتها المساواة فمن ضرورة التراخی فی جانب المنفعة التراخی فی البدل الآخر، واذا استوفی المنفعة یثبت الملك فی الاجرة لتحقق التسویة وکذا اذا شرط التعجیل او عجل من غیر شرط لان المساواة یثبت حقا له وقد ابطله.

ترجمہ:۔ باب۔ اجرت کا کب مستحق ہوتا ہے؟

قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ صرف اجارہ کا معاملہ کر لینے سے ہی اجرت واجب نہیں ہو جاتی ہے بلکہ تین باتوں میں سے ایک بات ہونے سے اجر کا استحقاق ہوتا ہے۔ (ف کیونکہ عقد اجارہ میں ابھی تک صرف ایجاب وقبول پایا گیا اور مستاجر نے ابھی تک نفع نہیں حاصل کیا ہے لہذا اس کا عوض یعنی اجرت بھی اس پر واجب نہ ہوگی۔ اس کے بعد اگر تین باتوں میں سے کوئی ایک بات پائی جائے گی تب موجر اپنی اجرت کا مالک اور مستحق ہو جائے گا)۔ اما بشرط التعجیل الخ: (۱) خواہ اجارت کو پہلے ادا کرنے کی شرط ہو یا (۲) بغیر شرط کے ہی از خود مستاجر پیشگی ادا کر دے یا (۳) مستاجر نے معقود علیہ (یعنی منافع) پورے حاصل کر لئے ہوں۔ یعنی ان تینوں باتوں میں سے جو بات بھی پائی جائے تب موجر کے لئے اجرت کی ملکیت کا حق حاصل ہو جائے گا۔ امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ صرف معاملہ کر لینے سے ہی وہ اجرت کا مالک ہو جاتا ہے کیونکہ وہ منافع جو ابھی تک ظاہر میں نہیں پائے گئے وہ حکماً فی الفور موجود مان لئے گئے ہیں کیونکہ اسی طرح معاملہ کو صحیح کہا جا سکتا ہے یعنی اجارہ صحیح ہو گیا ہے کہ گویا اس طرح حکماً فی الفور منافع موجود ہیں۔ اسی لئے اس کے مقابل عوض یعنی اجرت میں بھی ملکیت ثابت ہو گی۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ عقد اجارہ آہستہ آہستہ منافع حاصل کرنے کے مطابق منعقد ہوتا ہے یعنی اتنے منافع تھوڑے تھوڑے پیدا ہوتے جاتے ہیں جیسا کہ ہم نے اس سے پہلے بیان کر دیا ہے۔ پھر اجارہ ایک معاوضہ کا معاملہ ہوتا ہے اور معاوضہ کا عقد اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ دونوں طرف مساوات ہو۔ اس لئے منافع کے حاصل کرنے میں تاخیر ہونے سے ضرورت اس بات کی تقاضا کرتی ہے کہ اجرت میں بھی تاخیر ہو اور جب منفعت حاصل کر لی جائے گی تب اجرت میں بھی ملکیت حاصل ہو جائے گی تاکہ ان دونوں میں پورے طور پر برابری پائی جائے۔ اسی طرح اگر اجرت پیشگی لینے کی شرط کی گئی ہو یا شرط کئے بغیر ہی مستاجر نے پیشگی ادا کر دی ہو تو بھی ملکیت حاصل ہو جائے گی اگرچہ منافع ابھی تک حاصل نہ ہوئے ہوں۔ کیونکہ دونوں طرف سے برابری کا ہونا اسی مستاجر کے حق کی وجہ سے ثابت ہوا تھا اور اسی نے اپنا حق باطل کر دیا۔ (ف اس طرح بغیر مساوات کے بھی موجر کو اجرت پر ملکیت حاصل ہو جائے گی)۔

توضیح:۔ باب۔ انسان اجرت کا مستحق ہوتا ہے، تفصیل، دلائل

واذا قبض المستاجر الدار فعليه الاجر وان لم يسكنها، لان تسليم عين المنفعة لا يتصور فاقمنا تسليم المحل مقامه اذ التمكن من الانتفاع يثبت به، فان غصبها غاصب من يده سقطت الاجرة، لان تسليم المحل انما اقيم مقام تسليم المنفعة للتمكن من الانتفاع فاذا فات التمكن فات التسليم وانفسخ العقد فيسقط الاجر، وان وجد الغصب في بعض المدة سقط بقدره، اذ الانفساخ في بعضها ومن استاجر دارا فللمواجر ان يطالبه باجر كل يوم لانه استوفى منفعة مقصودة، الا ان يبين وقت الاستحقاق في العقد، لانه بمنزلة التاجيل، وكذلك اجارة الاراضي لما بينا.

ترجمہ:۔ اور جب مستاجر نے اجارہ کے طور پر کسی گھر پر قبضہ کر لیا تو اس پر اجرت واجب ہو گئی۔ اگرچہ اس نے اس گھر میں رہائش اختیار نہ کی ہو کیونکہ عین نفع کو مستاجر کے حوالے کرنا موجر کے لئے ممکن نہیں ہے۔ اسی لئے ہم نے نفع کی جگہ کے حوالے کرنے کو ہی نفع حوالہ کرنے کے قائم مقام مان لیا ہے۔ کیونکہ نفع کی جگہ کے حوالے کرنے سے ہی نفع حاصل کرنے کا اختیار ثابت ہو جاتا ہے۔ (ف یعنی جگہ کو حوالہ کرنا ہی گویا نفع حاصل کرنا ہوا)۔ فان غصبها الخ اب اگر اس اجارہ کی چیز کو مستاجر کے پاس سے کسی غاصب نے غصب کر لیا تو اس مستاجر کے ذمہ سے اس کی اجرت ختم ہو جائے گی۔ کیونکہ اس جگہ کو نفع کی بجائے حوالہ کرنے کو اسی وجہ سے قائم مقام کہا گیا تھا کہ وہ اس سے نفع حاصل کر سکے گا اور جب یہ جگہ اس کے قابو میں نہ رہی تو اس کے حوالہ کرنا بھی بیکار ثابت ہوا۔ اسی لئے عقد اجارہ فسخ ہو جائے گا اور اس کی اجرت بھی ختم ہو جائے گی۔ (ف البتہ اگر لوگوں کی مدد اور حمایت سے اس غاصب کے قبضہ سے اس جگہ کو نکال دینا اس کے لئے ممکن ہو تب اس کی اجرت ساقط نہ ہو گی اگرچہ خود مستاجر اس غاصب کو اس جگہ سے نہ نکالے کیونکہ فی الحال اس طرح مستاجر کو اس جگہ پر قبضہ حاصل ہے۔ ت)۔

وان وجد الخ اور اگر اجارہ کی مدت کے درمیان کسی وقت بھی غصب پایا گیا تو اس غصب کی مدت کے اندازہ سے اس کی اجرت ختم ہو جائے گی کیونکہ مدت کے کسی حصے میں بھی عقد کا فسخ ہونا پایا گیا ہے۔ (ف لہٰذا جتنی مدت تک غصب پایا گیا اتنی ہی مدت تک عقد فسخ ہوگا لہٰذا اسی اندازہ سے اس کی اجرت بھی ساقط ہو جائے گی)۔ ومن استاجر الخ: یعنی اگر کسی شخص نے ایک مکان کسی سے کرائے پر لیا تو اس موجر کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ اس مستاجر سے ہر روز ایک ایک دن کی اجرت طلب کرتا ہے۔ کیونکہ اس دن مستاجر نے پورے دن کا نفع جو مقصود تھا حاصل کر لیا۔ الا ان يبين الخ: لیکن اگر مستاجر نے عقد اجارہ میں کوئی وقت استحقاق کا کرایہ دینے کا وقت بیان کر دیا ہو تو مطالبہ صرف اسی مقررہ وقت بیان کر دیا ہو تو مطالبہ صرف اسی مقررہ وقت پر کر سکے گا کیونکہ یہ وقت مقرر کرنے کے قائم مقام ہے۔ (ف یعنی جیسے قرضہ میں ہر وقت مطالبہ کا اختیار ہوتا ہے البتہ اگر کسی قرض خواہ نے قرض دار کو مہلت دے کر کوئی وقت مقرر کر دیا ہو تو اس وقت کے آنے سے پہلے اسے مطالبہ کا اختیار نہیں رہتا اسی طرح یہاں بھی ہے۔ وكذلك الخ یہی حکم کھیتوں کو کرائے پر دینا میں بھی ہے اسی بیان کی ہوئی دلیل کے مطابق۔

توضیح:۔ اگر مستاجر نے کرایہ کے مکان یا کھیت پر قبضہ کر لیا تو اس پر اجرت کب واجب ہوگی، اگر کسی غاصب نے کرایہ کے مکان پر قبضہ کر لیا، یا مدت اجارہ کے اندر کسی وقت بھی غصب پایا گیا، مالک مکان اپنے کرایہ کا کب مطالبہ کر سکتا ہے؟

ومن استاجر بعيرا الى مكة فللجمال ان يطالبه باجرة كل مرحلة، لان سير كل مرحلة مقصودة، وكان ابوحنيفةؒ يقول اولا لا يجب الاجرة الا بعد انقضاء المدة وانتهاء السفر وهو قول زفرؒ، لان المعقود عليه جملة

المنافع فی المدۃ، فلا یتوزع الاجر علی اجزائها کما اذا کان المعقود علیه العمل ووجه القول المرجوع الیه ان القیاس استحقاق الاجر ساعة فساعة لتحقق المساواة الا ان المطالبة فی کل ساعة یفضی الی ان لا یتفرغ لغیره فیتضرر به فقدرناه بما ذکرنا.

ترجمہ:۔ اگر کسی شخص نے مثلاً مکے تک کے لئے ایک اونٹ کرائے پر لیا تو اونٹ والے کو یہ اختیار ہوگا کہ راستے کے ہر مرحلہ اور ہر منزل پر اس کے حساب سے اجرت کا مطالبہ کرے۔ لان سیر کل الخ: کیونکہ ہر ایک منزل کی رفتار مقصود ہے۔ امام ابوحنیفہؒ پہلے فرماتے تھے کہ اجرت اسی وقت واجب ہوگی جب کہ موت اور سفر کی آخری حد تک پہنچ جائے یعنی جب سفر پورا ہو جائے اور کرائے کی مدت پوری ہو جائے تبھی اس کی اجرت پوری ہوگی اور امام زفرؒ کا بھی یہی قول ہے کیونکہ جو معاملہ طے ہوا ہے وہ اس مدت کے پورے کے پورے منافع ہیں۔ یعنی اس مدت کے اندر جانور سے سواری کا نفع جتنا حاصل ہو وہ اصل میں معقود علیہ ہے یعنی وہ اجارہ اسی پر قائم ہوا ہے لہٰذا اس کی اجرت مدت سفر کا اجزاء کو تقسیم کرنے پر نہ ہوگی۔ (لہٰذا ہر مرحلے یا فاصلے کے مقابلے میں اتنے مرحلے کی اجرت پانے کا وہ حق دار نہیں ہوگا)۔ جیسے اگر کسی شخص سے کام کا معاملہ طے پایا ہو۔ (ف مثلاً: کسی روٹی پکانے والے کو اس کام کے لئے اجرت پر رکھا کہ وہ دس من آٹے کی روٹیاں پکائے تو جب تک وہ اپنا یہ کام پورا ختم نہ کرے گا وہ اجرت کا مستحق نہ ہوگا کیونکہ یہ اجارہ اصل میں اس روٹی پکانے والے کے اسی کام پر واقع ہوا ہے۔ اسی طرح اگر درزی کو کوئی شیروانی یا قبا سینے پر مقرر کیا گیا تو وہ بھی اس کام کے پورا کرنے سے پہلے اپنی اجرت کا مستحق نہیں ہوتا کیونکہ اس اجارہ کا معاملہ اسی کام پر ہوا ہے اسی لئے وہ یہ درزی نہیں کہہ سکتا کہ شیروانی کی ایک کلی یا ایک آستین سی کر اس کے مناسب اپنی اجرت کا مطالبہ کرے۔ اسی طرح موجودہ مسئلے میں اجارہ کا معاملہ اس بات پر طے پایا ہے کہ وہ مکہ معظمہ تک پہنچا دے گا اس لئے وہ پیشگی طور پر ہر مرحلہ پر اپنی اجرت کا مستحق نہ ہوگا۔ لیکن امام اعظمؒ نے اپنے اس قول سے رجوع کر لیا اور یہ کہا کہ اس لے جانے والے کو ہر فاصلے پر اجرت کا مطالبہ کرنے کا اختیار ہے)۔

ووجه القول الخ: امام اعظمؒ نے جس قول کی طرف رجوع کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اجرت کا حقدار ہونا وقفہ وقفہ سے اور لحہ بہ لحہ ہوگا کیونکہ مساوات کا یہی تقاضا ہے۔ (ف یعنی جیسے ہی اس نے اتنا نفع پہنچا دیا ویسے ہی وہ اس کے مقابلے میں اتنی اجرت کا مستحق ہو گیا اسی طرح نفع کو حوالے کرنا ہر لحہ ہوتا جاتا ہے۔ تو اسی کے مقابلے میں وہ آہستہ آہستہ اجرت کا بھی مستحق ہوتا جاتا ہے۔ پس جتنی اجرت پانے کا وہ حقدار ہوا اس کو اتنے کے مطالبہ کا اختیار بھی ہوا۔ اس طرح قیاس یہی چاہتا ہے کہ وہ ہر لحظہ تھوڑی تھوڑی اجرت کا مطالبہ بھی کرے)۔

الا ان المطالبة الخ مگر اتنی بات ہے کہ ہر وقت مطالبہ کرتے رہنے سے وہ مستاجر یعنی کرایہ دار پھر کوئی دوسرا کام نہ کر سکے گا اور اسے فرصت ہی نہ مل سکے گی جس کی وجہ سے بالآخر اسے نقصان ہو جائے گا۔ (ف کیونکہ وہ موجر یعنی مالک کے ہر وقت کے مطالبہ کو ادا کرتا رہے گا اور اس کے سوا کوئی دوسرا کام بھی وہ نہیں کر سکے گا جس سے سخت نقصان ہوگا اور تکلیف پہنچے گی)۔ اس لئے ہم نے اتنی مقدار کا اندازہ مقرر کر دیا ہے۔ (ف یعنی یہ کہہ دیا ہے کہ وہ ایک منزل پوری کرنے کے بعد اپنی اجرت کا مطالبہ کر سکتا ہے جیسا کہ کرایہ کے رہائشی مکان میں ایک ایک دن کے بعد اس دن کی اجرت کا مالک مکان مطالبہ کر سکتا ہے۔ پھر معلوم ہونا چاہئے کہ اس زمانے میں اگر موجر نے کچھ منزل تک پہنچا کر چھوڑ دیا تو یقیناً حرج ہوگا۔ اگرچہ فقہاء نے یہ کہا ہے کہ موجر ایسے جنگل میں لے جا کر نہیں چھوڑ سکتا ہے جہاں اس کرایہ دار کو سارا کرایہ پر لینے کی قدرت نہ ہو لیکن اگر کسی ایسے شہر میں بھی جا کر چھوڑ دیا کہ جہاں کرایہ پر سواری لے سکتا ہے تو بھی لامحالہ اس مجبوری کی بناء پر اس کرایہ دار کو زیادہ کرایہ دے کر سواری ملے گی اور زیادہ کرایہ برداشت کرنا پڑے گا جس سے سخت تکلیف ہوگی۔ لہٰذا اس زمانہ میں زیادہ مناسب امام زفرؒ کی روایت کے مطابق فتویٰ ہوگا۔ بلکہ یہ فتویٰ اس طرح دیا جائے کہ امام اعظمؒ کے قول جدید کے مطابق موجر ہر منزل پر اپنی اجرت کا مطالبہ

کر سکتا ہے لیکن اس پر یہ بات لازم ہوگی کہ اپنے اقرار کے مطابق منزل مقصود تک پہنچادے اور درمیان میں نہ چھوڑے اگرچہ شہر یا قصبہ ہی ہو البتہ اس صورت میں چھوڑ سکتا ہے جب کہ مستاجر خود راضی ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م)۔

توضیح:۔ اگر کسی شخص نے ایک سواری مخصوص شہر تک جانے کے لئے کرایہ پر لی تو سواری والا اپنی اجرت کہاں اور کب مانگ سکتا ہے، مسئلہ کی پوری تفصیل، اقوال فقہاء کرام، فتویٰ، دلائل

قال: وليس للقصار والخياط ان يطالب بالاجرة حتى يتفرغ من العمل، لان العمل في البعض غير منتفع به فلا يستوجب الاجر به، وكذا اذا عمل في بيت المستاجر لا يستوجب الاجر قبل الفراغ لما بينا. قال: الا ان يشترط التعجيل لما مر ان الشرط فيه لازم، قال: ومن استاجر خبّازا ليخبز في بيته قفيزا من دقيق بدرهم لم يستحق الاجر حتى يُخرج الخبز من التنّور، لان تمام العمل بالاخراج فلو احترق او سقط من يده قبل الاخراج فلا اجر له للهلاك قبل التسليم، فان اخرجه ثم احترق من غير فعله فله الاجرة، لانه صار مسلّما بالوضع في بيته ولا ضمان عليه لانه لم يوجد منه الجناية قال(رضي الله عنه) ولهذا عند ابي حنيفةؒ لانه امانة في يده وعندهما يضمّن مثل دقيقه ولا اجر له لانه مضمون عليه فلا يبرأ الا بعد حقيقة التسليم وان شاء ضمّن الخبز واعطاه الاجر.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ دھوبی اور درزی کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اپنا کام مکمل کرنے سے پہلے اپنی اجرت کا مطالبہ کرے۔ (ف یعنی وہ جب اپنا کام پورا کردے گا تب اجرت کا مستحق ہوگا اور وہ یہ نہیں کر سکتا ہے کہ مثلاً قباء کی ایک کلی یا آستین سی کر یا دھو کر اپنی اجرت کا مطالبہ کرلے)۔ لان العمل الخ: کیونکہ کچھ حصے میں کام کردینے سے بھی وہ نفع اٹھانے کے لائق نہیں ہوا۔ اسی لئے وہ اپنی اجرت کا مستحق نہیں ہوگا۔ (ف کیونکہ قباء میں صرف دامن کی سلائی کردینے سے کوئی فائدہ نہیں ہے)۔

وكذا اذا عمل الخ اسی طرح اگر درزی یا دھوبی نے مستاجر کے گھر میں بیٹھ کر کام کردیا تب بھی کام مکمل کرنے سے پہلے وہ اجرت کا مستحق نہیں ہوگا گذشتہ دلیل کی بناء پر۔ (ف۔ کہ بعض حصے میں کام کردینے سے کچھ خاص فائدہ نہیں ہے۔ اور گھر میں بیٹھ کر کام کرنے کو مصنفؒ نے یہاں اس وجہ سے بیان کیا کہ جب مستاجر کے گھر میں بیٹھ کر کام کیا تو بظاہر یہ کام کرتے ہوئے پس مستاجر کے حوالہ بھی کرتا رہا اس میں اس بات کا احتمال تھا کہ جب وہ موجر اپنے مستاجر کے حوالہ کام کرتا رہا تو وہ اجیر اس کی اجرت کا مستحق بھی ہوتا رہا لیکن وہ اس وجہ سے اپنی اجرت کا مطالبہ نہیں کر سکتا ہے کہ کام مکمل ہونے سے پہلے تک کسی کام کا نہیں ہے۔ اسی لئے دھوبی اور درزی کو کام سے فارغ ہونے سے پہلے اپنی اجرت کے مطالبے کا اختیار نہیں ہے)۔

قال الا ان الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مگر یہ کہ موجر نے اس کی پہلے ہی شرط کرلی ہو کیونکہ ابتداء ہی میں یہ بات بتادی گئی ہے کہ ایسے مسئلہ میں جو بھی شرط کی جائے گی وہ لازم ہوگی۔ قال ومن استاجر الخ: اگر کسی شخص نے ایک باورچی کو اس لئے اپنے گھر اجیر بنایا کہ میرے گھر میں بیٹھ کر ایک قفیز (یا مثلاً ایک من) آٹا ایک درہم کے بدلے روٹی پکادے تو وہ باورچی اپنی محنت کا اسی وقت مستحق ہوگا کہ جب تنور سے روٹیاں نکال کر حوالے کردے کیونکہ نکالنے کے بعد ہی کام پورا ہوگا۔ (ف یعنی صرف تنور میں روٹی لگادینے سے کام پورا ہو کر وہ اپنی اجرت کا مستحق نہیں ہوگا بلکہ جب نکال کردے گا تب پورا ہوا۔ پھر جب روٹیاں نکال دیں تب کام پورا ہوا اور اسی وقت مستاجر پر اجرت لازم ہوگی۔ بشرطیکہ روٹیاں تنور سے صحیح سالم نکل آئی ہوں)۔

فلو احترق الخ اور اگر تنور میں روٹیاں جل گئیں یا نکالنے سے پہلے باورچی کے ہاتھ سے آگ میں گر پڑیں تو وہ باورچی اپنی اجرت کا مستحق نہ ہوگا کیونکہ حوالہ کرنے سے پہلے وہ ضائع ہوگئیں ہیں۔ (ف اس طرح اس کا کام برباد ہوگیا ہے۔ پھر مبسوط میں

ہے کہ باورچی اس مال کا ضامن ہو گا کیونکہ یہ جرم اسی کے ہاتھ سے ہوا ہے۔ ع۔) فان اخوجه الخ پھر اگر باورچی نے تنور سے روٹیاں نکال دیں لیکن باورچی کے اختیار کے بغیر کسی اور طرح سے روٹیاں جل گئیں تو وہ اپنی اجرت کا مستحق ہو جائے گا۔ لانه صار الخ کیونکہ اس نے اپنا کام اس مستاجر کے حوالہ کر دیا ہے۔ اس وجہ سے کہ اس نے اپنے مستاجر کے گھر میں بیٹھ کر کام کیا ہے۔ (ف اور پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ جب مستاجر کے گھر میں بیٹھ کر کام ہو تو جتنا جتنا کام ہوتا رہے گا وہ مستاجر کے حوالہ ہوتا رہے گا)۔

ولا ضمان الخ اور باورچی پر اس صورت میں تاوان بھی لازم نہیں ہو گا کیونکہ اس کی طرف سے کوئی جرم نہیں پایا گیا ہے۔ (ف کیونکہ باورچی کے کسی عمل کے بغیر روٹیاں ضائع ہوئی ہیں۔ اور چونکہ خود مستاجر کے گھر میں روٹیاں تھیں اسی لئے اس کے حوالہ ہونے کے بعد ہی ضائع ہوئیں۔ اس بناء پر وہ باورچی ضامن نہ ہو گا۔ قال رحمهم الله الخ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ اجرت دینے اور ضمان لازم نہ کرنے کا حکم امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ کیونکہ ساری روٹیاں فی الحال اس کے قبضے میں امانت کے طور پر ہیں۔ وعند هما الخ: اور صاحبینؒ کے نزدیک آٹے کا مالک اپنے آٹے کے برابر اس سے تاوان وصول کر لے اور باورچی کو اس کی محنت کی اجرت نہیں ملے گی کیونکہ باورچی اس کا آٹا کا ضامن ہے۔ لہٰذا صرف گھر میں ہونے سے تاوان سے بری نہ ہو گا جب تک کہ صحیح معنوں میں حوالہ نہ کر دے۔ (ف یعنی جب حقیقت میں پکائی ہوئی روٹی حوالہ کرے گا تبھی ضمان سے بری ہو گا۔ خلاصہ یہ ہوا کہ جس وقت مستاجر نے باورچی کے حوالہ آٹا کیا تو وہ اس کی ضمانت میں آگیا۔ کیونکہ صاحبینؒ کے نزدیک ایسا اجیر بھی ضامن ہوا کرتا ہے پھر جب وہ روٹیاں پکا کر حقیقت میں مستاجر کے حوالے کرے گا تبھی وہ ضمانت سے بری ہو گا اور مستاجر کے گھر میں رہنے کی وجہ سے اس کے حوالے کرنے کا اعتبار نہ ہو گا حالانکہ یہاں تو باورچی نے تنور سے روٹیاں نکال لیں اگرچہ وہ ضائع ہو گئیں البتہ اس میں باورچی کے فعل کا کوئی دخل نہیں ہے۔ پھر بھی وہ ضمانت سے بری نہیں ہوا۔ اسی لئے مستاجر کو اختیار ہو گا کہ اپنے آٹے کے برابر تاوان میں وصول کر لے اور باورچی کو کوئی اجرت نہ ملے گی)۔

وان شاء ضمن الخ اور اگر وہ مستاجر چاہے تو اس اجیر سے تاوان میں روٹیاں لے لے اور باورچی کو اس کی پکوائی دے دے۔ (ف معلوم ہونا چاہئے کہ درزی اور دھوبی کے مسئلے میں جب کہ اسے اپنے مکان پر کام کے لئے بٹھایا گیا ہو۔ متن میں یہ حکم لکھا ہے جب تک وہ اپنے کام سے فارغ نہ ہو وہ اجرت کا مستحق نہیں ہے۔ جیسا کہ باورچی کے مسئلے میں ہے اور نہایہ میں لکھا ہے کہ یہ حکم جو یہاں بیان کیا گیا ہے وہ کتب معتبرہ مثلاً مبسوط و ذخیرہ و مغنی اور جامع صغیر کی شروحات۔ علامہ فخر السلام اور قاضی خان اور تمرتاشی کی عام روایتوں میں ہے۔ لیکن فوائد ظہیریہ کے مخالف واقع ہوا ہے۔ چنانچہ مبسوط کے باب اجیر میں اس شخص جسے گھر میں کام کے لئے مقرر کیا جائے کے بارے میں یوں لکھا ہے کہ اگر کسی نے ایک درزی کو اس لئے اپنے گھر حزدوری پر رکھا کہ وہ اپنے مستاجر کے گھر میں بیٹھ کر ہی کپڑا مثلاً قمیض سی کر دے اور وہ شخص تھوڑی قمیض سینے پایا تھا کہ کپڑا چوری ہو گیا تو اس نے جتنی قمیض سی تھی اس کی اجرت کا مستحق ہو گا کیونکہ ہر ٹکڑے سے فارغ ہونے پر وہ کام اس کے مالک کے حوالے ہوتا گیا اور پورا کام اور پورا مقصود حاصل ہو جانے پر اس حصے کا کام مستاجر کے حوالے ہونا موقوف نہیں رہے گا۔ اور قاضی خان نے لکھا ہے کہ اسی طرح اگر کسی درزی کو کسی نے اس لئے اجیر مقرر کیا کہ وہ درزی اسی مستاجر کے گھر میں بیٹھ کر کپڑا سی کر دے تو درزی جتنا کچھ بھی کام کرے گا وہ اتنی ہی محنت کی اجرت کا مستحق ہو گا۔ لیکن تحریر میں اس مسئلے کا حکم اسی طرح بیان کیا ہے جیسا کہ میں ذکر کیا ہے اس لئے شاید کہ مصنفؒ نے اسی مسئلے کی اتباع کی ہے۔ انتہی۔ مختصر ترجمہ۔ اور بندہ مترجم کے نزدیک فتویٰ کے موافق ہمارے زمانہ میں وہی حکم ہو گا جو کہ متن میں مذکور ہوا۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔

توضیح:۔ عام درزی، دھوبی یا باورچی یا خاص درزی یا باورچی جسے مستاجر نے اپنے گھر میں بلا

کر اس سے کام کرنے کا معاہدہ کیا۔ تو یہ لوگ اپنی اجرت کا کس وقت مطالبہ کر سکتے ہیں؟
اگر کسی طرح ان سے ایسا کپڑا یا کھانا ضائع ہو جائے یا جل جائے تو اس نقصان کا ذمہ دار کون
اور کس طرح ہوگا، اقوال ائمہ کرام، تفصیل، فتوٰی، دلائل۔

قال ومن استاجر طبّاخا ليطبخ له طعاما للوليمةفالغرف عليه اعتبارا للعرف. قال ومن استاجر انسانا ليضرب له لَبِنا استحق الاجرة اذا اقامها عند ابى حنيفةؒ وقالا لا يستحقها حتى يشرّجها، لان التشريج من تمام عمله اذ لا يؤمن من الفساد قبله فصار كاخراج الخبز من التنور، ولان الاجير هو الذى يتولاه عرفا وهو المعتبر فيما لم ينص عليه، ولابى حنيفةؒ ان العمل قد تم بالاقامة والتشريج عمل زائد كالنقل الا ترى انه ينتفع به قبل التشريج بالنقل الى موضع العمل بخلاف ما قبل الاقامة لانه طين منتشر وبخلاف الخبز لانه غير منتفع به قبل الاخراج.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی باورچی کو اجرت پر اس لئے رکھا کہ وہ باورچی اس کے گھر میں ولیمہ کا کھانا پکادے تو کھانے کو برتن میں نکالنا باورچی کی ذمہ داری ہوگی کیونکہ عرف یہی ہے۔(ف لہٰذا اگر اس نے سالن پکایا ہو تو وہی اسے نکالے اور اگر پلاؤ وغیرہ پکایا تو باورچی ہی اسے نکالے۔ خلاصہ یہ ہے کہ ان کھانوں کو پیالے اور تھال میں نکالنا باورچی ہی کی ذمہ داری ہے کیونکہ عام عرف یا دستور میں ولیمہ میں کھانا پکانے والا باورچی کھانے کو برتنوں میں نکال کر دیا کرتا ہے اور جس کام کے لئے جو دستور ہو وہ گویا ایک حد تک اس کے لئے شرط بن جاتا ہے اس طرح گویا باورچی سے یہ شرط ہو گئی تھی کہ وہی پکائے اور برتنوں میں نکال کر دے۔ اور یہ بات بھی معلوم ہو چکی ہے کہ اجارہ کے مسئلے میں جو شرط طے ہو اس پر عمل لازم ہوتا ہے۔ م۔ اور اگر کھانا خاص ہو مثلاً کوئی مخصوص دیگ پکوائی تب باورچی کے ذمے اس کو نکال کر دینا لازم نہ ہوگا۔ الایضاح۔ ک)
قال ومن استاجر الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی کمہار کو کچی اینٹ بنانے کے لئے اپنے پاس مزدوری پر رکھا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اینٹوں کے کھڑی کر دینے سے مراد یہ ہے کہ اینٹوں کو سانچے سے نکال کر خشک کر دینے کے لئے کھڑی کر دے۔ المضمرات)۔

لان التشريج الخ کیونکہ اینٹوں کو برابر اوپر اور نیچے تہہ بہ تہہ رکھ دینا بھی کام پورا کرنے کے لئے ضروری ہے۔ کیونکہ ایسا کرنے سے پہلے ان کے خراب ہونے کا خطرہ رہتا ہے تو اس کی مثال ایسی ہوگی جیسے: تنور سے روٹی نکالنا۔(ف یعنی جس طرح باورچی صرف روٹی بنا کر تنور میں لگا دینے سے اپنی اجرت کا مستحق نہیں ہوتا ہے جب تک کہ وہ ان روٹیوں کو تنور سے باہر نہ نکال دے۔ اسی طرح صرف کچی اینٹیں بنا کر کھڑی کرنے سے اجرت کا مستحق نہیں ہوگا کیونکہ اس وقت تک یہ احتمال ہوتا ہے کہ شاید یہ خراب ہو جائیں جیسے کہ روٹی میں یہ خطرہ ہوتا ہے کہ وہ تنور میں جل جائیں)۔ ولان الاجير الخ اور اس دلیل سے بھی کہ عام روایت کے مطابق اینٹوں کو اوپر تلے رکھ دینا بھی مزدور ہی کا کام ہوتا ہے اور جن باتوں میں شریعت کی طرف سے صراحۃً کسی بات کا حکم نہ پایا جائے ان میں دستور ہی کا اعتبار ہوتا ہے۔(ف اس سے یہ بات لازم آئی کہ دستور کے موافق ہی مزدور ہی اس کام کو پورا کرے کیونکہ دستور شرط کے قائم مقام ہوتا ہے۔ الحاصل قیاس اور دستور کی دلیلوں سے یہی بات ثابت ہوئی کہ اینٹوں کو تشریج کرنا یعنی تہہ بہ تہہ رکھنا بھی مزدور ہی کی ذمہ داری ہے اور اس کے بعد ہی وہ اجرت کا مستحق ہوتا ہے)۔
ولابی حنیفةؒ الخ: امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اینٹ کو سانچے میں ڈال کر اس کو کھڑی کر دینے سے ہی مزدور کا کام پورا ہو گیا ہے۔(ف کیونکہ مستاجر نے مزدور کو صرف اینٹیں بنانے کے لئے مقرر کیا تھا) اور ان کو تہہ بہ تہہ کر کے رکھنا اصل کام سے ایک فاضل کام ہے جیسے: تالاب سے اینٹوں کو مکان تک پہنچا دینا۔(ف کیونکہ اس مزدور کی یہ ذمہ داری نہیں تھی کہ اینٹوں کو

اٹھا کر مالک کے مکان تک پہنچادے۔ اسی طرح اینٹوں کو تہہ بہ تہہ کرنا بھی اس کی ذمہ داری نہیں ہے)۔ **الاتری الخ** : کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اینٹوں کو چُن دینے سے پہلے بھی ان سے فائدہ اٹھانا ممکن ہے۔ اس طرح سے جس جگہ مکان وغیرہ بن رہا ہو ان اینٹوں کو اٹھوا کر وہاں پہنچادیا جائے۔ (ف اس طرح اگر تشریج کے بعد وہاں تک پہنچادی جائے یا اس سے پہلے ہی اٹھالی جائے اس طرح دونوں صورتیں برابر ہو نگی۔ اس سے معلوم ہو گیا کہ اینٹوں سے نفع اٹھانا جو اصل مقصود تھا وہ تشریج سے پہلے بھی حاصل ہو گیا۔ اس لئے مزدور کا کام پورا ہو گیا اور وہ اجرت کا مستحق ہو گیا)۔

بخلاف ما قبل الخ: یعنی اس مسئلے کے بر خلاف اینٹ کھڑی کر دینے سے پہلے یہ حکم نہیں ہے۔ کیونکہ اس وقت تک وہ پھیلی ہوئی گیلی مٹی ہے۔ (ف جس سے نفع اٹھانا ممکن نہیں ہے اسی لئے ان اینٹوں کو کھڑا کرنا ضروری ہوا)۔ **وبخلاف الخبز الخ** اور بخلاف روٹی پکانے کے کیونکہ روٹی بھی تنور سے پہلے نکال کر دینا یقیناً باورچی کی ذمہ داری ہو گی اور اس مسئلے پر اینٹوں کا قیاس نہیں ہو سکتا ہے۔ کیونکہ اینٹیں تہہ بہ تہہ رکھنے سے پہلے بھی نفع حاصل کرنے کے قابل ہوتی ہیں۔ میں (مترجم) یہ کہتا ہوں کہ اس دلیل میں صاحبینؒ کی دوسری دلیل کا جواب نہیں دیا گیا۔ یعنی یہ کہ دستور میں تشریج کرنا یعنی تہہ بہ تہہ رکھنا بھی مزدور کی ذمہ داری ہوتی ہے۔ اور اظہر (واللہ تعالیٰ اعلم) یہ بات ہے کہ جس علاقہ میں یہ دستور ہو کہ وہی مزدور ان اینٹوں کو تہہ کر کے رکھ بھی دیا کرے وہاں وہ اسی کے بعد اپنی اجرت کا مستحق ہو گا۔ کیونکہ عام دستور بھی شرط کے قائم مقام ہوا کرتا ہے اور جس علاقہ میں ایسا دستور نہ ہو وہاں اینٹ سانچے میں ڈھال کر صرف کھڑی کر دینے سے ہی اپنی اجرت کا مستحق ہو جائے گا۔ اگرچہ تشریج کرنے سے اس مستاجر کو اینٹوں کے منتقل کرانے میں فائدہ ہوتا ہو۔ اس لئے اچھی طرح غور کرلیں)۔ مسئلہ۔ کہ جس جگہ مزدور اپنا کام پورا کر دے پھر بھی اس کی اجرت میں تاخیر ہو وہاں دیانۃً ایسا کرنا ظلم ہے۔ اس لئے یہ ضروری ہے کہ کام سے فارغ ہونے کے فوراً بعد اس کی مزدوری دے دی جائے تاکہ اس کا پسینہ خشک نہ ہونے پائے۔ اب ایک بات یہ ہے کہ جس چیز میں کوئی مزدور اپنی کاریگری کرے اور کام بنائے تو کیا وہ اپنی مزدوری وصول کرنے کے لئے اس چیز کو اپنے پاس روک کر رکھ سکتا ہے یا نہیں۔ تو اس کا جواب آتا ہے۔

توضیح:۔ ولیمہ کا کھانا پکانے کے لئے جس کو گھر پر بلایا گیا وہ اپنی اجرت کا کب مستحق ہو گا اور اس کی ذمہ داری کب ختم ہو گی، اور اینٹ بنانے یا تنوری روٹی پکانے کے لئے جس مزدوری پر رکھا گیا ہو۔ اس کی ذمہ داری کب ختم ہو گی، تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل

قال: وكل صانع لعمله اثر في العين كالقصّار والصبّاغ فله ان يحبس العين بعد الفراغ من عمله حتى يستوفي الاجر، لان المعقود عليه وصف قائم في الثوب، فله حق الحبس لاستيفاء البدل كما في المبيع، ولو حبسه فضاع في يده لا ضمان عليه عند ابي حنيفةؒ لانه غير متعد في الحبس فبقي امانة كما كان عنده ولا اجر له لهلاك المعقود عليه قبل التسليم، وعند ابي يوسفؒ ومحمدؒ العين كانت مضمونة قبل الحبس فكذا بعده لكنه بالخيار ان شاء ضمّنه قيمته غير معمول ولا اجر له وان شاء ضمنه معمولا وله الاجر وسنبين من بعد ان شاء الله تعالىٰ.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ہر وہ شخص جو کوئی کام اجرت پر کرنے والا ہو اور اس کے کام کا کچھ اثر اور نشان اس چیز میں جس میں کام کیا گیا ہے باقی رہتا ہو جیسے دھوبی کپڑے پر استری کرنے والا ہو اور جیسے رنگریز۔ تو اس کو یہ اختیار ہو گا کہ اپنے کام سے فارغ ہونے کے بعد اس مال کو اپنے پاس روک لے یہاں تک کہ وہ اپنی اجرت پوری وصول کرلے۔ (ف اور اگر وہ اجیر امین ہو اور اس نے مالک کے مطالبے کے باوجود اپنی اجرت وصول کرنے کے لئے روک لیا تو وہ ضامن نہ ہو گا یہاں تک کہ اگر اس کے

روکنے کے بعد وہ اصل مال ضائع ہو جائے تو بھی ضامن نہ ہو گا۔ لہٰذا وہ جب تک اپنی پوری اجرت نہ پالے۔ اس کو اپنے پاس روک کر رکھے)۔ **لان المعقود علیه الخ**: کیونکہ جس چیز پر عقد اجارہ ہوا تھا وہ اس مستاجر کے کپڑے میں ایک ایسا وصف ہے جو موجود ہے۔ اس لئے اس کا بدلہ پانے کے لئے اجیر کو وہ کپڑا اپنے پاس روک کر رکھنے کا اختیار ہو گا۔ (ف مثلاً رنگریز کا رنگ کپڑے میں وصف کے طور پر موجود ہے اور اس کو رنگ دینا ہی اصل مقصود تھا اس لئے اس رنگریز کو اس بات کا اختیار ہو گا کہ اپنی محنت کا عوض پانے کے لئے اپنے پاس کپڑے کو روک کر رکھے)۔ جیسا کہ مال بیع میں حکم ہے۔ (ف اسی لئے بائع کو یہ اختیار ہے کہ وہ اپنا عوض یعنی اس کی قیمت نقد وصول کرنے کے لئے اس بیع کو روک کر رکھے۔ یہاں تک کہ معاہدہ کے مطابق اپنی پوری رقم وصول کر لے)۔

فلو حبسه الخ: اب اگر ایسے اجیر پر اس کا ضمان لازم نہ ہو گا۔ کیونکہ اس نے مال روک کر کوئی زیادتی نہیں کی ہے۔ (حالانکہ ضمان اسی صورت میں لازم آتا ہے جب کہ کوئی زیادتی کی گئی ہو)۔ اس طرح حسب دستور یہ مال اس کے قبضے میں امانت کے طور پر تھا (اور امانت ضائع ہو جانے سے امین اس کا ضامن نہیں ہوتا ہے)۔ ساتھ ہی اس اجیر کو محنت کی اجرت بھی نہیں ملے گی کیونکہ مال کو حوالہ کرنے سے پہلے ہی مال ضائع ہو گیا۔ (ف اسی سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اگر کسی درزی کو اپنے مکان میں بٹھا کر اپنا کپڑا سلوایا تو اس کپڑے کو روک کر اپنی مزدوری وصول نہیں کر سکتا ہے کیونکہ گھر میں بیٹھ کر جو کام ہوتا ہے وہ ساتھ ہی ساتھ مستاجر کے حوالہ ہوتا ہے تو اس کے بعد کسی طرح اسے نہیں روک سکتا ہے پھر مبسوط وغیرہ کی روایت کے مطابق اگر کام تمام ہونے سے پہلے مال ضائع ہوا تو اس کی مزدوری ساقط نہ ہو گی لیکن متن کی روایت کے مطابق مزدوری ساقط ہو جائے گی جیسا کہ اوپر گزر چکا ہے۔ فافہم۔ م اور یہ حکم امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے)۔

و عند ابی یوسفؒ الخ: اور صاحبینؒ کے نزدیک جس چیز میں کام بنانا طے پایا تھا اس کو روکنے سے پہلے وہ اجیر کے قبضے میں ضمانت کے طور پر تھی۔ (ف اسی لئے وہ اس کو مالک کے حقیقی قبضے میں پہنچانے کا ذمہ دار تھا)۔ **فکذا بعدهٗ الخ**: جس طرح وہ روکنے سے پہلے ضامن تھا اسی طرح روکنے کے بعد بھی ضامن رہے گا لیکن کپڑے کے مالک کو اختیار ہو گا کہ وہ چاہے تو بغیر رنگے ہوئے اور بغیر استری کئے ہوئے کپڑے کی قیمت تاوان کے طور پر وصول کر لے اور اس صورت میں اس کاریگر کو اس کی کوئی مزدوری نہیں ملے گی اور اگر چاہے تو اس سے رنگے ہوئے یا استری کئے ہوئے کپڑے کی قیمت تاوان میں لے لے لیکن اس کاریگر کو اس کی مزدوری مل جائے گی۔ انشاء اللہ تعالیٰ اس بحث کو آئندہ ہم پھر بیان کریں گے۔ (ف یہاں تک ایسے کاریگر کا بیان تھا جس کے کام کو کوئی اثر اصل مال میں باقی رہ جاتا ہے اور وہ اپنی اجرت وصول کرنے کے لئے اس مال کو روک سکتا ہے)۔

توضیح:۔ کیا کسی کاریگر یا مزدور کو یہ حق پہنچتا ہے کہ اپنی مزدوری وصول کرنے کے لئے مال کو روک کر اپنے پاس رکھے، پھر اگر روک کر رکھنے کی صورت میں وہ مال ضائع ہو جائے تو اس کا ذمہ دار کون ہو گا، اور کسی صورت سے مال ادا کیا جائے گا، تفصیل مسائل، اقوال ائمہ، حکم، دلائل

قال. وكل صانع ليس لعمله اثر في العين فليس له ان يحبس العين للاجر كالحمّال والملاّح لان المعقود عليه نفس العمل وهو غير قائم في العين فلا يتصور حبسه فليس له ولاية الحبس، وغسل الثوب نظير الحمل، وهذا بخلاف الآبق حيث يكون للراد حق حبسه لاستيفاء الجُعل ولا اثر لعمله لانه كان على شرف الهلاك وقد احياه فكانه باعه منه فله حق الحبس وهذا الذي ذكرناه مذهب علمائنا الثلاثة، وقال زفرؒ ليس له حق الحبس في الوجهين، لانه وقع التسليم باتصال المبيع بملكه فيسقط حق الحبس، ولنا ان الاتصال بالمحل ضرورة اقامة

العمل فلم یکن هو راضیا به من حیث انه تسلیم فلا یسقط الحبس کما اذا قبض المشتری بغیر رضاء البائع. قال: واذا شرط علی الصانع ان یعمل بنفسه فلیس له ان یستعمل غیره، لان المعقود علیه اتصال العمل فی محل بعینه فیستحق عینه کالمنفعة فی محل بعینه، وان اطلق له العمل فله ان یستاجر من یعمله لان المستحق عمل فی ذمته ویمکن ایفائه بنفسه وبالاستعانة بغیره بمنزلة ایفاء الدین.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ہر ایسا کاریگر جس کے کئے ہوئے کام کا کوئی اثر اصل مال میں باقی نہیں رہتا ہے تو اس کو اپنی اجرت مانگنے کے لئے اس مال کو روکنے کا کوئی حق نہیں رہتا ہے۔ جیسے بوجھ اٹھانے والا مزدور اور کشتی چلانے والا ملاح۔(ف کہ مثلاً :ا اس مزدور نے اپنی پیٹھ پر یا جانور پر لاد کر مال پہنچایا یا ملاح نے کشتی پر لاد کر مال پہنچایا تو ان کے پہنچانے کا کوئی اثر اس مال میں باقی نہیں رہتا ہے)۔

لان المعقود علیه الخ: کیونکہ جس چیز پر اجارہ کا معاملہ طے ہوا ہے وہ سراسر کام ہے اور اس کے کسی مال میں اس کا کام موجود نہیں رہتا ہے۔ اس لئے یہ بات تصور میں آنے کے لائق نہیں ہے کہ مستاجر نے اس کا کام اپنے پاس روک لیا لہذا اجیر کو بھی اصل مال روک لینے کا اختیار نہیں ہوگا اور کپڑے کو صرف دھونا بھی اسی حمال کی نظیر ہے۔(ف یعنی اگر دھوبی نے صرف کپڑے کو دھویا ہو تو وہ اپنی اجرت مانگنے کے لئے اس کپڑے کو روک کر نہیں رکھ سکتا ہے جیسے کہ بوجھ اٹھانے والا حمال مال کو اپنے پاس روک کر نہیں رکھ سکتا ہے۔ لیکن اگر دھوبی نے کپڑے کو دھو کر اس پر اگر کلف ڈالا پھر اس پر استری کی تو کپڑے کو روک سکتا ہے۔ کیونکہ کپڑے پر کلف اور استری کا اثر باقی رہتا ہے)۔

وهذا بخلاف الخ: اجارہ کے مسئلے میں یہ حکم بھاگے ہوئے غلام کے برخلاف ہے۔ کیونکہ اس طرح سے اس کو پکڑ کر مالک تک پہنچانے میں اگر اس لانے والے کا کچھ مال خرچ ہوا ہو تو اسے یہ حق ہوگا کہ غلام کو اپنے پاس اس وقت تک روک رکھے کہ اس کا حق وصول ہو جائے۔ حالانکہ غلام کو واپس پہنچانے میں بھی اس شخص کا غلام کے اندر کوئی اثر باقی نہیں رہتا ہے۔ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ ایسا غلام گویا ہلاک ہونے کے قریب پہنچ چکا تھا لیکن اس واپس لانے والے نے گویا اس کو زندہ کر دیا تو اب ایسی صورت ہو گئی کہ گویا وہ اس غلام کو اس کے اپنے مالک کے ہاتھ فروخت کر رہا ہے۔ اسی لئے اس غلام کو روکنے کا حق حاصل ہوگا۔(ف اور واپس لانے کا خرچ مثلاً: جو چالیس درہم کا ہو گویا اس کا عوض اور ثمن ہے۔ اس لئے جیسے بیچنے والے کو اپنے مال کا عوض وصول کرنے کے لئے بیع کو روکنے کا حق ہوتا ہے۔ اسی طرح واپس لانے والے کو بھی اس کے خرچ کئے ہوئے مال کو وصول کرنے کے لئے غلام کو روک کر رکھنے کا حق ہے)۔

وهذا الذی الخ یہ مسائل جو ہم نے ذکر کئے یہ ہمارے تینوں ائمہ کا مذہب ہے۔(ف یعنی یہ قائدہ کلیہ کہ اجارہ کی صورت میں جس کاریگر کے کام کا اثر اصل مال میں باقی ہو وہ اپنی اجرت وصول کرنے کے لئے مال کو روک سکتا ہے ورنہ نہیں اور یہ مسئلہ بالاتفاق امام ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ وامام محمدؒ کا قول ہے)۔ **وقال زفر الخ** اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ اس کام کرنے والے کو کسی حالت میں بھی مال کو روک کر رکھنے کا حق حاصل نہیں ہے کیونکہ اس کاریگر کی طرف سے اپنی محنت مستاجر کو حوالہ کرنے کی صورت ہی ہوتی ہے کہ جس چیز پر اجارہ طے ہوا تھا وہ مستاجر کی ملکیت سے لگتی گئی۔ لہذا اس کو روکنے کا حق ختم ہو گیا ہے۔(ف مثلاً: رنگریز کا رنگ مستاجر کے کپڑے میں لگتے ہی اس کے حوالے ہو گیا اور قاعدہ ہے کہ حوالہ ہو جانے کے بعد روکنے کا حق نہیں رہتا)۔

ولنا ان الخ: ہماری دلیل یہ ہے کہ محل کے ساتھ مل جانا۔ کام کو ٹھیک کرنے کی مجبوری تھی۔ لہذا یہ کاریگر اس اعتبار سے اپنے کام کو اس جگہ کے ساتھ ملانے پر اس اعتبار سے راضی نہیں ہوا تھا کہ اس طرح کام مستاجر کے حوالہ کیا جارہا ہے۔ لہذا اس کے روکنے کا حق ختم نہیں ہوگا جیسے کہ اگر کسی خریدار نے بیچنے والے کی رضامندی کے بغیر اس کے مال پر قبضہ کر لیا ہو۔(ف تو بائع

کو وہاں پر اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ اس خریدار سے اپنا مال واپس لے کر اپنی رقم وصول کرنے کے لئے مال روک لے۔ اسی طرح یہاں بھی کاریگر کو اس بات کا اختیار حاصل ہے کہ مثلاً: اگر رنگریز نے اپنے مستاجر کے کپڑے میں رنگ لگادیا تو اس موجر نے اس ارادے سے رنگ نہیں لگایا کہ یہ رنگ کپڑے کے ذریعے سے اس مستاجر کے حوالے کردوں بلکہ اس وجہ سے لگایا ہے کہ میں اس کی اجرت کا مستحق ہوں گا۔ اس طرح اجرت کے بارے میں سپرد کرنا لازم نہیں آیا)۔

قال: واذا شرط الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مستاجر نے کاریگر کے ساتھ یہ شرط لگائی ہو کہ یہ مطلوبہ کام وہ خود کرے گا اس کے بعد اس کاریگر کو اس بات کا اختیار نہیں ہوگا کہ یہ کام دوسرے سے لے۔ کیونکہ جس بات پر اجارہ کا معاملہ طے پایا وہ یہ ہے کہ یہ کام خاص ایک شخص سے متعلق ہوگا۔ اس لئے وہ اپنے وعدے کے پورے کرنے کا مستحق ہے۔ جیسے کسی خاص جگہ سے نفع حاصل کرنے کا اجارہ کیا ہو۔ (ف یعنی اگر مستاجر نے کسی خاص کاریگر کی ذات سے اس کام کے ملنے پر اجارہ کیا تو اس خصوصیت کا اس کو حق حاصل ہے جیسے کسی جانور کو خاص قسم کی سواری کے لئے اجارہ کے طور پر لیا اسی خاص نفع کی قسم سے اس کا تعلق ہوگا۔ چنانچہ اگر جانور کے مالک نے ایسا جانور دیا جو لادنے کے لئے کام آسکتا ہے۔ تو ایسے مستاجر پر کسی قسم کی کوئی چیز لازم نہ ہوگی کیونکہ وہ سواری کا مستحق ہوا تھا۔ اس لئے جس طرح نفع کو خاص کرنا صحیح ہوتا ہے اسی طرح اس علاقے یا محل سے یہ نفع حاصل ہوگا۔ اس کی تخصیص بھی صحیح ہے۔

وان اطلق له الخ اور اگر مستاجر نے اس کو کام کے لئے مطلقاً اجارہ پر لیا مثلاً: یوں کہا کہ میرا یہ کپڑا ایک درہم کے عوض سی کردو یعنی اس نے کہتے وقت یہ نہیں کہا کہ تم خود اپنے ہاتھ سے سی کردو تو اس کاریگر کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ یہ کام کسی دوسرے شخص سے پورا کروالے کیونکہ اس کاریگر کے ذمے صرف کام کو پورا کرنا لازم کیا گیا ہے۔ اور اس کو پورا کرنے کی دو ہی صورتیں ممکن ہیں ایک یہ کہ یہ کام وہ شخص خود اپنے ہاتھ سے کرے اور دوسرے یہ کہ کسی دوسرے سے یہ کام لے تو اس صورت میں ایسے اجیر کو اس بات کا حق حاصل ہوگا کہ جس طرح چاہے کام پورا کروالے۔ تو ہر طرح جائز ہوگا جیسے: کہ کسی کا قرض ادا کرنا۔ (ف یعنی اگر وہ چاہے تو خود اپنے ہاتھوں سے ادا کردے یا اپنے کسی وکیل کے معرفت ادا کردے۔ اس کے لئے ہر طرح جائز ہے)۔

> توضیح:۔ کیا حمال اور ملاح اور دھوبی جسے اجیروں کو یہ حق ہے کہ اپنی اجرت وصول کرنے کے لئے اپنے مالوں کو اپنے پاس روک کر رکھ لیں؟ اگر کسی کے بھاگے ہوئے غلام کو کوئی پکڑ کے اس کے آقا کے پاس لیجا کر اس سلسلہ میں جو کچھ خرچ ہوا وہ اس سے زبردستی وصول کرسکتا ہے، اگر مستاجر نے اپنے اجیر سے ابتداء گفتگو میں یہ شرط کرلی ہو کہ وہ خود ہی ہمارا کام کرے گا تو اجیر دوسرے سے بھی اس کام کو کراسکتا ہے، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، حکم، دلائل۔

فصل: ومن استاجر رجلا ليذهب الى البصرة فيجيء بعياله فذهب ووجد بعضهم قد مات فجاء بمن بقي فله الاجر بحسابه، لانه اوفى بعض المعقود عليه فيستحق العوض بقدره، ومراده اذا كانوا معلومين وان استاجر ليذهب بكتابه الى فلان بالبصرة ويجيء بجوابه فذهب فوجد فلانا ميتا فرده فلا اجر له، وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسفؒ، وقال محمدؒ له الاجر في الذهاب لانه اوفى بعض المعقود عليه وهو قطع المسافة وهذا لان الاجر مقابل به لما فيه من المشقة دون حمل الكتاب لخفة مؤنته، ولهما ان المعقود عليه نقل الكتاب لانه هو المقصود او وسيلة اليه وهو العلم بما في الكتاب لكن الحكم معلّق به وقد نقضه فيسقط الاجر كما في الطعام

وهي المسألة التي تلي هذه المسألة.

ترجمہ:۔ فصل۔ اگر کسی شخص نے کسی سے یہ معاملہ طے کیا کہ وہ فلاں شہر سے میرے اہل و عیال کو جو کہ آٹھ ہیں۔ آٹھ سو کی مزدوری میں یہاں لے آئے۔ اور وہ جب وہاں پہنچا تو اسے معلوم ہوا کہ افراد خانہ میں سے چند مثلاً دو (۲) وفات پا چکے ہیں اس لئے بقایہ افراد کو لے آیا۔ تو وہ صرف اسی حساب سے موجودہ چھ افراد کے صرف چھ سو روپے ہی کا مستحق ہوگا۔ کیونکہ جتنے افراد کو لانے کی بات طے پائی تھی سب کو نہیں لا سکا ہے لہٰذا اسی حساب سے وہ اجرت کا مستحق ہوگا۔ وان استاجر الخ: اور اگر کسی کو اس کام کے لئے اجیر بنایا کہ میرا یہ خط فلاں شہر کے فلاں شخص کو پہنچا کر اس سے اس کا جواب لے کر آؤ۔ وہ خط لے کر وہاں پہنچا مگر معلوم ہوا کہ وہ مکتوب الیہ تو پہلے ہی مرچکا ہے اس لئے وہ جواب کے بغیر واپس آگیا۔ تو اسے کچھ بھی اجرت نہیں ملے گی۔ یہ قول امام ابو حنیفہ وامام ابو یوسف رحمہما اللہ کا ہے۔

وقال محمدؒ الخ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ خط لے جانے والے کو اس کی مزدوری ملے گی کیونکہ جس کام کی بات طے ہوئی تھی اس میں سے کچھ کام اس نے کر لیا ہے یعنی وہاں تک پہنچ جانا۔ یہ اس لئے کہا گیا کہ اس کی اجرت راستہ طے کرنے کے مقابلے میں ہے کیونکہ اصل محنت وہاں تک جانے ہی کی ہے خط لے جانے کے عوض اجرت نہیں ہے کیونکہ خط تو بہت ہلکا ہوتا ہے اس کو لے جانے میں کوئی محنت نہیں ہوتی ہے۔ ولهما ان الخ: اور شیخین کی دلیل یہ ہے کہ اس کو بھیجنے کی غرض خط لے کر جانا ہے اور یہی بات یا تو اصل مقصود ہے یا کم از کم خط کے اندر جو مضمون ہے اس کو اس شخص تک پہنچانے کا ذریعہ ہے لیکن اس کی اجرت وہاں تک پہنچا دینے پر موقوف تھی جب کہ اس نے وہاں تک نہیں پہنچایا تو اس کی اجرت بھی ختم ہوگئی جیسے کہ غلہ وہاں تک پہنچانے کے مسئلے میں ہے جو کہ ابھی تھوڑی دیر بعد ذکر کیا جائے گا۔ (ف اور اگر خط میں جواب لانے کی شرط نہ ہو اور مزدور اس خط کو وہیں چھوڑ کر چلا آیا تو اس صورت میں وہ اپنی پوری مزدوری کا مستحق ہو جائے گا جیسے کہ اگر اس کو خط کے بغیر ہی بھیجا گیا اور وہ وہاں پہنچا لیکن جس شخص کے پاس بھیجا گیا تھا اسے نہیں پایا اور کسی کے ذریعے پیغام بھی نہیں پہنچایا پھر لوٹ آیا تو بالاتفاق اس کو جانے کی مزدوری ملے گی۔ اور اگر جواب لانے کی بھی شرط ہو اور اس صورت میں وہاں پہنچ کر خط واپس لے آیا تو اس کا حکم ابھی اوپر متن میں بیان کیا جا چکا ہے کہ شیخین کے نزدیک وہ کچھ بھی مزدوری نہیں پائے گا)۔

توضیح:۔ فصل۔ اگر کسی نے کسی سے یہ طے کیا کہ وہ فلاں شہر سے میرے اہل و عیال کو جو کہ آٹھ ہیں آٹھ سو کے عوض لے آئے، پھر جب یہ اجیر وہاں پہنچا تو ان میں دو افراد وفات پا چکے تھے اس لئے بقیہ چھ افراد کو ہی لے کر آگیا، اگر کسی سے یہ معاملہ طے کیا کہ میرا یہ خط فلاں شہر کے فلاں شخص تک صرف پہنچا دو، یا اس کا جواب لے آؤ۔ مگر اسے وہاں پہنچنے پر معلوم ہوا کہ مکتوب الیہ مر چکا ہے اس لئے خط کو لئے ہوئے واپس آگیا، مسائل کی تفصیل حکم، اقوال ائمہ، دلائل

وان ترك الكتاب في ذلك المكان وعاد يستحق الاجر بالذهاب بالاجماع، لان الحمل لم ينتقض وان استاجره ليذهب بطعام الى فلان بالبصرة فذهب فوجد فلانا ميتا فردّه فلا اجر له في قولهم جميعا، لانه نقضُ تسليم المعقود عليه وهو حمل الطعام بخلاف مسئلة الكتاب على قول محمدؒ لان المعقود عليه هناك قطع على مامر، والله اعلم بالصواب.

ترجمہ:۔ اور اگر یہ شخص خط لے جا کر مکتوب علیہ کے گھر پر چھوڑ کر واپس آگیا تب وہ بالاتفاق اپنی اجرت پائے گا۔

کیونکہ خط لے جانے کا کام اس نے نہیں چھوڑا بلکہ خط وہاں تک لے گیا۔ (ف اجرت پانے کی وجہ یہ ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک خط واپس لانے کی صورت میں بھی اپنی مزدوری کا مستحق ہوتا تھا اور موجودہ صورت میں تو خط بھی وہاں چھوڑ کر آیا ہے لہٰذا وہ بدرجہ اولیٰ اجرت کا مستحق ہوگا۔ اور شیخینؒ کے نزدیک چونکہ وہ خط نہیں لایا ہے اور خط پہنچانا ہی مقصود تھا اس لئے وہ اجرت کا مستحق ہوگیا)۔ وان استاجر الخ اور اگر کسی شخص کو کسی مخصوص شہر میں مخصوص شخص کے پاس غلہ لے جانے کے لئے مزدوری پر معاملہ طے کیا پھر وہ شخص مخصوص شہر میں تو گیا لیکن اس مخصوص شخص کو زندہ نہیں پایا کیونکہ وہ پہلے ہی مر چکا تھا اس لئے غلہ واپس لے آیا تو اس کو کچھ بھی مزدوری نہیں ملے گی۔

فی قولھم جمیعًا الخ: حکم مذکور تینوں ائمہ کے نزدیک بالاتفاق ہے کیونکہ اس سے جو بات طے پائی تھی اس پر اس نے عمل نہیں کیا۔ اور اس مسئلے میں غلہ لے جانا ہی اصل مقصود تھا۔ بخلاف خط والے مسئلے کے کہ اس میں اصل مقصود امام محمدؒ کے قول کے مطابق راستہ طے کرنا تھا جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ (ف مسئلے کا خلاصہ یہ ہوا کہ غلہ والی صورت میں بالاتفاق غلہ لے جانا ہی مقصود تھا اور جب وہ نہ ملا تو بالاتفاق وہ اجرت کا مستحق نہیں ہوگا۔ بخلاف خط والے مسئلے کے کہ اس میں اختلاف ہے اس طرح سے کہ شیخینؒ کے نزدیک وہاں بھی اصل مقصود خط لے جانا تھا اسی لئے وہ اجرت کا مستحق نہیں ہوا لیکن امام محمدؒ کے نزدیک اصل مقصود راستہ طے کرنا ہے اس لئے اگرچہ وہ خط واپس بھی لے آیا تو وہ جانے کی اجرت پائے گا۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب)۔

توضیح:۔ اگر مذکورہ صورت میں اجیر اس خط کو چھوڑ کر واپس آگیا۔ اگر کسی شخص سے اسی صورت میں بجائے خط لے جانے کے غلہ لے جانے پر معاملہ طے کیا، مگر جس کے پاس اسے بھیجا گیا تھا وہ پہلے ہی مر چکا تھا اس لئے اس غلہ کو وہ واپس لے آیا، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، خط لے جانے اور غلہ کے لے جانے کے درمیان وجہ فرق، دلائل

باب ما یجوز من الاجارۃ وما یکون خلافا فیھا۔

قال: ویجوز استیجار الدور والحوانیت للسکنی وان لم یبین ما یعمل فیھا، لان العمل المتعارف فیھا السکنی فینصرف الیہ وانہ لا یتفاوت فصح العقد ولہ ان یعمل کل شیء للاطلاق الا انہ لا یُسکن حدّادا ولا قصارا ولا طحّانا، لان فیہ ضررا ظاھرا لانہ یوھّن البناء فیتقید العقد بما ورائھا دلالۃ، قال ویجوز استیجار الاراضی للزراعۃ لانھا منفعۃ مقصودۃ معھودۃ فیھا.

ترجمہ:۔ باب کون کون سے اجارے بالاتفاق جائز ہیں اور کن میں اختلاف ہے۔ قال: ویجوز الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مکانوں اور دکانوں کو رہائش کی غرض سے کرائے پر لینا جائز ہے اگرچہ اس میں یہ نہ بتائے کہ اس میں رہ کر کیا کیا کام کرے گا کیونکہ عموماً اس میں رہائش ہی کا کام ہوتا ہے۔ اس لئے اس معاملہ کو رہائش کے نام پر طے کیا جائے گا۔ اور اس لئے بھی کہ رہائش میں عموماً لوگوں کے درمیان کوئی خاص فرق نہیں ہوتا ہے۔ اسی لئے یہ معاملہ صحیح ہو جائے گا۔ ولہ ان یعمل الخ: اور اس کرائے پر لینے والے کو اس بات کا پورا اختیار ہوگا کہ اس میں جس طرح کا کام چاہے کرے اور خود رہے یا کسی اور کو رکھے البتہ اس مکان یا دکان میں لوہار یا آٹے کی چکی یا دھوبی کپڑے دھونے کا پڑا یا موگری وغیرہ رکھ کر کام نہیں کر سکتا ہے اور نہ بسا سکتا ہے کیونکہ ان کاموں سے بظاہر اصل عمارت کو نقصان ہوتا ہے کیونکہ یہ کام عمارت کی بنیاد کو کمزور کر دیتے ہیں۔ اس لئے معاملہ اگرچہ یہاں مطلق ہے مگر دلالت کے اعتبار سے یوں سمجھا جائے گا کہ ان کاموں کے ماسوا کے ساتھ مقید ہے۔ ل۔

(ف یعنی مالک مکان جب اس بات پر راضی نہ ہو کہ اس کی عمارت میں نقصان پہنچے تو ایسے اجارہ میں ان کاموں کی اجازت نہ

ہوگی کیونکہ لوہار اور کندہ گری کے کام سے نقصان پہنچنا تو ظاہر ہی ہے لیکن آٹا پیسنے کی چکی سے مراد یہ ہے کہ وہ کرایہ دار اپنے اس مکان میں بڑی بڑی چکیاں لگا کر عام لوگوں کے لئے آٹا پیستا رہے اور یہی کام کرتا ہے کیونکہ ایسی چکیوں سے عمارت کو بہت زیادہ نقصان پہنچتا ہے۔ اس جگہ سے یہ غرض نہیں ہے کہ وہ کرایہ دار اپنی ضرورت کے لئے بھی کوئی چکی نہ لگائے اور آٹا نہ پیسے۔ جیسا کہ اکثر گھروں میں ایسی چکیاں لگی ہوتی ہیں)۔ قال: و یجوز الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ کھیتی کرنے کے لئے کھیتوں کو اور زمینوں کو کرائے پر لینا جائز ہے کیونکہ ایسے منافع کو حاصل کرنا زمینوں سے مروج اور مقصود بھی ہے۔ (ف یعنی زمینوں سے عموماً اسی قسم کا فائدہ حاصل کرنے کا دستور ہے کہ اس میں کھیتی کی جائے اور یہ فائدہ خود ہی مقصود ہوتا ہے۔ بخلاف اس کے اگر کسی زمین کو اس کام کے لئے کرائے پر لیا کہ اس میں بیٹھ کر جنگل کے حالات کا نظارہ کروں تو اجارہ باطل ہوگا کیونکہ زمینوں سے اس قسم کا نفع حاصل کرنا مقصود نہیں ہوتا ہے۔ ان باتوں سے یہ مسئلہ معلوم ہوا کہ جو چیز کوئی نفع حاصل کرنے کے لئے کرایہ پر لی جائے نفع مقصود بھی ہو۔ جیسے زمین سے کھیتی کا نفع حاصل کرنا مقصود ہے)۔

توضیح:۔ باب۔ کن اجاروں کے جواز میں اتفاق ہے، اور کن میں اختلاف ہے۔ مکانوں اور زمینوں کو رہائش کے لئے لینا، پھر اس میں خود اپنا یا دوسرے کو رکھنا، اور کیسے کیسے کاموں کو کرنا یا نہ کرنا، کھیتی باڑی کرنا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

قصار:۔ دھوبی کندی گر۔ ریشمی اور عمدہ کپڑوں کو دھونے والا اور جلا دینے والا۔ یا چمکا دینے والا۔ کندی: موگری جس سے دھوبی اپنے کپڑوں کو پیٹتے اور چمکاتے ہیں۔

وللمستاجر الشرب والطريق وان لم يشترط لان الاجارة تُعقد للانتفاع ولا انتفاع الا بهما فيدخلان في مطلق العقد بخلاف البيع، لان المقصود منه ملك الرقبة لا الانتفاع في الحال حتى يجوز بيع الجَحش والارض السَّبخة دون الاجارة فلا يدخلان فيه من غير ذكر الحقوق، وقد مر في البيوع. ولا يصح العقد حتى يسمى ما يزرع فيها لانها قد تُستاجر للزراعة ولغيرها وما يُزرع فيها متفاوت فلابد من التعيين كيلا يقع المنازعة، او يقول على ان يزرع فيها ما شاء، لانه لما فوّض الخيَرة اليه ارتفعت الجهالة المفضية الى المنازعة، ويجوز ان يستاجر الساحة ليبنى فيها او ليغرس فيها نخلا او شجرا، لانها منفعة تقصد بالاراضي، ثم اذا انقضت مدة الاجارة لزمه ان يقلع البناء والغرس ويسلمها فارغة، لانه لا نهاية لها ففي ابقائها اضرارٌ بصاحب الارض بخلاف ما اذا انقضته المدة والزرع بقل حيث تترك باجر المثل الى زمان الادراك لان لها نهاية معلومة فامكن رعاية الجانبين.

ترجمہ:۔ اور ایسے کرایہ دار کو ایسی زمین سیراب کرنے کے لئے پانی اور اس میں آمد و رفت کے لئے راستہ ملے گا اگرچہ معاملہ کے وقت اس بات کی شرط نہ کی گئی ہو کیونکہ کرایہ پر لینے کی غرض اس سے فائدہ حاصل کرنا ہوتا ہے جب کہ اس میں پانی نہ ہونے اور راستہ نہ ہونے سے اس سے نفع حاصل کرنا ممکن ہی نہیں ہے۔ لہٰذا مطلق معاملہ ہونے کے باوجود یہ دونوں باتیں داخل ہو جائیں گی۔ (ف بخلاف زمین فروخت کرنے کے کیونکہ فروخت کی صورت میں ان دونوں باتوں کو ذکر کئے بغیر یہ چیزیں داخل نہ ہوں گی کیونکہ خریداری سے مقصود اس چیز کا مالک بننا ہوتا ہے لیکن فی الفور اس سے نفع بھی اٹھانا مقصود نہیں ہوتا ہے اسی بناء پر گھوڑے کے چھوٹے بچے کو اور کھاری زمین کو بھی بیچنا جائز ہے لیکن ان کا اجارہ جائز نہیں ہے۔ اس لئے بیع کے معاملہ میں حقوق کے ذکر کئے بغیر پانی پانے کا حصہ اور آمد و رفت کا راستہ داخل نہ ہوگا۔ یہ بحث کتاب البیوع میں ذکر ہو چکی ہے)۔

ولا يصح العقد الخ اور کھیتی کرنے کے لئے زمین کو کرائے پر لینا اسی وقت جائز ہوگا جب کہ لیتے وقت اس بات کی

تصریح کردے کہ ہمیں اس پر کھیتی کرنی ہے کیونکہ خالی زمین کبھی کھیتی کے لئے اور کبھی دوسرے کام کے لئے بھی لی جاتی ہے۔ پھر جس چیز کی کھیتی کی جاتی ہے، اکثر اس میں ایک دوسرے سے بہت فرق ہوتا ہے لہذا بعد میں کوئی جھگڑا پیدا نہ ہو اس لئے ابتداء ہی میں اس کھیتی کو متعین کردینا بھی ضروری ہے۔ اویقول الخ یا مالک زمین اس طرح کہدے کہ تمہارا جو دل چاہے اس زمین میں کھیتی کرو کیونکہ جب زمین کے مالک نے خود اپنا اختیار کرایہ دار کے حوالہ کردیا تو بعد میں جس جھگڑے کے پیدا ہونے کا خطرہ تھا وہ دور ہو گیا۔

ویجوز ان یستاجر الخ: اور یہ بھی جائز ہے کہ کوئی شخص خالی زمین کو اس لئے کرائے پر لے تاکہ اس میں اپنی کوئی عمارت بنالے یا خرمہ یا کوئی اور پھلدار درخت لگائے۔ کیونکہ یہ بھی ایسا نفع ہے جو زمینوں سے حاصل کیا جاتا ہے۔ ثم اذا انقضت الخ پھر جب متعین شدہ مدت کرائے کی گزر گئی تو اس کرایہ دار پر یہ لازم ہوگا کہ اس زمین سے اپنی بنائی ہوئی عمارت اور لگائے ہوئے درخت کو نکال لے اور اس زمین کو ان تمام چیزوں سے خالی کر کے اس کے مالک کے حوالے کردے کیونکہ عمارت اور درخت کے رہنے کی کوئی مدت اور انتہا معلوم نہیں ہے لہذا اس اجارہ کو باقی رکھنے کی صورت میں زمین کے مالک کا نقصان ہوگا۔ اس کے برخلاف اگر زمین میں کھیتی لگی ہوئی ہو اور اجارہ کی مدت گزر گئی ہو تو وہ زمین اسی طرح پھل کے پک جانے تک چھوڑ دی جائے گی لیکن اتنی فاضل مدت کے لئے جو عموماً کرایہ ہو سکتا ہے وہ اسے دیا جائے گا کیونکہ کھیتی کے پک جانے کی ایک انتہا ہے جو لوگوں کو معلوم ہوتی ہے اس طرح فریقین کے نفع کی رعایت ممکن ہے۔ (ف یعنی زمین کے مالک کو اتنے فاضل مدت کا کرایہ مل جائے گا اور اس کرایہ دار کو پکی ہوئی کھیتی مل جائے گی)۔

توضیح:۔ اگر زمین لیتے وقت پانی اور راستہ دینے کی بات نہ کی گئی ہو، کھیتی کے لئے زمین لیتے وقت کن باتوں کی تصریح ضروری ہے، زمین سے مدت اجارہ گذر جانے کے بعد بھی اگر اس میں عمارت کھڑی ہو، درخت لگے ہوں، سبزی لہلہا رہی ہو، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل۔

قال: الا ان يختار صاحب الارض ان يغرم له قيمة ذلك مقلوعا ويتملكه فله ذلك وهذا برضاء صاحب الغرس والشجر الا ان ينقص الارض بقلعها فحينئذ يتملكها بغير رضاه، قال: او يرضى بتركه على حاله فيكون البناء لهذا والارض لهذا لان الحق له فله ان لا يستوفيه. قال: وفي الجامع الصغير اذا انقضت مدة الاجارة وفي الارض رطبة فانها تقلع لان الرطاب لا نهاية لها فاشبه الشجر. قال: يجوز استيجار الدواب للركوب والحمل، لانه منفعة معلومة معهودة، فان اطلق الركوب جاز له ان يُركب مَن شاء عملا بالاطلاق ولكن اذا ركب بنفسه او اركب واحدا ليس له ان يُركب غيره لانه تعين مرادا من الاصل والناس متفاوتون في الركوب، فصار كانه نصّ على ركوبه، وكذلك اذا استاجر ثوبا للبس واطلق فيما ذكرنا لاطلاق اللفظ وتفاوت الناس في اللبس، وان قال على ان يركبها فلان او يلبس الثوب فلان فاركبها غيره او البسه غيره فعطب كان ضامنا، لان الناس يتفاوتون في الركوب واللبس، فصح التعيين وليس له ان يتعداه، وكذلك كل ما يختلف باختلاف المستعمل لما ذكرنا فاما العقار وما لا يختلف باختلاف المستعمل اذا شرط سكنى واحد فله ان يُسكن غيره لان التقييد غير مفيد لعدم التفاوت والذى يضر بالبناء خارج على ما ذكرناه.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ زمین کا مالک اگر اس بات کو پسند کرے کہ عمارت کو توڑے اور درخت کو اکھیڑے بغیر اپنی حالت میں رہتے ہوئے لگانے والے کرایہ دار کو ٹوٹے ہوئے مکان یا اکھیڑے ہوئے درخت کی قیمت ادا کردے اور ان چیزوں

کا خود مالک بن جائے اور کرایہ دار بھی اس پر راضی ہو جائے تو اس کو یہ اختیار ہوگا۔ لیکن اگر ان چیزوں کو اکھیڑنے سے زمین کو نقصان پہنچتا ہو تو اس کرایہ دار کی رضامندی کے بغیر بھی زمین کا مالک اس کی قیمت دے کر ان چیزوں کا مالک بن جائے گا۔ قال اویرضی الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ کرائے کی مدت ختم ہونے کے بعد بھی زمین کا مالک اس مکان یا درخت کو اسی حالت پر چھوڑ دینے پر راضی ہو جائے تو عمارت اس کرایہ دار کی ہوگی لیکن زمین اس کے مالک کی ہوگی کیونکہ اصل حق تو زمین کے مالک کا ہے اسی لئے اس مالک کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ اس کرایہ دار سے اپنا حق کچھ بھی وصول کئے بغیر کرایہ دار کو اسی حالت میں رہنے دے۔ قال وفي الجامع الخ: جامع صغیر میں ہے کہ اگر اجارہ کی متعین مدت ختم ہو گئی پھر بھی زمین میں رطبہ ہے تو وہ اکھیڑ لیا جائے گا کیونکہ زمین میں لگے رہنے کی کوئی معین مدت نہیں ہے (اس لئے یہ بھی ایک درخت کے حکم میں ہو گیا اور جس طرح درخت کو اکھیڑ دینے کے لئے کہا جاتا ہے اسی طرح سے اسے بھی زمین سے اکھیڑ دینے پر مجبور کیا جائے گا)۔

قال ويجوز الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ سواری کے جانوروں کو سامان لانے کے لئے بھی اجارہ پر لینا جائز ہے کیونکہ یہ بھی نفع بخش اور مدت معلومہ کا کاروبار ہے۔ اسی بناء پر اگر سواری مطلقاً لی گئی تو اس کو کرائے پر لینے والے کو اختیار ہوگا کہ اس پر جس کسی کو چاہے سوار کرے کیونکہ مطلق ہونے کا تقاضا یہی ہے۔ پھر اگر اس پر ایک مرتبہ خود سوار ہو گیا یا اس نے کسی دوسرے کو سوار کر دیا تو اس کے بعد اور کسی دوسرے کو سوار نہیں کر سکتا ہے کیونکہ مطلق ہونے کا اصل مقصد یہی ہے کہ اس طرح اس کی مراد متعین ہو گئی۔ یعنی یہ لفظ مطلق ہے مگر عام نہیں ہے البتہ سوار ہونے کی کیفیت میں لوگوں کا حال مختلف ہوتا ہے اس لئے یہ کہا جائے گا گویا اس نے سواری کے معاملہ میں اسی سوار کو پہلے ہی صراحۃً بیان کیا تھا۔

و كذا لك اذا الخ اس طرح اگر کسی کرایہ دار نے کوئی کپڑا پہننے کے لئے کرایہ پر لیا لیکن یہ نہیں بتایا کہ یہ کون شخص پہنے گا یعنی لینے والے کو مطلق رکھا تو اس لفظ کے مطلق ہونے کی وجہ سے اس کو اختیار ہوگا کہ جسے چاہے پہنائے البتہ جب ایک مرتبہ خود پہن لیا یا کسی دوسرے کو پہنا دیا تو وہی پہننے والا اب اس کے لئے متعین ہو گیا کیونکہ استعمال کے طریقے میں لوگوں کا حال مختلف ہوتا ہے۔ وان قال علی الخ اور اگر جانور اس شرط پر کرایہ پر لیا کہ اس پر فلاں شخص سوار ہوگا یا یہ کپڑا فلاں شخص پہنے گا پھر اس شخص نے اس متعین شخص کے بجائے کسی اور کو اس جانور پر سوار کر لیا یا کسی دوسرے کو وہ کپڑا پہنا دیا۔ بعد میں جب وہ جانور مر گیا یا وہ کپڑا پھٹ گیا تب کرایہ پر لینے والا اس جانور کا ضامن بنے گا۔ کیونکہ سوار ہونے اور کپڑے کے پہننے میں لوگوں کے درمیان بہت فرق ہوتا ہے۔ اس لئے ابتداء میں اس کو متعین کر دینا صحیح ہو گیا اسی لئے اس کے بعد اس کرایہ دار کو اس سے تجاوز کرنے کا حق نہ ہوگا۔ اسی طرح ہر وہ چیز جو لوگوں کے استعمال کے اختلاف سے مختلف ہو جاتی ہو اس کا بھی یہی حکم ہوگا اسی بتائی ہوئی دلیل کی بناء پر۔ لیکن جائداد یعنی زمین و مکان اور ہر وہ چیز جو استعمال کرنے والے کے مختلف ہونے سے مختلف نہیں ہوتی ہے اس میں یہ حکم نہیں ہے اسی لئے اگر اس مکان میں کسی دوسرے کے رہائش کی شرط کر دی تو بھی اس کرایہ دار کو یہ حق ہوگا کہ اس کے بجائے اس میں کسی دوسرے کو رہائش دے دے کیونکہ کسی شخص کی قید لگانا یعنی کسی کو متعین کرنے سے کوئی فائدہ نہیں ہے اس لئے ایک کی جگہ پر دوسرے کو رکھنے میں کوئی فرق نہیں ہے اور ہر وہ کام جو کسی عمارت کے لئے نقصان دہ ہو وہ البتہ اس سے خارج ہے۔ جیسا کہ ہم نے پہلے بھی بیان کر دیا ہے۔ (ف یعنی ہم نے بیان کر دیا ہے کہ کندی گر (قیمتی کپڑوں کو دھونے والا) اور لوہار اور گیہوں پیسنے والی چکی سے گھر کے کام میں نقصان آتا ہے اس لئے ایسے لوگوں کو کسی مکان میں بسانا جس سے کہ عمارت کو نقصان پہنچے جائز نہ ہوگا)۔

توضیح:۔ مدت اجارہ ختم ہو جانے کے بعد زمین کا مالک لگے ہوئے درخت یا مکان کو اسی حالت پر رہنے دے مگر ٹوٹے یا اکھڑے ہوئے مکان یا درخت کی قیمت ادا کر دے اور خود

مالک بن جائے، یا یوں ہی اسے رہنے دے، سواری کے جانوروں کو کرایہ پر لینا، اور لے کر کسی دوسرے کے حوالہ کر دینا، کپڑا پہننے کے لئے کرایہ پر لے کر دوسرے کو پہنا دینا، کسی مخصوص شخص کے استعمال کے جانور کو کرایہ پر لے کر دوسرے کے استعمال میں دینا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

کندی۔ موگری جس سے دھوبی کپڑوں کو کوٹ کر درست کرتے ہیں۔ کندی کرنا۔ موگری سے دھوئے ہوئے کپڑوں کو کوٹ کر سلوٹیں نکالنا۔

وان سمي نوعا وقدرا معلوما يحمله على الدابة مثل ان يقول خمسة اقفزة حنطة فله ان يحمل ما هو مثل الحنطة في الضرر او اقل كالشعير والسمسم، لانه دخل تحت الاذن لعدم التفاوت او لكونه خيرا من الاول، وليس له ان يحمل ما هو اضر من الحنطة كالملح والحديد لانعدام الرضاء به، وان استاجرها ليحمل عليها قطنا سماه فليس له ان يحمل عليها مثل وزنه حديدا لانه ربما يكون اضر بالدابة فان الحديد يجتمع في موضع من ظهره والقطن ينبسط على ظهره، قال وان استاجرها ليركبها فاردف معه رجلا فعطبت ضمن نصف قيمتها ولا معتبر بالثقل، لان الدابة قد يعقرها جهل الراكب الخفيف ويخف عليها ركوب الثقيل لعلمه بالفروسية، ولان الآدمي غير موزون فلا يمكن معرفة الوزن فاعتبر عدد الراكب كعدد الجناة في الجنايات.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اور اگر اس کرایہ دار نے معاملہ طے کرتے وقت لادنے کے لئے کوئی مخصوص چیز اور مخصوص مقدار بیان کر دی ہو مثلاً یوں کہا کہ پانچ قفیز (یا مثلاً من) گیہوں لاد کر لے جاؤں گا تو اس کو اختیار ہوگا کہ اتنے گیہوں کے برابر ایسا کوئی بھی سامان یا غلہ جو اس گیہوں کے ضرر یا بوجھ کے برابر ہو یا اس سے کم ہو جیسے جو یا تل وغیرہ' یہ سب اس پر لاد سکتا ہے کیونکہ اجارہ میں بھی داخل ہے۔ اس لئے کہ برابر ہونے کی صورت میں کوئی فرق نہیں ہے یا اس لئے کہ یہ خود کی بتائی ہوئی چیز سے وزن میں بہتر ہے اس لئے کہ اس کا نقصان کم ہے۔ البتہ اس کرایہ دار کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ ایسی کوئی چیز لادے جو زیادہ نقصان دہ یا تکلیف دہ ہو جیسے کہ نمک اور لوہا وغیرہ۔ کیونکہ ان چیزوں کی رضامندی مالک سے حاصل نہیں ہوئی ہے۔ (ف کیونکہ جس برتن میں گیہوں ناپے گئے اگر اس میں نمک یا لوہا رکھ کر ناپا جائے تو اس کا بوجھ گیہوں کے مقابلے میں بہت زیادہ ہوگا اسی لئے یہ کہا گیا ہے کہ اگر گیہوں کے پانچ پیمانے کی جگہ بجائے پیمانے کے اس کے وزن کے برابر جو لادی جائیں تو جائز نہیں ہوگا۔ کیونکہ اگرچہ وزن کے لحاظ سے گیہوں اور جو کا وزن برابر ہوگا لیکن جو اپنے پھیلاؤ میں گیہوں سے زیادہ ہو جائے گا اسی لئے یہ کہا گیا ہے کہ قیاس کے مطابق یہ جائز نہیں ہے لیکن شیخ الاسلامؒ نے کہا ہے کہ استحساناً جائز ہے اور یہی قول اصح ہے۔

وان استاجرها الخ اور اگر جانور اس لئے کرائے پر لیا کہ اس پر محدود وزن کی روئی لادے گا (مثلاً پانچ من) تو اس کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ اتنا ہی لوہا اس پر لادے کیونکہ بسا اوقات لوہا لادنے سے بہت زیادہ تکلیف پہنچتی ہے کیونکہ لوہا تو پیٹھ پر ایک ہی جگہ پر جما رہتا ہے اور چبھتا رہتا ہے۔ لیکن اس کے بجائے روئی پیٹھ پر پھیل جاتی ہے۔ (ف اور وزن لادنے کے علم (یعنی علم جرثقیل) میں یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ اکھٹی چیز کا بوجھ پھیلنے والی چیز کے مقابلے میں زیادہ ہوتا ہے)۔ قال: وان استجرها الخ اور اگر جانور کو سواری کے لئے کرایہ پر لیا پھر اپنے ساتھ کسی اور شخص کو بھی بٹھالیا بعد میں وہ جانور تھک کر مر گیا تو یہ کرایہ دار اس جانور کی آدھی قیمت کا ضامن ہوگا اس صورت میں وزن کا اعتبار نہیں ہوگا۔ کیونکہ کم بوجھ والے آدمی کی سواری بھی کبھی جانور کی پیٹھ کو زخمی کر دیتی ہے اس وقت جب کہ وہ سواری نہ جانتا ہو اس کے برعکس جو شخص سواری جانتا ہو اس کو جانور پر بیٹھنا اور جانور کا اسے اپنی پیٹھ پر لے جانا آسان ہوتا ہے اگرچہ وہ وزن میں زیادہ ہو۔ اس کی دوسری دلیل یہ بھی ہے کہ عموماً آدمی کا وزن

نہیں کیا جاتا ہے یعنی اس کا معاملہ اس کے وزن کے اعتبار سے نہیں کیا جاتا ہے، (۱) جیسے کہ کسی شخص کو زخمی یا قتل کر دینے کی صورت میں مجرموں کی تعداد کا اعتبار ہوتا ہے۔ (ف یعنی مجرم نے کتنی مرتبہ چوٹ لگائی یا تلوار لگائی اس کا اعتبار نہیں ہے۔ اسی طرح موجودہ مسئلہ میں بھی دو آدمیوں کی تعداد کا اعتبار کیا گیا ہے اور ہر ایک پر آدھی آدھی رقم لازم کی گئی۔ اور یہ معلوم ہونا چاہئے کہ اگر پیچھے بیٹھنے والا شخص پورا جوان نہ ہو بلکہ بچہ ہو تو اگر وہ خود سے نہیں بیٹھ سکتا ہے تو وہ ایک بوجھ کے حکم میں ہے۔ اسی لئے اس کے بوجھ کے اندازے سے جرمانہ کا ضامن ہوگا۔ اس جگہ بغل یا پیچھے بٹھانے کی قید اس لئے لگائی گئی ہے کہ اگر اس کرایہ دار نے اسے اپنے کندھے یا سر پر بٹھالیا ہو تو جانور کی پوری قیمت کا ضامن ہوگا، اگر چہ یہ جانور ان دونوں کے وزن کو اٹھا سکتا ہو کیونکہ دونوں کے ایک جگہ ہو جانے کی وجہ سے بوجھ کی زیادتی ہو جاتی ہے جس سے جانور تکلیف پاکر ہلاک ہو گیا ہے۔ جیسے کسی نے گیہوں کی جگہ لوہا لاد لیا ہو۔ م۔ ع)۔

توضیح:۔ اگر کسی نے دوسرے کا جانور مثلاً پانچ من گیہوں لادنے کے لئے کرایہ پر لیا بعد میں اسی وزن کا جو یا نمک یا لوہا لاد کر لے گیا، یا کسی جانور کو سواری کے لئے لیا اور بعد میں اپنے ساتھ ایک اور شخص خواہ وہ دبلا ہو یا موٹا یا بچہ کو اوپر بٹھالیا یا خود اپنے کندھے یا سر پر بٹھا لیا۔ بعد میں وہ جانور مر گیا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

وان استاجرها ليحمل عليها مقدارا من الحنطة فحمل عليها اكثر منه فعطبت ضمن ما زاد الثقل، لانها عطبت بما هو ماذون فيه وما هو غير ماذون فيه والسبب الثقل فانقسم عليهما الا اذا كان حِملا لا يطيقه مثل تلك الدابة فحينئذ يضمن كل قيمتها لعدم الاذن فيها اصلا لخروجه عن العادة وان كبح الدابة بلجامها او ضربها فعطبت ضمن عند ابی حنيفةؒ وقالا لا يضمن اذا فعل فعلا متعارفا، لان المتعارف مما يدخل تحت مطلق العقد فكان حاصلا باذنه فلا يضمنه ولابی حنيفةؒ ان الاذن مقيد بشرط السلامة اذ يتحقق السوق بدونهما للمبالغة فيقيد بوصف السلامة كالمرور فی الطريق.

ترجمہ:۔ اور اگر کسی جانور کو اس لئے اجارہ پر لیا کہ اس پر گیہوں کی ایک متعین مقدار (مثلاً پانچ من) لادے گا بعد میں اس نے زیادہ لاد دیا اور وہ جانور ہلاک ہو گیا تو جتنا وزن بڑھایا ہے اسی حساب سے وہ ضامن ہوگا۔ (بشرطیکہ وہ اتنا وزن اٹھانے کی طاقت بھی رکھتا ہو)۔ کیونکہ یہ جانور ایسے اور اتنے بوجھ سے ہلاک ہوا جس میں کچھ کی اجازت تھی اور کچھ کی اجازت نہ تھی اور ہلاک ہونے کی وجہ بوجھ کی زیادتی ہی ہے لہٰذا اس کا ضمان دونوں قسموں کے بوجھ پر تقسیم ہوگا۔ (ف مثلاً پانچ من گیہوں کرائے پر لیا اور چھ من گیہوں لاد دیئے تو اس میں سے پانچ کی تو اجازت تھی اور ایک من کی اجازت نہ تھی لہٰذا اس جانور کی کل قیمت کے چھ حصے کئے جائیں گے جن میں سے وہ ایک حصے کا ضامن ہوگا اور باقی پانچ حصوں کا ضامن نہ ہوگا)۔ الا اذا کان الخ البتہ اگر اتنا بوجھ لاد دیا ہو کہ اس کو ایسا جانور بالکل نہیں اٹھا سکتا ہے تو ایسی صورت میں اس کی پوری قیمت کا ضامن ہوگا کیونکہ عادت سے فاضل ہونے کی وجہ سے ایسے بوجھ لادنے کی اجازت بالکل نہیں پائی گئی۔

وان کبح الخ: اور اگر کرایہ دار نے جانور کی لگام بہت زور سے کھینچی یا اسے مارا جس کی وجہ سے جانور مر گیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ کرایہ دار اس جانور کی قیمت کا ضامن ہوگا اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ اگر اس نے عام دستور کے مطابق ایسا کام کیا ہو تو وہ جانور کا ضامن نہیں ہوگا کیونکہ کسی معاملہ کے مطلق ہونے کی صورت میں جو چیز عموماً ہوا کرتی ہے وہ اس معاملہ میں داخل ہوتی ہے لہٰذا ایسا کرنا یعنی لگام کھینچنا اور اس کو مارنا مالک کی اجازت سے پایا گیا۔ لہٰذا اس کا ضامن نہ ہوگا۔ یہاں امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مالک کی طرف سے اجازت کا ہونا جانور کی سلامتی کے شرط کے ساتھ ہونا مقید ہے یعنی وہ جانور سے ایسا کام لے گا یا اس

کے ساتھ ایسا سلوک کرے گا جس سے جانور بھی محفوظ رہے۔ کیونکہ ایسی زبردست مار اور زبردست کھچاؤ کے بغیر بھی چلانا ممکن تھا اور اب اسے مارنا یا اس کی لگام کھینچنا تو تیز چلانے کی غرض سے ہوتا ہے۔ لہٰذا ان کاموں کی اجازت اس قید کے ساتھ مقید ہے کہ وہ محفوظ رہ جائے جیسے راستہ چلنے میں ہوتا ہے۔ (ف یعنی تمام راستوں میں چلنا جائز ہے بشرطیکہ چلنا سلامتی کے ساتھ ہو اسی بناء پر کسی کا کچھ نقصان کرتے ہوئے چلے گا تو وہ ضامن ہو جائے گا)۔

توضیح:۔ کسی نے ایک جانور کرایہ پر لیا تاکہ اس پر مثلاً پانچ من گیہوں لادے، مگر اس پر چھ من گیہوں لاد لیا۔ اور وہ جانور مر گیا، یا سواری کے لئے جانور کرایہ پر لیا، اور اس پر سوار ہو کر اس کی لگام کھینچی یا مارا اور جانور مر گیا، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل۔

وان استاجرها الى الحيرة فجاوز بها الى القادسية ثم ردها الى الحيرة ثم نفقت فهو ضامن وكذلك العارية، وقيل تاويل هذه المسألة اذا استاجرها ذاهبا لا جائيا لينتهى العقد بالوصول الى الحيرة، فلا يصير بالعود مردودا الى يد المالك معنى اما اذا استاجرها ذاهبا وجائيا يكون بمنزلة المودَع اذا خالف ثم عاد الى الوفاق وقيل الجواب مجرى على الاطلاق، والفرق ان المودع مامور بالحفظ مقصودا فبقي الامر بالحفظ بعد العود الى الوفاق، فحصل الرد الى يد نائب المالك، وفي الاجارة والعارية يصير الحفظ مامورا به تبعا للاستعمال لا مقصودا فاذا انقطع الاستعمال لم يبق هو نائبا فلا يبرأ بالعود، وهذا اصح.

ترجمہ:۔ اور اگر کسی نے کوفہ سے حیرہ تک جانے کے لئے کسی جانور کو کرائے پر لیا لیکن حیرہ سے آگے بڑھ کر قادسیہ تک چلا گیا اور پھر وہاں سے حیرہ واپس لے آیا اس کے بعد وہ جانور مر گیا تو وہ اس جانور کا ضامن ہوگا۔ یہی حکم عاریۃ کے مسئلہ میں بھی ہے۔ (ف یعنی اگر کوفہ سے حیرہ تک جانے کے لئے جانور عاریت پر لیا لیکن وہ حیرہ سے بڑھ کر قادسیہ تک چلا گیا اور پھر وہاں سے حیرہ واپس آگیا اور یہاں آکر مر گیا تو وہ شخص اس جانور کا ضامن ہوگا کیونکہ حیرہ تک لے جانے کے لئے وہ امین تھا لیکن جب وہاں سے آگے بڑھ گیا تو اس نے ایک دی ہوئی اجارہ یا عاریت کی مخالفت کی۔ اسی لئے وہ غاصب اور ضامن بن گیا لیکن جب حیرہ واپس چلا آیا تو اگرچہ مخالفت ختم ہوگئی لیکن وہ ضمانت سے باہر نہیں ہوا، جب تک کہ مالک کو جانور واپس نہ کردے اور جب واپس کرنے سے پہلے جانور مر جائے تو وہ شخص اس کا ضامن ہوگا۔

وقیل تاویل الخ بعض فقہا نے یہ فرمایا ہے کہ اس مسئلہ کی تاویل یہ ہے کہ اس کرایہ دار نے اس جانور کو صرف جانے تک کے لئے کرایہ پر لیا تھا اور آنے کے لئے نہیں لیا تھا اس طرح حیرہ تک پہنچ کر اس کے اجارہ کا معاملہ ختم ہو گیا لیکن قادسیہ سے حیرہ لوٹ آنے پر حکماً اور معنیً مالک کو جانور واپس کرنے والا نہ ہوا۔ لہٰذا وہ ضامن رہ گیا۔ اور اگر اس نے آنے اور جانے دونوں راستوں کے لئے جانور کرایہ پر لیا تو وہ ایک امانتدار کی حیثیت سے ہوگا کہ جب اس نے امانت رکھنے والے کے حکم کی مخالفت کی پھر اس کی موافقت پر آگیا تو اب وہ ضمانت سے بری ہو گیا۔

وقیل الجواب الخ اور بعض فقہاء نے کہا ہے کہ یہ حکم اطلاق پر باقی ہے۔ یعنی ہر حال میں یہی حکم باقی رہے گا۔ کہ خواہ صرف جانے کے لئے کرایہ پر لیا ہو یا آنے جانے دونوں کے لئے کرایہ پر لیا ہو۔ اور عاریت پر لینے والے کا اس پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے ان دونوں مسئلوں میں فرق کرنے کی وجہ یہ ہے کہ عاریت پر لینے والا قصداً اور صراحتاً اس جانور کی حفاظت کرنے پر مامور اور مجبور ہے۔ اس لئے اس جگہ تک آجانے کے بعد جہاں پر پہنچنے کی بات تھی اس کی حفاظت کا حکم باقی رہے گا۔ لہٰذا اس امانت کو اس کے مالک کے نائب کے پاس واپس لوٹا دینا پایا گیا اور اسی وجہ سے وہ ضمانت سے بری ہو جاتا ہے اور اجارہ اور عاریت کی صورت میں اس کی حفاظت کا حکم طبعاً استعمال کی وجہ سے باقی رہا لیکن قصداً نہیں رہا۔ لیکن جب اس کا استعمال ختم ہو گیا تو مالک کا

نائب نہ رہا۔ اسی لئے حیرہ واپس آنے کی صورت میں بھی ضمانت سے بری نہ ہوگا یہی قول اصح ہے۔

توضیح:۔ اگر ایک جانور کو مثلاً کوفہ سے دو منزل تک لے جانے کے لئے کرایہ پر یا عاریۃً لیا مگر اس پر تین منزل تک سوار ہو گیا، پھر وہاں سے دوسری منزل پر لوٹ آیا، اور یہاں وہ جانور مر گیا، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، حکم، دلائل۔

ومن اكترى حمارا بسرج فنزع ذلك السرج واسرجه بسرج يُسرج بمثله الحمر فلا ضمان عليه، لانه اذا كان يماثل الاول يتناوله اذن المالك، اذ لا فائدة في التقييد بغيره الا اذا كان زائدا عليه في الوزن فحينئذ يضمن الزيادة وان كان لا يسرج بمثله الحمر يضمن لانه لم يتناوله الاذن من جهته فصار مخالفا وان اوكفه باكاف لا يوكف بمثله الحمر يضمن لما قلنا في السرج، وهذا اولى، وان اوكفه باتكاف يوكف بمثله الحمر ضمن عند ابي حنيفةؒ وقالا يضمن بحسابه، لانه اذا كان يوكف بمثله الحمر كان هو والسرج سواء، فيكون المالك راضيا به الا اذا كان زائدا على السرج في الوزن، فيضمن الزيادة لانه لم يرض بالزيادة، فصار كالزيادة في الحمل المسمى اذا كانت من جنسه، ولابي حنيفةؒ ان الاكاف ليس من جنس السرج لانه للحمل والسرج للركوب وكذا ينبسط احدهما على ظهر الدابة ما لا ينبسط عليه الآخر، فيكون مخالفا كما اذا حمل الحديد وقد شرط له الحنطة.

ترجمہ:۔ اگر کسی شخص نے ایک گدھا زین سمیت کرائے پر لیا پھر اس زین کو نکال کر اس کی جگہ کوئی ایسی زین لگائی جیسے گدھوں پر لگائی جاتی ہے اور اس کے بعد وہ گدھا ہلاک ہو جائے تو اس تبدیلی کی وجہ سے اس پر ضمان لازم نہیں آئے گا کیونکہ دوسری زین بھی تو پہلی زین ہی کی طرح ہے۔ اس لئے یہ سمجھا جائے گا کہ اس تبدیلی کی اجازت مالک کی طرف سے حاصل ہے اس لئے کہ پہلی زین کے ساتھ مقید کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔ البتہ اگر کوئی دوسری زین پہلی زین سے زیادہ وزنی ہو تب اس زیادتی کا ضامن ہوگا۔ اور اگر دوسری زین ایسی ہو کہ ایسی گدھوں پر نہیں لگائی جاتی ہے تب وہ کرایہ دار اس گدھے کی پوری قیمت کا ضامن ہوگا کیونکہ مالک کی طرف سے اسے جس بات کی اجازت تھی اس میں ایسی زین شامل نہیں ہے۔ اس لئے اس تبدیلی کی وجہ سے مالک کی اجازت کی مخالفت لازم آئے گی۔ وان اوكفه الخ اور اگر کرایہ دار نے پہلی زین اتار لینے کے بعد ایسا پالان لگایا جیسا گدھوں پر نہیں لگایا جاتا تو اس کے ہلاک ہو جانے کی صورت میں وہ کرایہ دار اس کی قیمت کا ضامن ہوگا۔ اسی دلیل کی بناء پر جو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں وہ یہ ہے کہ اس زین کی تبدیلی کی مالک کی طرف سے اجازت نہ تھی اور اب پالان بدل دینے کی وجہ سے بدرجہ اولیٰ ضامن ہوگا کیونکہ پالان زین کے خلاف ایک دوسری جنس ہے۔

وان اوكفه الخ اور اگر اس نے پہلی زین اتار کر گدھے پر ایسا پالان لگایا جیسا کہ گدھوں پر لگایا جاتا ہے تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ گدھے کی پوری قیمت کا ضامن ہوگا۔ لیکن صاحبینؒ نے فرمایا کہ پالان جس مقدار میں زیادہ ہوا ہے اسی مقدار سے وہ ضامن ہوگا۔ (یعنی بعض فقہاء کے قول کے مطابق پالان کی چوڑائی جتنی زیادہ بڑھی ہے اسی چوڑائی کی زیادتی کے حساب سے ضامن ہوگا۔ اور کچھ دوسرے فقہاء کے قول کے مطابق پالان میں وزن جتنا زیادہ ہوا ہے اس اعتبار سے ضامن ہوگا۔ ع)۔ کیونکہ جب یہ پالان ایسا ہے جو گدھوں پر بھی لگایا جاتا ہے تو یہ پالان اور پہلی زین حکم میں دونوں برابر ہو گئے لہٰذا اس کے مالک کو اس تبدیلی پر بھی رضامندی ہوگی۔ البتہ اگر یہ پالان اس زین سے وزن میں زیادہ ہو تو جتنی زیادتی ہوگی اسی حساب سے ضامن ہوگا کیونکہ مالک اس زیادتی پر راضی نہیں ہوتا ہے۔ اس کی مثال ایسی ہوگی جیسے پہلے ایک مقرر وزن بیان کیا تھا لیکن بعد میں اسی جنس کا وزن پہلے سے زیادہ وزنی لاد دیا اب اگر وہ جانور ہلاک ہو جائے اور زیادتی کے اعتبار سے ضامن ہوگا کیونکہ یہ پالان اس زین کی جنس

کے خلاف ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ پالان کسی طرح بھی زین کی جنس کی چیز نہیں ہے کیونکہ پالان بوجھ لادنے کے لئے لگایا جاتا ہے لیکن زین آدمی کو سوار کرنے کے لئے ہوتا ہے۔ اس لئے جنس بدل جانے کی وجہ سے ضامن ہوگا۔ اسی طرح یہ وجہ بھی ہے کہ جانور کی پیٹھ پر پالان اتنا پھیلتا ہے کہ زین اتنی نہیں پھیلتی۔ لہٰذا یہ کرایہ دار زین بدل دینے کی وجہ سے مالک کی مخالفت کرنے والا ہو جائے گا جیسے کوئی گیہوں لادنے کی شرط کرنے کے بعد اس پر لوہا لاد دے۔ (ف اس طرح شرط کی مخالفت ہوگی۔ حالانکہ ایسی مخالفت نقصان دہ ہوتی ہے جس سے جانور کو تکلیف ہوتی ہے۔

توضیح:۔ اگر کسی نے ایک گدھا زین سمیت کرایہ پر لیا۔ بعد میں اس کی زین کی دوسری زین اس پر لگا کر سوار ہوا۔ یا زین کی جگہ پالان رکھ دیا جس کی وجہ سے جانور ہلاک ہو گیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل۔

وان استاجر حمّالا ليحمل له طعاما في طريق كذا فاخذ في طريق غيره يسلكه الناس فهلك المتاع فلا ضمان عليه وان بلغ فله الاجر، وهذا اذا لم يكن بين الطريقين تفاوت لان عند ذلك التقييد غير مفيد اما اذا كان تفاوت يضمن لصحة التقييد فانه تقييد مفيد الا ان الظاهر عدم التفاوت اذا كان طريقا يسلكه الناس فلم يفصل وان كان طريقا لا يسلكه الناس فهلك ضمن لانه صح التقييد فصار مخالفا وان بلغ فله الاجر لانه ارتفع الخلاف معنى وان بقي صورة وان حمله في البحر فيما يحمله الناس في البر ضمن لفحش التفاوت بين البر والبحر، وان بلغ فله الاجر لحصول المقصود وارتفاع الخلاف معنى.

ترجمہ:۔ اگر کسی نے ایک حمال یعنی بوجھ اٹھانے والے کو اس لئے مزدوری پر رکھا کہ وہ میرا یہ غلہ فلاں راستے سے فلاں مقام تک پہنچا دے لیکن یہ حمال اس متعین راستے کے سوا کسی دوسرے ایسے راستے پر لے گیا کہ اس راستے سے بھی لوگ آمد و رفت کرتے ہیں لیکن یہ غلہ ضائع ہو گیا تو راستہ کی تبدیلی کی وجہ سے اس پر ضمان لازم نہیں آئے گا۔ اور اگر مزدور نے سامان پہنچا دیا تو مزدور اپنی مزدوری کا مستحق ہو جائے گا۔ یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ بیان کئے ہوئے اور بدلے ہوئے دونوں راستوں کے درمیان آمد و رفت کے اعتبار سے کوئی فرق نہ ہو کیونکہ ایسی صورت میں راستہ کو متعین کر دینے سے کوئی فائدہ نہیں ہے البتہ اگر ایسی صورت ہو کہ ان دونوں راستوں میں فرق ہو مثلاً: جس راستے کی ہدایت کی گئی تھی وہ پُرامن ہو لیکن جس راستے سے وہ گیا وہ خطرناک ہو تو اس حالت میں مال ضائع ہو جانے سے وہ ضامن ہو جائے گا کیونکہ یہ سمجھا جائے گا کہ اس کا قید لگانا صحیح ہے۔ اس لئے کہ ایسی قید لگانے سے مستاجر کا فائدہ منظور ہے۔ البتہ اس صورت میں جب کہ راستہ سے لوگوں کی آمد جاری ہو تو ظاہر میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اسی لئے حکم میں مصنفؒ نے کوئی تفصیل بیان نہیں فرمائی ہے۔ (ف تفصیل اس طریقے سے کہ راستہ خوفناک ہو یا خوفناک نہ ہو بلکہ صرف یہ بات کہی کہ ایسا راستہ ہے جس میں لوگوں کی آمد و رفت باقی ہے)۔

وان كان طريقا الخ اور جس راستے سے وہ مزدور لے گیا ہے وہ ایسا راستہ ہو جو لوگوں کے آمد و رفت کا راستہ نہ ہو تب وہ ضامن ہو جائے گا۔ کیونکہ ایسی صورت میں راستہ کو متعین کرنا صحیح معلوم ہوگا۔ اس طرح یہ مزدور حکم کے مخالف ہو گیا۔ (ف یعنی مزدور نے اپنے مستاجر کے حکم کے خلاف کام کیا لہٰذا وہ ضامن ہوگا۔ اسی لئے اگر مال ضائع ہو گیا ہو تو اس پر تاوان لازم آئے گا)۔ **وان بلغ** الخ اور اگر مزدور نے مخصوص اور متعین مقام تک مال پہنچا دیا یعنی وہ مال ضائع ہونے سے بچ گیا تب وہ اپنی اجرت کا بھی مستحق ہو گیا۔ کیونکہ اب معنیٰ کوئی اختلاف باقی نہ رہا اگرچہ صورۃً اختلاف باقی ہے۔ (ف کیونکہ مقصد اصلی میں یہ تھا کہ یہ غلہ یا مال کرایہ دار جس جگہ تک پہنچانا چاہتا ہے وہاں تک پہنچ جائے اور یہ کام اس مزدور نے کر دیا یعنی مال پہنچا دیا۔ اگرچہ بظاہر اس نے اختلاف کیا کیونکہ اس کے بتائے ہوئے راستے سے نہیں لے کر گیا بلکہ دوسرے راستے سے لے کر گیا)۔ **وان حمله في البحر**

الخ اور اگر اس مال کو وہ سمندر یا دریا کے راستے سے لایا حالانکہ لوگ عموماً ایسی چیز کو خشکی ہی کے راستے سے لاتے ہیں تو اس کے ہلاک ہونے سے ضامن ہو جائے گا کیونکہ خشک اور تری کے دو راستوں میں بہت زیادہ فرق ہے۔ وان بلغ الخ اور اگر منزل تک پہنچا دیا تو اس صورت میں بھی وہ مزدور اپنی اجرت کا مستحق ہو جائے گا کیونکہ وہ اپنے مقصد تک پہنچ گیا اور اصل مقصد میں کوئی اختلاف باقی نہیں رہا۔ (ف اگرچہ اس صورت میں بھی ظاہراً اختلاف باقی رہ گیا ہے کیونکہ مسئلہ یہ فرض کیا گیا تھا کہ مالک نے اس مال کو خشکی کے راستے سے جانے کا حکم دیا تھا لیکن اس نے اس کے خلاف کرتے ہوئے پانی کے راستے سے پہنچایا)۔

توضیح:۔ اگر کسی نے ایک مزدور اس لئے مزدوری پر لیا کہ وہ اس کا غلہ مخصوص راستہ سے مخصوص شہر میں پہنچادے مگر وہ مزدور اس مال کو دوسرے راستہ سے لے گیا، پھر وہ مال ہلاک ہو گیا، یا وہاں تک محفوظ پہنچا دیا، یا بجائے خشکی کے راستہ کے پانی کے راستہ سے لے گیا، پھر یا تو مال ہلاک ہو گیا یا بسلامت پہنچادیا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل۔

ومن استاجر ارضا ليزرعها حنطة فزرعها رطبة ضمن ما نقصها لان الرطاب اضر بالارض من الحنطة لانتشار عروقها فيها وكثرة الحاجة الى سقيها فكان خلافا الى شر فيضمن ما نقصها، ولا اجر له لانه غاصب للارض على ما قررناه.

ترجمہ:۔ اور اگر کسی نے زمین کرائے پر لیتے وقت یہ کہہ دیا تھا کہ اس میں گیہوں کی کھیتی کرے گا لیکن اس زمین میں گیہوں کی کھیتی کے بجائے کچھ چھوٹے چھوٹے درخت لگادیئے تب اس زمین کو جو کچھ نقصان پہنچے گا وہ اس کا ضامن ہوگا۔ (ف رطبہ گندنا۔ اور شامیؒ نے نقل کیا ہے کہ رطبہ سے مراد کھیرا۔ ککڑی۔ بیگن وغیرہ ہیں یعنی اس قسم کی ترکاریوں اور کھانے کی چیزوں کو رطبہ کہتے ہیں۔ اب اگر معاملہ کے وقت گیہوں کی شرط کر کے کوئی ان چیزوں کو بودے تو زمین کے نقصان کا ضامن ہوگا یعنی جو اجرت طے پائی تھی وہ ادا کرے گا لیکن اسی طرح اس کی کاشت سے جس نقصان کا اندازہ کیا جائے گا وہ اتنا ادا کرے گا)۔

لان الرطاب الخ کیونکہ جو چیزیں رطبہ کہلاتی ہیں وہ گیہوں سے زیادہ زمین کو نقصان پہنچاتی ہیں کیونکہ ان چیزوں کی جڑیں کچھ دور تک پھیل جاتی ہیں اور ان کو زیادہ سینچنے (سیراب) کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ (ف اس لئے تری کی زیادتی کی وجہ سے زمین کی قوت کم ہو جاتی ہے اور ان کی جڑیں پھیل کر ہر طرف سے زمین کی قوت چوس لیتی ہیں پس جب اس نے گیہوں بونے کی شرط کی تھی۔ گیہوں کے ماسوا کوئی چیز بھی اس میں بونے سے اس کی مخالفت ہوگی۔ پھر یہ دیکھنا چاہیئے کہ بظاہر مخالفت ہونے کے باوجود اس سے زمین کو فائدہ ہے یا نقصان ہے کیونکہ دو حالتوں سے خالی نہیں۔ یا تو یہ چیز گیہوں کے مقابلے میں زمین کے لئے کم نقصان دہ ہوگی یا زیادہ نقصان دہ ہوگی۔ اب اگر ایسی چیز ہو جس سے گیہوں کے مقابلے میں مالک کی زمین کو کم نقصان ہو تو زمین کے مالک کو کوئی نقصان نہیں بلکہ فائدہ ہی ہے۔ اس لئے کاشتکار کسی چیز کا ضامن نہیں ہوگا۔ اور اگر ایسی چیز ہو جس سے گیہوں کے مقابلے میں زیادہ نقصان ہو۔ تو زمین کے مالک کی مخالفت کرنے سے وہ ضامن ہوگا۔ کیونکہ اس کی وجہ سے زمین کو زیادہ نقصان ہوا ہے)۔

فکان خلاف الخ لهٰذا اس مخالفت سے برائی اور نقصان پایا جا رہا ہے۔ (ف یعنی ایسی مخالفت سے زمین کے مالک کا بُرا اور نقصان ہوا ہے۔ لہٰذا اس نے جتنا کچھ بھی زمین کو نقصان پہنچایا اس کا وہ ضامن ہوگا اور زمین کے مالک کو کچھ کرایہ نہیں ملے گا۔ لانہ غاصب الخ کیونکہ یہ کرایہ دار اس صورت میں زمین کا غاصب ہو گیا جیسے کہ ہم پہلے واضح کر چکے ہیں (ف یعنی ایسی سبزیوں اور رطبہ کی کھیتی سے نقصان دہ مخالفت کرنے سے اجارہ کے معاملہ پر کوئی اثر نہیں پڑا بلکہ یہ صرف غاصب ہو گیا کیونکہ معاملہ کے وقت گیہوں لگانے کی بات تھی۔ اور غاصب پر اجرت نہیں بلکہ تاوان لازم آتا ہے۔

توضیح:۔ اگر کسی نے ایک زمین کرایہ پر لیتے ہوئے یہ کہدیا تھا کہ اس میں گیہوں کی کھیتی کروں گا، مگر عین وقت پر بجائے گیہوں کہ رطبہ (یعنی چھوٹے چارے یا پودے لگادیئے)، بعد میں زمین کو کچھ نقصان ہو گیا، مسائل کی پوری تفصیل، اقوال ائمہ کرام، دلائل، رطبہ کی تحقیق

ومن دفع الى خيّاط ثوبا ليخيطه قميصا بدرهم فخاطه قباء فان شاء ضمّنه قيمة الثوب وان شاء اخذ القباء واعطاه اجر مثله ولا يجاوز به درهما، قيل معناه القرطق الذى هو ذو طاق واحد لانه يستعمل استعمال القباء، وقيل هو مجرى على اطلاقه لانهما يتقاربان فى المنفعة وعن ابى حنيفة انه يضمّن من غير خيار ولان القباء خلاف جنس القميص ووجه الظاهر انه قميص من وجه لانه يشدّ وسطه وينتفع به انتفاع القميص، فجاء ت الموافقة والمخالفة فيميل الى اى الجهتين شاء الا انه يجب اجر المثل لقصور جهة الموافقة ولا يجاوز به الدرهم المسمى كما هو الحكم فى سائر الاجارات الفاسدة على ما نبينه فى بابه ان شاء اللّٰه تعالىٰ. ولو خاطه سراويل وقد امر بالقباء قيل يضمن من غير خيار، للتفاوت فى المنفعة، والاصح انه يخير للاتحاد فى اصل المنفعة وصار كما اذا امر بضرب طست من شبه فضرب منه كوزا فانه يخير كذا هذا.

ترجمہ:۔ اگر کسی نے درزی کو ایک کپڑا دیا تا کہ وہ ایک درہم کے عوض ایک قمیض سی کر دے لیکن اس نے اس کپڑے کی قمیض کے بجائے قباء سی دی۔ تو مالک کو اختیار ہو گا کہ اگر وہ چاہے تو درزی سے اپنے کپڑے کی قیمت وصول کر لے۔(ف لیکن اس قیمت کی وصولی کے بعد درزی قباء کا مالک ہو جائے گا)۔ اور اگر چاہے تو درزی سے قباء لے لے اور اس کی قباء کی سلائی جو بازار میں ہو سکتی ہو مگر ایک درہم سے زیادہ نہ ہو وہ اسے دے دے۔ بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ اس جگہ قباء سے مراد ایسا کرتہ ہے جو ایک تہہ کا ہوتا ہے کیونکہ یہی کرتہ قباء کی جگہ پر استعمال کیا جاتا ہے۔ اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ لفظ قباء مطلق ہی رہے گا کیونکہ قباء اور قمیض نفع کے لحاظ سے دونوں ہی قریبی قریب ہیں۔ اور امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ مالک کو تاوان لینے کے سوا اور کوئی دوسرا اختیار نہیں ہے کیونکہ قباء قمیض کی جنس کی مخالف جنس ہے۔(ف اور ایسی کھلی ہوئی مخالفت کی وجہ سے اسے غاصب کہا جائے گا لہٰذا مالک کو اس سے صرف تاوان ہی وصول کرنے کا اختیار ہو گا۔ معلوم ہونا چاہئے کہ عوام میں قباء دو تہہ کی ہوتی ہے اور کبھی ان دونوں کے درمیان کسی اور چیز کا بھراؤ بھی ہوتا ہے اور ظاہر میں وہ قمیض کے مخالف ہے۔ اسی لئے نوادر کی اس روایت میں قباء کو قمیض کے مخالف جنس قرار دیا ہے۔ اور کتاب میں جو ظاہر الروایۃ ذکر کی ہے اس میں خلاف جنس ہونا نہیں بتایا ہے ورنہ تاوان کے سوا سے کوئی دوسرا اختیار نہ ہوتا اسی لئے بعض مشائخ نے یہاں پر قباء سے کرتہ مراد لیا ہے کیونکہ اگر کرتہ کے سامنے کے حصے کو پورا چاک کر دیا جائے تو وہ پورا قباء ہو جاتا ہے۔ اور بعض فقہا نے کہا ہے کہ قمیض اور قباء نفع کے لحاظ سے دونوں ہی ایک جنس کے ہیں کیونکہ قباء اور قمیض دونوں ہی میں آستینیں اور کلی اور دامن ہوتا ہے۔ بہر حال ظاہر الروایۃ میں قمیض سے قباء مراد لینا بالکل خلاف جنس نہیں ہے)۔

ووجہ ظاہر الخ اور ظاہر الروایہ کی وجہ یہ ہے کہ قباء ایک اعتبار سے قمیض کے مخالف بھی ہے لیکن دوسری وجہ سے وہ بھی قمیض ہی ہے کیونکہ اس کے درمیانی حصے کو باندھ کر اس سے قمیض کی طرح نفع اٹھاتے ہیں۔ اس لئے قباء بنا دینے سے درزی سے مالک کی مرضی کی مدافعت اور مخالفت دونوں پائی گئی ہیں۔ اسی لئے کپڑے کے مالک کو یہ اختیار ہو گا کہ اس کی دونوں صورتوں میں سے جس صورت کو چاہے قبول کر لے۔ یعنی مخالفت سمجھے تو اس کی قیمت کا تاوان لے لے اور اگر اپنے حکم کے موافق سمجھے تو اس سے قباء لے کر اس کو اجرت دے دے۔ لیکن وہ اجر مثل کا مستحق ہو گا کیونکہ موافقت کے لحاظ سے اس کے حکم میں کوتاہی پائی

گئی یعنی اس کی پوری موافقت نہیں پائی گئی۔ اور یہ اجر مثل ایک درہم سے زیادہ نہ ہو جیسا کہ بیان کیا گیا ہے۔ اور جیسا کہ دوسرے فاسد اجاروں میں حکم بھی ہے۔ اسی لئے ہم انشاء اللہ اجارہ فاسدہ کے باب میں عنقریب بیان کریں گے۔ (ف اس کا حاصل یہ ہے کہ جو اجرت پہلے سے طے ہو چکی ہے اور وہ قباء کے اجر مثل سے کم ہو تو مقررہ اجرت سے بڑھا کر دیا جائے گا اور اگر مقررہ اجرت اور اجر مثل دونوں برابر ہوں یا اجر مثل مقررہ اجرت سے زیادہ ہو تو ان دونوں صورتوں میں زیادہ اجرت نہیں ملے گی بلکہ اتنی ہی اجرت ملے گی جو طے ہو چکی تھی کیونکہ وہ خود اس مقدار پر پہلے راضی ہو چکا تھا)۔

ولو خاطه الخ اور اگر درزی نے اس کپڑے کا پاجامہ سی دیا حالانکہ مالک نے اسے قباء سینے کے لئے کہا تھا تو کہا گیا ہے کہ مالک اس درزی سے تاوان لے سکتا ہے اور کپڑا لے کر مزدوری دینے کا اسے اختیار نہیں ہوگا کیونکہ قباء اور پاجامہ کے استعمال اور نفع میں بہت فرق ہے۔ والاصح الخ اور اصح میں حکم یہ ہے کہ مالک کو ان دونوں باتوں کا خیال ہوگا یعنی اگر چاہے تو درزی سے اپنے کپڑے کا تاوان لے لے یا اس سے کپڑا لے کر اس کی سلائی کا اس کو اجر مثل دے دے۔ کیونکہ اصلی نفع کے لحاظ سے دونوں چیزیں متحد ہیں یعنی دونوں ہی چیزیں لباس ہیں اور دونوں ہی سے ایک طرح سے ستر پوشی ہوتی ہے۔ اس کی مثال ایسی ہو جائے گی جیسا کہ کسی نے کاریگر کو اپنا تانبہ دے کر اسے طشت بنانے کا حکم دیا تھا لیکن اس کاریگر نے اس تانبے کو کوزہ (پیالہ) بنا دیا تو اس صورت میں مالک کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ تاوان لے لے یا یہ کہ پیالہ لے کر اس کو اس کا اجر مثل دے دے۔ اسی طرح اس مسئلہ میں بھی مالک کو اختیار ہوگا۔ (ف اور اگر اجرت کچھ طے پا چکی ہو تو اس کو اس کے اجر مثل اس کے مقررہ سے زیادہ نہیں دیا جائے گا۔

توضیح:۔ اگر کسی نے درزی کو ایک کپڑا دیا تاکہ ایک درہم کے عوض اس کے لئے ایک قمیص تیار کر کے دے، لیکن اس نے بجائے قمیص کے قباء یا پاجامہ تیار کر کے دیا، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل۔

القرطق:۔ یہ (ایک عجمی) کرتہ کا معرب ہے۔ جسے ترکی قمیص کی جگہ پر پہنتے ہیں۔

باب الاجارة الفاسدة

قال الاجارة تفسدها الشروط كما تفسد البيع لانه بمنزلته الا ترى انه عقد يقال ويفسخ والواجب في الاجارة الفاسدة اجرة المثل لا يجاوز به المسمى، وقال زفر والشافعي: يجب بالغا ما بلغ اعتبارا ببيع الاعيان، ولنا ان المنافع لا تتقوم بنفسها بل بالعقد لحاجة الناس، فيكتفى بالضرورة في الصحيح منها الا ان الفاسد تبع له فيعتبر ما يجعل بدلا في الصحيح عادة لكنهما اذا اتفقا على مقدار في الفاسد فقد اسقطا الزيادة واذا نقص اجر المثل لم يجب زيادة المسمى لفساد التسمية بخلاف البيع لان العين متقوم في نفسه وهو الموجب الاصلي فان صحت التسمية انتقل عنه والا فلا.

ترجمہ:۔ باب۔ اجارہ فاسدہ کا بیان

قال الاجارة الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اجارہ ایسا معاملہ ہے کہ جس کو مفسد شرطیں فاسد کر دیتی ہیں۔ جیسے کہ بیع کو فاسد کرتی ہیں۔ کیونکہ اجارہ بھی بیع کے حکم میں ہے کیا تم یہ نہیں دیکھتے ہو کہ اجارہ کا بھی اقالہ اور فسخ کیا جاتا ہے۔ والواجب في الاجارة الخ اجارہ فاسدہ میں اجر مثل ہی واجب ہوتا ہے جو بیان کی ہوئی مقدار سے زیادہ نہیں دیا جاتا ہے۔ امام شافعیؒ و زفرؒ نے فرمایا ہے کہ اجر مثل کے لئے کوئی حد نہیں ہے کیونکہ جتنا بھی اجر مثل ہو سکے وہ سب واجب ہو جاتا ہے۔ کسی بھی چیز کے بیع پر قیاس کرتے ہوئے۔ (ف یعنی جیسے کسی عین شے کے فروخت میں جو بھی اس کا دام ہو سکے وہ سب واجب ہوتا ہے مثلاً: اگر کسی

نے مکان فروخت کیا تو اس کی پوری قیمت واجب ہوگی، اگرچہ وہ بیع فاسد ہی ہو۔اسی طرح اگر مکان کے منافع فروخت کئے جائیں یعنی کوئی مکان کرایہ پر دیا جائے تو اس کا پورا کرایہ واجب ہوگا اگرچہ وہ اجارہ فاسد ہی ہو)۔

ولنا ان منافع الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ منافع کا قیمتی ہونا خود منافع کے ذات میں نہیں ہے بلکہ عقد اجارہ کے ذریعے لوگوں کی ضرورت کی وجہ سے ہوتا ہے اس لئے عقد صحیح ہونے میں تو ضرورت پر اکتفاء کیا جائے گا لیکن عقد فاسد ہونے میں ایسا نہیں ہوتا ہے اور فاسد بھی صحیح کے تابع ہوتا ہے۔اس لئے جو چیز صحیح اجارہ میں عموماً کسی چیز کے بدل مانی جاتی ہے۔وہی اجارہ فاسدہ میں بھی معتبر ہوگی۔البتہ اگر فریقین فاسد اجارہ میں کسی بات پر متفق ہو جائیں تو کہا جائے گا کہ انہوں نے اس مقدار سے زیادہ اجر کو ختم کر دیا ہے۔اس لئے جو اجرت بیان کی جاچکی ہے اور وہ زائد ہو تو وہ واجب نہ ہوگی کیونکہ غلط بات طے ہوئی ہے۔ بخلاف بیع کے کہ وہ شے خود ہی اپنی ذات سے قیمتی ہوتی ہے اور جو چیز اصل میں واجب ہو وہ بھی قیمت ہے اب اگر دونوں کی متفقہ بات صحیح ہو تو اس صورت میں تب بازار و قیمت سے متعین کی ہوئی قیمت کی طرف منتقل ہوگا ورنہ نہیں۔

(ف خلاصہ یہ ہوا کہ بیع اور اجارہ کے درمیان فرق ہے۔لہذا بیع پر اجارہ کو قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے۔فرق کی وجہ یہ ہے کہ بیع اصل مال مبیع ہوتا ہے اور اصل مال خود اپنے طور پر قیمتی ہوتا ہے لہذا اصل بیع کا تقاضا یہ ہے کہ یہی قیمت واجب ہو اور اگر دونوں نے بازار و قیمت کے علاوہ کسی اور مقدار پر اتفاق کر لیا تو وہ عقد صحیح ہونے کی صورت میں عوض قیمت سے منتقل ہو کر ثمن واجب ہو جائے گا اور اگر عقد صحیح نہ ہو یعنی بیع فاسد ہو تو وہی اصل قیمت واجب رہے گی۔اس کی وجہ یہ ہے کہ اصل مال خود اپنی ذات سے قیمتی ہے اور اجارہ کے معاملہ میں فرق یہ ہے کہ اجارۃ میں اصل شئے فروخت نہیں ہوتی بلکہ اس کے منافع فروخت ہوتے ہیں۔جب کہ منافع کسی چیز کے ذات کے لحاظ سے قیمتی ہوتے ہیں بلکہ لوگوں کی ضرورت کے اعتبار سے شریعت نے منافع کو قیمتی مان لیا ہے لہذا اگر دونوں نے صحیح بات طے کی ہو تو جو کچھ طے ہو چکی ہو تو وہی چیز واجب ہوگی۔اور اگر طے شدہ بات صحیح نہ ہو تو جو کچھ انہوں نے طے کر لیا ہو اس کا اعتبار نہیں ہے۔بلکہ جو قیمت ہوگی وہی لازم ہوگی۔لیکن جس مقدار پر دونوں متفق ہو چکے ہوں۔اس پر رضامندی پہلے سے موجود ہے کہ اگر یہ عقد صحیح ہوتا تو اتنا ہی ملتا جس پر دونوں کی رضامندی پہلے سے ہے۔اور چونکہ اجارہ فاسدہ کو صحیح اجارہ پر قیاس کیا جاتا ہے اس لئے اس صورت میں بھی ان کی طے شدہ مقدار سے زیادہ انھیں نہیں ملے گا۔ اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ اگر اجر مثل کم ہو تو وہ کم ہی ملے گا۔ورنہ طے شدہ سے زیادہ نہیں ملے گا۔

توضیح :۔ باب اجارہ فاسدہ کا بیان۔اس کی تعریف، اقوال ائمہ، دلائل

ومن استاجر دارا كل شهر بدرهم فالعقد صحيح في شهر واحد فاسد في بقية الشهور الا ان يسمى جملة الشهور معلومة، لان الاصل ان كلمة كل اذا دخلت فيما لا نهاية له تتصرف الى الواحد لتعذر العمل بالعموم وكان الشهر الواحد معلوما فصح العقد فيه واذا تم كان لكل واحد منهما ان ينقض الاجارة لانتهاء العقد الصحيح فلو سمى جملة شهور معلومة جاز لان المدة صارت معلومة قال فان سكن ساعة من الشهر الثانى صح العقد فيه وليس للمواجر ان يُخرجه الى ان ينقضي وكذلك كل شهر سكن فى اوله، لانه تم العقد بتراضيهما بالسكنى فى الشهر الثانى الا ان الذى ذكره فى الكتاب هو القياس وقد مال اليه بعض المشائخ وظاهر الرواية ان يبقى الخيار لكل واحد منهما فى الليلة الاولى من الشهر الثانى ويومها لان فى اعتبار الاول بعض الحرج.

ترجمہ :۔ اگر کسی شخص نے ایک مکان ہر مہینے ایک درہم کے حساب سے کرایہ پر لیا تو یہ اجارہ صرف ایک مہینے کیلئے صحیح ہوگا اور باقی مہینوں کے لئے فاسد ہوگا۔لیکن اگر باقی مہینے کو بھی معلوم طریقے سے بیان کردے تو جائز ہوگا۔ **لان الاصل الخ** کیونکہ

لفظ (ہر) جس کی جگہ پر عربی میں لفظ (کل) آتا ہے۔ یہ جب کسی ایسی چیز پر داخل ہو جس کی انتہا معلوم نہ ہو تو اس کو صرف ایک کے لئے متعین کیا جاتا ہے کیونکہ سب پر عمل کرنا ممکن نہیں ہے اس جگہ ایک مہینہ تو معلوم ہے اس لئے اس وقت کے لئے وہ معاملہ صحیح ہوگا۔ اس مہینے کے پورا ہو جانے کے بعد دونوں میں سے ہر ایک کو اختیار ہوگا کہ اجارہ کے معاملہ کو ختم کردے۔ کیونکہ صحیح معاملہ (اجارہ) ختم ہو گیا۔ اس کے بعد پھر اگر وہ بقیہ مہینہ کو اس طرح بیان کردے کہ بقیہ مہینے معلوم ہو جائیں تب وہ اجارہ جائز ہو جائے گا۔ کیونکہ اس طرح کل مدت معلوم ہو جائے گی۔

قال فان سکن الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر پہلے مسئلے میں ایک مہینہ گزرنے کے بعد دوسرے مہینے سے بھی ایک گھڑی اس مکان میں رہا تو دوسرے مہینے کے متعلق بھی اجارہ صحیح ہو گیا اور اجارہ دینے والے یعنی مالک مکان کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ اس مہینے کے ختم ہونے سے پہلے کرایہ دار کو اس مکان سے نکال دے۔ اسی طریقے سے آئندہ ہر اس مہینے میں جس کے شروع میں کرایہ دار نے سکونت کرلی یعنی تھوڑی دیر رہ گیا اس کا بھی یہی حکم ہے۔ کیونکہ دوسرے مہینے میں بھی تھوڑی دیر رہ جانے پر دونوں کی آپس کی رضامندی سے وہ عقد پورا ہو گیا۔ لیکن اس متن میں جو لفظ ایک گھڑی کا ذکر کیا گیا ہے وہی قیاس ہے اور بعض مشائخ کا اسی طرف رجحان ہے لیکن ظاہر الروایۃ یہ ہے کہ دوسرے مہینے کی پہلی رات اور پہلے دن میں دونوں میں سے ہر ایک کو اجارہ فسخ کردینے کا اختیار ہوگا کیونکہ ایک گھڑی کا اعتبار کرنے سے کچھ صراحۃً حرج پایا جاتا ہے۔

توضیح:۔ اگر ایک شخص نے ایک مکان ہر مہینہ ایک درہم کے حساب سے کرایہ پر لیا، اگر اسی صورت میں ایک ماہ اس مکان میں رہ کر دوسرے مہینہ میں بھی کچھ دیر رہ گیا۔ مسائل مذکورہ کی تفصیل، کسی معاملہ میں لفظ ہر یا کل ذکر کرنے کا قانون اور قاعدہ، کچھ گھڑی کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل

وان استاجر داراً سنة بعشرة دراهم جاز وان لم يبين قسط كل شهر من الاجرة لان المدة معلومة بدون التقسيم فصار كاجارة شهر واحد فانه جائز وان لم يبين قسط كل يوم ثم يعتبر ابتداء المدة مما سمى وان لم يسم شيئا فهو من الوقت الذى استاجره لان الاوقات كلها فى حق الاجارة على السواء، فاشبه اليمين بخلاف الصوم لان الليالى ليست بمحل له، ثم ان كان العقد حين يُهل الهلال فشهور السنة كلها بالاهلة، لانها هى الاصل، وان كان فى اثناء الشهر فالكل بالايام عند ابى حنيفة وهو رواية عن ابى يوسف، وعند محمد وهو رواية عن ابى يوسف الاول بالايام والباقى بالاهلة لان الايام يصار اليها ضرورة وهى فى الاول منها، وله انه متى تم الاول بالايام ابتداء الثانى بالايام ضرورة فهكذا الى آخر السنة، ونظيره العدة، وقد مر فى الطلاق.

ترجمہ:۔ اور اگر کسی نے دس درہم کے عوض ایک مکان ایک سال کے لئے کرایہ پر لیا تو بھی جائز ہے۔ اگرچہ اس میں ہر مہینے کا کرایہ یا ہر مہینے کی قسط بیان نہ کی ہو۔ کیونکہ تقسیم کے بغیر بھی کل مدت معلوم ہو رہی ہے تو یہ ایسا ہو گیا جیسے ہر دن کی اجرت بیان کئے بغیر ایک مہینے کے لئے اجرت پر لینا جائز ہے۔ ثم یعتبر الخ پھر اس مدت کی ابتدا اسی سے شمار ہوگی جس کی دونوں نے تصریح کردی ہو۔ اگر انہوں نے کوئی وقت بیان نہ کیا ہو تو اس مدت کی ابتدا اسی وقت سے شمار ہوگی۔ جب سے اجارہ کا معاملہ کیا ہے کیونکہ کرایہ کے حق میں سارے اوقات برابر ہیں لہذا یہ حکم قسم کے مشابہ ہو گیا۔ بخلاف روزہ کے کیونکہ روزہ میں راتیں داخل نہیں ہوتی ہیں۔ (ف یعنی مثلاً اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں فلاں شخص سے بات نہیں کروں گا تو مہینے کا شمار اسی وقت سے شروع ہو جائے گا جس وقت اس نے قسم کھائی ہے۔ کیونکہ قسم کے معاملہ میں سارے مہینے برابر ہیں۔ لہذا جس وقت اس نے قسم کھائی ہے اسی وقت سے مہینہ کا حساب شروع ہو جائے گا۔ اس کے برخلاف اگر اس نے نذر مانی کہ مجھ پر ایک مہینے کے روزے

واجب ہوں گے تو فوراً اسی وقت سے مہینہ کا شروع ہونا ضروری نہیں ہے۔ کیونکہ روزہ کے معاملہ میں سارے اوقات برابر نہیں ہوتے ہیں۔ اسی لئے رات میں روزہ نہیں رکھا جاتا ہے)۔

ثم ان کان الخ پھر اگر یہ اجارہ کا معاملہ اس وقت ہوا ہو جب کہ چاند نکلا ہو یعنی چاندرات کو معاملہ طے پایا ہو تو سال کے آئندہ تمام مہینوں کا حساب چاند ہی سے ہوگا۔ کیونکہ یہی اصل ہے۔ **وان کان الخ** یعنی اگر معاملہ مہینے کے درمیانے دنوں میں طے پایا ہو یعنی چاندرات سے نہیں بلکہ مہینہ کے درمیان کسی تاریخ سے ہوا ہو تو آئندہ تمام مہینوں کا حساب دنوں ہی کے حساب سے ہوگا۔ اور یہ حکم امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ اور امام ابویوسفؒ سے بھی یہی روایت ہے۔ لیکن امام محمدؒ کے نزدیک جو کہ امام ابویوسفؒ کی دوسری روایت ہے کہ پہلا مہینہ تو دنوں سے شمار کیا جائے گا لیکن باقی مہینے چاند سے ہی شمار ہوں گے کیونکہ دنوں سے حساب کرنا ضرورۃً اور مجبوراً ہوتا ہے جو کہ صرف پہلے مہینے میں ختم ہو جاتی ہے۔

ولہ انہ الخ اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب پہلا مہینہ دنوں کے حساب سے پورا ہو تو دوسرا مہینہ بھی لامحالہ دنوں سے ہی شروع ہوگا اور اسی طرح آخر سال تک چلتا رہے گا۔ (ف اور صاحبینؒ کے نزدیک پہلے مہینے کی کمی تیرہویں مہینے سے پوری جائے گی اور درمیانے مہینے چاند سے شمار کئے جائیں گے۔ **و نظیرۃ العدۃ الخ** اس مسئلہ کی نظیر عدت کا مسئلہ ہے جو کتاب الطلاق میں گزر چکا ہے (یعنی کتاب الطلاق کی ابتداء میں مذکور ہے کہ اگر طلاق چاندرات کو واقع ہوئی ہو تو مہینوں کی عدت کا شمار چاند سے ہوگا۔ اور اگر مہینہ کے درمیان کسی تاریخ میں طلاق واقع ہوئی تو مکمل جدائی ہونے کے بارے میں دنوں سے عدت کا شمار ہوگا۔ پھر عدت پوری ہونے کے بارے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہی حکم ہے لیکن صاحبینؒ کے نزدیک پہلے مہینہ کی کمی کو آخر سے پورا کیا جائے گا۔ اور درمیانی مہینوں کو چاند سے شمار کیا جائے گا۔

توضیح:۔ اگر کسی نے دس درہم کے عوض ایک سال کے لئے ایک مکان کرایہ پر لیا یعنی ہر مہینہ کا حساب نہیں بتایا، پھر مہینہ کا شمار کس وقت سے اور کس دن یا تاریخ سے ہوگا، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل

قال ویجوز اخذ اجرۃ الحمام والحجام فاما الحمام فلتعارف الناس ولم یعتبر الجھالۃ لاجماع المسلمین، قال علیہ السلام ما رآہ المسلمون حسنا فھو عند اللہ حسن، واما الحجام فلما روی انہ علیہ السلام احتجم واعطی الحجام الاجرۃ، ولانہ استیجار علی عمل معلوم باجر معلوم فیقع جائزا۔

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ حمام کی اجرت لینا اور پچھنا لگانے کی اجرت لینا جائز ہے۔ حمام کی اجرت تو لوگوں کے عام تعارف کی وجہ سے جائز ہے اور اس کے جاہل ہونے کا اعتبار نہیں ہے۔ کیونکہ اس پر مسلمانوں کا اجماع ہو گیا ہے۔ اور رسول اللہؐ نے فرمایا ہے کہ جس کام کو مسلمانوں نے اچھا سمجھا وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھا ہوگا اور پچھنے لگانا تو اس دلیل سے جائز ہے کہ رسول اللہؐ سے مروی ہے کہ آپؐ نے خود پچھنا لگوایا اور حجام کو اس کی اجرت دی اور اس دلیل سے بھی کہ پچھنا لگانا ایک جانا پہچانا کام ہے اور اس کی اجرت بھی جانی پہچانی اور اجارہ ہے۔ لہٰذا یہ کام جائز ہوگا۔ (ف معلوم ہونا چاہئے کہ حمام کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے۔ اس کی برائی میں چند حدیثیں موجود ہیں۔ اسی وجہ سے بعض علماء نے حمام کی اجرت حرام قرار دی ہے۔ اور امام احمدؒ سے بھی روایت ہے کہ حمام کی اجرت جائز نہیں ہے اور بعضوں نے مردانہ حمام اور زنانہ حمام کے درمیان فرق کیا ہے۔ لیکن عام علماء کے نزدیک صحیح بات یہ ہے کہ دونوں قسم کے حمام بنانے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ کیونکہ عورتوں کو بھی حیض و نفاس وغیرہ سے نہانے کی ضرورت پڑتی ہے۔ اور اس کے حرام ہونے کی وجہ یہ ہے کہ سب کے سامنے ننگی ہو کر نہانا۔ اور اگر پردہ کر لیا یا کپڑا باندھ لیا تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اسی طرح سے کرایہ میں بھی دکان و مکان کی طرح کوئی حرج نہیں ہے۔

بعض علماء نے کہا ہے کہ ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ حمام وغیرہ میں جتنا پانی خرچ کیا جاتا ہے اس کی مقدار مجہول ہے۔ اب اگر حمام بنانا جائز ہو تو اس میں مجہول ہونے کی وجہ سے اس کا اجارہ بھی جائز نہ ہوگا۔ مصنفؒ نے اس کا جواب دیا ہے کہ قیاس یہی چاہتا ہے لیکن چونکہ عام لوگوں کا اس سے تعارف اور اس پر عمل در آمد ہے اور اس پر کسی انکار اور چوں وچرا کے بغیر عمل جاری ہے لہٰذا قیاسی دلیل معتبر نہ ہوگی کیونکہ عوام کا تعامل اور عملدر آمد قیاس پر مقدم ہوتا ہے کیونکہ تعامل مسلمانوں پر اجماع ہو جاتا ہے۔ پھر مصنفؒ نے اس دعوئی کی دلیل میں فرمایا ہے کہ فرمان رسولؐ ہے کہ مسلمانوں نے جس چیز کو بہتر جانا وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک بھی بہتر ہے۔ لیکن یہاں پر دو طرح سے بحث ہے۔ اسلئے تحقیق کرنی چاہئے۔ اول حدیث دوم معنی حدیث (یعنی یہ حدیث ہے کہ نہیں۔ پھر اگر حدیث ہے تو اس کا مفہوم کیا ہے)۔ پھر پہلی بات کی تحقیق یہ ہے کہ زیلعیؒ اور کچھ دوسروں نے فرمایا ہے کہ ہمیں یہ حدیث نہیں ملی ہے بلکہ یہ تو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا کلام ہے۔

ابن عبد الہادیؒ نے فرمایا ہے کہ یہ حدیث حضرت انسؓ سے مرفوعاً روایت کی گئی ہے لیکن اس کی اسناد نہیں ہے۔ اس بناء پر یہ حدیث موقوف ثابت ہوئی۔ الفاظ یہ ہیں **قال احمد، حدثنا ابوبکر بن عیاش، حدثنا عاصم، عن زر، عن عبداللہ قال ان اللہ نظر الخ۔** یعنی عبداللہ بن مسعودؓ نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے محمدؐ کے قلب پر نظر کے بعد بندوں کے دلوں کی طرف نظر فرمائی تو رسول اللہؐ کے اصحاب کے دلوں کو بہتر پایا۔ اس لئے ان لوگوں کو اپنے پیغمبر کا وزیر بنایا۔ کیونکہ یہ لوگ ان کے دین پر جہاد کرتے ہیں۔ پس جس چیز کو مسلمانوں نے بہتر جانا، وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک بھی بہتر ہے۔ اور جس چیز کو ان لوگوں نے برا جانا وہ اللہ کے نزدیک بھی بری ہے۔ (احمد)۔ اور صحابہ کرامؓ نے متفق ہو کر حضرت ابو بکرؓ کو خلیفہ بنانا بہتر جانا (الحاکم او وانہوں نے اس حدیث کو صحیح کہا ہے)۔ پھر اس حدیث کو امام ابو بکر البزارؒ نے مسند میں اور بیہقی نے مدخل میں اور ابو نعیمؒ نے حلیہ میں اور ابوداؤد الطیالسی نے مسند میں اور طبرانیؒ نے معجم میں روایت کیا ہے۔ اور اس کی اسناد حسن کے درجہ سے کم تر نہیں ہے۔ مع۔

پھر چونکہ یہ اثر ایسے معاملات میں ہے جس میں قیاس اور اجتہاد کو کوئی دخل نہیں ہے۔ کیونکہ یہ امر وحی کے بغیر معلوم نہیں ہو سکتا ہے۔ لہٰذا حکم میں یہ مرفوع کے ہے۔ اب اس میں معنی کے لحاظ سے دوسری بحث اس طرح ہے کہ حضور کا یہ فرمانا **مارآہ المسلمون** ہے۔ اور دوسری روایت میں ہے، **مارآہ المومنون** اس میں **المسلمون** یا **المومنون** سے عموماً تو جنس مراد ہے یا استغراق ہے یا معہود ہے۔ اور فن اصول فقہ میں یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ معہود بقیہ چیزوں پر مقدم ہوتا ہے۔ لہٰذا اس روایت نے خاص صحابہ کرامؓ مراد ہوئے اور حدیث کی عبارت کا سیاق بھی یہی ہے۔ اور دارمی وغیرہ کی کچھ روایتوں میں حضرت ابن مسعودؓ سے صراحۃً یہ روایت منقول ہے اور اسی طرح مسلمان یا مومن ہونے پر باطنی دلیل اللہ عزوجل کا قول ہے اور یہ بات رسول اللہؐ سے منصوص ہے۔ اس طرح حدیث سے استدلال فقط صحابہ کرامؓ کا اجماع ہونے پر تمام ہے اور دلیل میں یہ پیش کرنا تمام مسلمانوں کا اتفاق اور اجماع کر لینا حجت ہے پورا نہیں ہو سکتا ہے۔ اس کے علاوہ یہ کہنا کہ سبھوں کا اس پر اجماع ہے، ثابت نہیں ہے۔ کیونکہ کچھ اکابر سے اختلاف موجود ہے۔ اور یہ بات مخفی نہیں ہے کہ صحابہ کرامؓ کے درمیان اجماع کر لینا ممکن تھا۔ کیونکہ وہ تعداد میں کم اور معدود تھے۔

اور اب علم ہونا ممکن نہیں ہے۔ اس طرح مذکورہ ظاہر حدیث میں صرف صحابہ کرامؓ کا اجماع مراد ہے۔ جن کے متعلق قرآن مجید میں **اولئک هم المومنون حقا** اور **اولئک هم الصادقون** اور **اولئک هم المفلحون** آیا ہے۔ اور صراحۃً بہت سی آیتوں میں یہ بات پائی گئی ہے کہ وہ مومنین تھے۔ اس طرح مومنوں کا اجماع ہونا پایا گیا ہے۔ برخلاف ان کے بعد کے زمانہ کے کہ وہ اگرچہ مومنین ہوں۔ پھر بھی یہ کوئی قطعی دلیل نہیں ہے۔ کیونکہ ایمان کا تعلق تو دل سے ہے۔ جس کا علم سوائے اللہ تعالیٰ کے کسی اور کو نہیں ہے۔ البتہ آدمی اپنے اعتقاد کے مطابق یقین کرتا ہے کہ وہ مسلمان ہے۔ مگر وہ ہرگز یہ بات نہیں کہہ سکتا ہے کہ میرے دل میں جو ایمان ہے اسی کو اللہ تعالیٰ نے پسند فرمایا ہے۔ اسی بناء پر بسا اوقات اولاد و مال وغیرہ کی مصیبت پڑنے سے اس

کے دل کی بات ظاہر ہوتی ہے اور وہ جزع فزع کرنے لگتا ہے۔ یہ بحث اصول فقہ میں بہت ہی وضاحت کے ساتھ بیان کی گئی ہے۔
اب رہی حجام یعنی پچھنے لگانے والے کی بات۔ تو اس کی اجرت کے بارے میں بعض احادیث کے اندر کراہت موجود ہے۔ جیسا کہ رسول اللہ کا یہ فرمان کسب الحجام خبیث۔ مسلم نے اس کی روایت کی ہے اور محیصہؓ کی حدیث میں ان کے حجام غلام کی کمائی کے بارے میں ہے کہ انہوں نے اپنے جانور کو کھلانے کی اجازت دی ہے۔ اور ایک روایت میں یہ ہے کہ آپؐ نے آخر میں یہ حکم دیا کہ اپنے پانی کھینچنے والے اونٹ کو اور اپنے غلاموں کو کھلادے۔ اس کی روایت ابوداؤد و ترمذی و ابن ماجہ واحمد نے کی ہے۔ اور اس کی اسناد حسن ہے۔ جیسا کہ ترمذیؒ نے فرمایا ہے۔ اور تمام علماء نے فرمایا ہے کہ یہ اجرت کمینہ پن کی ہے اور مکروہ ہے ورنہ حرام نہیں ہے یا منسوخ ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث سے جس میں ہے کہ رسول اللہؐ نے پچھنے لگوائے اور لگوانے والے کو اس کی اجرت دی۔ اب اگر یہ اجرت حرام ہوتی تو آپؐ نہ دیتے۔ اس کی روایت بخاری و مسلم نے کی ہے اور اسی قسم کا مضمون حضرت انسؓ کی حدیث میں ہے جس کی روایت مسلم نے کی ہے۔ اسی لئے تمام علماء کے نزدیک پچھنے لگوانے کی اجرت جائز ہے۔ سوائے اس کے کہ منہ سے دوسرے کے خون کو چوس کر تھوکنا مکروہ ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب)۔

توضیح:۔ حمام میں نہانے کی اور حجام سے پچھنے لگوانے کی اجرت کا حکم، ثبوت، اقوال ائمہ کرام، دلائل بالتفصیل

قال ولایجوز اخذ اجرة عَسب التیس وهو ان یواجر فَحلا لینزو علی اناث لقوله علیه السلام ان من السُحت عسب التیس والمراد اخذ الاجرة علیه.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ عسب التیس یعنی نر کو مادہ پر چڑھانے کی اجرت لینا جائز نہیں ہے۔ یعنی نسل بڑھانے کی غرض سے ایک نر جانور کو کرایہ پر لے کر اس کی مادہ پر چڑھانا یعنی جفتی کرانا حرام ہے۔ کیونکہ رسول اللہؐ نے فرمایا ہے کہ سحت یعنی خبیث اور حرام کام میں سے نر سے جفتی کرانا بھی ہے۔ اس کام کا مطلب یہ ہے کہ نر کی جفتی کی اجرت خبیث اور حرام ہے۔ (ف اس پر امام ابو حنیفہؒ۔ امام مالکؒ و شافعیؒ واحمدؒ یعنی چاروں ائمہ کا اتفاق ہے۔ ترجمہ الفاظ حدیث حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مرفوعاً یہ ہے کہ رسول اللہؐ نے عسب الفحل سے منع فرمایا ہے۔ اس کی روایت بخاری وابوداؤد و ترمذی و نسائی نے کی ہے۔ اور اس باب میں بہت سی روایتیں ہیں جن میں یہ بات ہے کہ کاہن کا نذرانہ خبیث ہے۔ یعنی رمال وغیرہ جن سے لوگ آئندہ کا حال پوچھتے ہیں اور ان کو اجرت دیتے ہیں۔ سب خبیث ہے اور پچھنے لگانے والے کی اجرت خبیث ہے۔ اسی طرح رنڈی کی اجرت خبیث ہے۔ کتے کی اجرت خبیث ہے اور نر سے جفتی کی اجرت خبیث ہے۔ لہٰذا اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ عسب التیس یعنی جفتی کی اجرت حرام ہے۔ لیکن امام مالکؒ کے نزدیک یہ حرمت اس صورت میں ہے کہ معاملہ طے کر کے اجرت دی گئی ہو اور اگر اجارہ یعنی اجرت طے کئے بغیر از خود دے دیا۔ پھر جس شخص کے گلے میں مادہ جانور بکریاں گائیں، بھینس موجود ہیں۔
ان سے جفتی کے بعد گابھن ہو جانے کے بعد (یعنی پیٹ میں بچہ رہ جانے کے بعد) نر کو واپس کر دیا اور اس کے ساتھ ہی تحفے کے طور پر کوئی چیز اس کے مالک کو دے دی تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے جس کی دلیل انسؓ کی حدیث ہے کہ بنو کلاب میں سے ایک شخص نے رسول اللہؐ سے عسب الفحل کے متعلق پوچھا تو آپؐ نے منع فرمایا۔ پھر اس شخص نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ہم لوگ نر کو چھوڑ دیتے ہیں۔ جس کی وجہ سے ہمیں کچھ تحفے کے طور پر دیا جاتا ہے تو آپؐ نے اس تحفے کی اجازت دے دی۔ اس کی روایت ترمذی و نسائی نے کی ہے۔ پھر ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن غریب ہے۔ ہم اس روایت کو ابراہیم بن حمید کے سوا نہیں جانتے ہیں۔ صاحب تنقیح نے کہا ہے کہ ابراہیم بن حمید کو نسائی اور ابن معین اور ابو حاتم نے ثقہ کہا ہے۔ اور بخاری و مسلم نے ان سے روایت قبول کی ہے۔ ابن حجر نے کہا ہے کہ ان کے سارے راوی ثقہ ہیں۔ بعض نے اعتراض اس طرح سے کیا کہ ممانعت کی

حدیث قوی ہے اور ممانعت کی حدیث مقدم ہوتی ہے۔اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں کوئی تعارض نہیں ہے۔کیونکہ اجارہ کے طور پر برائے اختلاف اجرت حرام ہے۔لیکن فقیہ کے لئے احتیاطاً یہ بات جائز ہے کہ وہ تحفہ لینے سے بھی منع کرے کیونکہ اس طرح حرام کام میں پڑ جانے کا خوف ہے)۔

توضیح:۔عسب التیس کا مطلب، حکم، اقوال ائمہ کرام، دلیل

قال ولاالاستیجار علی الاذان والحج وکذا الامامة وتعلیم القرآن والفقه، والاصل ان کل طاعة یختص بها المسلم لا یجوز الاستیجار علیه عندنا، وعند الشافعي یصح في کل ما لا یتعین علی الاجیر لانه استیجار علی عمل معلوم غیر متعین علیه فیجوز، ولنا قوله علیه السلام: اقرء وا القرآن ولا تاکلوا به، وفي آخر ما عهد رسول الله علیه السلام الی عثمان بن ابی العاص وان اتُّخذت مؤذنا فلا تأخذ علی الاذان اجرا، ولان القربة متی حصلت وقعت عن العامل، ولهٰذا تُعتبر اهلیته فلا یجوز له اخذ الاجر من غیره کما في الصوم والصلاة، ولان التعلیم مما لا یقدر المعلم علیه الا بمعنی من قبل المتعلم، فیکون ملتزما ما لا یقدر علی تسلیمه فلا یصح، وبعض مشائخنا استحسنوا الاستیجار علی تعلیم القرآن الیوم لانه ظهر التواني في الامور الدینیة ففي الامتناع یضیع حفظ القرآن وعلیه الفتوی.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اسی طرح اذان یا حج پر اجرت لینا جائز نہیں ہے۔اسی طرح نماز کی امامت اور قرآن کی تعلیم اور وفقہ کی تعلیم پر بھی اجارہ جائز نہیں ہے۔والاصل الخ اس باب میں ایک قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ ہر ایسی عبادت جو مسلمانوں کے لئے مخصوص ہو اس پر اجرت لینا جائز نہیں ہے۔(ف کیونکہ اذان یا امامت یا تعلیم نیکی کے ایسے کام ہیں جن کا بدلہ یا ثواب اللہ کے نزدیک ملتا ہے۔اس لئے اس پر اجرت لینا جائز نہیں ہوا۔ جیسا کہ نماز اور روزے پر اجرت لینا بالاتفاق جائز نہیں ہے۔اس طرح حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ جو کام مذہب اسلام کے ساتھ مخصوص ہو۔اس پر اجارہ لینا جائز نہیں ہے)۔ وعندالشافعیؒ الخ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ہر ایسے کام میں اجرت لینا جائز ہے جو اس اجیر پر لازم نہ ہو کیونکہ اجرت لینا ایسے خاص عمل پر جس کا کرنا اس اجیر پر لازم نہیں ہو وہ جائز ہے۔(ف یہی قول امام مالکؒ واحمدؒ کا بھی ہے۔اور بعضوں نے کہا ہے کہ جمہور علماء کے نزدیک ہے لیکن امام احمدؒ کی مشہور روایت اور ان کے مذہب والوں میں یہ بات ہے کہ جائز نہیں ہے۔ جیسا کہ ہمارا قول ہے۔اور امام شافعیؒ اپنے دعویٰ میں حدیث سے ہی استدلال کرتے ہیں اس کی تحقیق انشاء اللہ جلد آئے گی۔ پھر امام شافعیؒ کے قول کے مطابق اگر کوئی کام کسی شخص پر متعین ہو مثلاً: کسی جگہ پر کوئی شخص نماز کی امامت کے لئے متعین ہو۔اس طرح سے کہ وہاں اس کے علاوہ دوسرا کوئی شخص بھی امامت کے لائق نہ ہو تو اجرت لینا جائز نہیں ہے۔اسی طرح اگر فتویٰ دینے اور قرآن وفقہ کی تعلیم کے لئے کوئی شخص متعین ہو تو بھی بالاتفاق اجرت لینا جائز نہیں ہے۔ک۔ع)۔

ولنا قولهٗ الخ اور ہماری دلیل رسولﷺ کا یہ فرمان ہے کہ قرآن پڑھاؤ اور اس کا بدلہ نہ لو۔اس کا عوض مت کھاؤ۔(ف اس کی روایت امام احمدؒ وابن راہویہ وابن ابی شیبہ من حدیث عبدالرحمٰن بن شبل ورواہ ابو یعلی والطبرانی وعبدالرزاق۔اس کی اسناد صحیح ہے۔اور ابن عدی نے کامل میں اور بخاری نے ادب مفرد میں اس کو حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث سے روایت کیا ہے لیکن اس کی اسناد میں ضعف ہے۔اور شیخ ابو بکر البزار نے اس کو عبدالرحمٰن ابن عوف کی حدیث سے روایت کیا ہے۔پھر یہ بھی کہا ہے کہ یہ خطا ہے اس میں صحیح عبدالرحمان ابن شبل ہے اور یہاں دوسری احادیث بھی ہیں۔چنانچہ حضرت عبادہؓ بن الصامت کی حدیث میں ہے کہ میں نے صفہ والوں میں سے کچھ لوگوں کو قرآن پڑھایا اور ان میں سے ایک شخص نے ہدیتاً مجھے ایک کمان دی تو میں نے کہا کہ یہ تو کوئی مال نہیں ہے لہٰذا میں اسے لے لوں اور اس سے تو میں جہاد میں تیر اندازی کروں گا۔پھر میں نے رسول اللہﷺ سے اس

کے متعلق دریافت کیا تو آپؐ نے فرمایا کہ اگر تم یہ چاہتے ہو کہ اللہ تعالیٰ تم کو آگ کا طوق پہنائے۔ تو اسے لے لو۔ اس کی روایت ابوداؤد وابن ماجہ اور حاکم نے کی ہے)۔ وفی آخر ما عهد الخ یعنی رسول اللہؐ نے حضرت عثمان بن ابی العاصؓ سے جو عہد لیا تھا اس کے آخر میں یہ جملہ بھی ہے کہ تم ایسے مؤذن کو مقرر کرو جو اپنی اذان پر اجرت نہ لے۔ اس کی روایت ابوداؤد وترمذی ونسائی اور ابن ماجہؒ کی ہے اور اس کی اسناد صحیح ہے اور اس دلیل سے بھی کہ جب کوئی نیکی کا کام کسی سے ہوگا تو وہ کام اسی کرنے والے کی طرف سے کار ثواب ہوگا۔ اسی لئے ان کاموں کے لینے میں اس بات کا اعتبار کرنا ہوتا ہے کہ اس شخص کو اس کام کے کرنے کی صلاحیت اور لیاقت بھی ہو یعنی مثلاً: وہ شخص اذان یا امامت کرنے کے لائق بھی ہو۔ اس لئے اس کو دوسرے سے اجرت لینا جائز نہ ہوگا جیسا کہ نماز اور روزہ میں ہے۔

ولان التعلیم الخ: اور اس دلیل سے بھی کہ تعلیم ایسی چیز ہے جو معلم کی قدرت اور اختیار میں نہیں ہے اور تعلیم اسی وقت ہوتی ہے جب کہ شاگرد کی طرف سے بھی ایک لیاقت یا ایک بات پائی جائے یعنی وہ ذہین ہو اور وہ تعلیم کے قابل ہو تو تعلیم کرنے والے نے معاملہ کرتے وقت خود پر ایک ایسی بات لازم کی ہے جسے پورا کرنا اس کے اپنے اختیار میں نہیں ہے۔ اسی لئے اس کی اجرت لینا صحیح نہیں ہے۔ لیکن اس زمانے میں بعض مشائخ نے قرآن پڑھانے پر اجرت لینے کو استحساناً جائز بتایا ہے کیونکہ دینی کاموں میں سستی اور بے پرواہی ظاہر ہو چکی ہے۔ اس لئے اگر اجرت لینے کو منع کیا جائے تو قرآن کا حفظ کرنا اور اسے محفوظ رکھنا ختم ہو جائے گا اور اسی پر فتویٰ ہے۔ (ف تتمۃ الفتاویٰ میں امام سرخیؒ سے قول نقل کیا گیا ہے کہ بلخ کے مشائخ نے مدینہ والوں کے قول کو پسند کیا ہے کہ قرآن کی تعلیم پر اجرت جائز ہے اس لئے ہم بھی اسی قول پر فتویٰ دیتے ہیں۔ انتہیٰ

اور روضہ وذخیرہ میں ہے کہ امام خیراخیزی نے کہا ہے کہ ہمارے زمانہ میں امام ومؤذن اور معلم کو اجرت لینا جائز ہے۔ ع۔ اسی طرح فقہ کی تعلیم پر بھی اجرت لینے کا فتویٰ دیا جائے گا۔ ک۔ اس لئے اگر اس کام کے لئے کوئی مدت مقرر کر لی ہو تو لڑکے کے باپ پر جبر کیا جائے گا وہ متعینہ اجرت معلم کو ادا کرے۔ اور اگر وہ مدت معلوم نہ ہو تو اجر مثل دینے پر مجبور کیا جائے گا۔ اسی طرح جو باتیں عام رواج میں ہوں مثلاً: عیدی وغیرہ ان کے دینے کے لئے بھی مجبور کیا جائے گا۔ ع۔ اگر کسی نے اپنے غلام یا اپنے لڑکے کو کسی استاد یا کاریگر کے حوالہ کیا کہ وہ اس کو کتابت یا شعر گوئی یا ادب یا سلائی وغیرہ کوئی ہنر سکھائے تو ان سب کا ایک ہی حکم ہے۔ یعنی اگر مدت بیان کر دی ہو اس طرح سے اجارہ کیا کہ وہ ایک مہینہ تک یہ ہنر سکھائے تو یہ اجارہ جائز ہوگا اور مدت پوری ہو جانے کے بعد وہ شخص اس اجرت کا مستحق ہو جائے گا۔ جب کہ استاد نے خود کو اس کام کے لئے متعین کر لیا ہو خواہ وہ لڑکا یا غلام کچھ سیکھ سکے یا نہ سیکھ سکے۔ اور اگر کوئی مدت بیان نہ کی ہو تو وہ اجارہ فاسد ہوگا۔ لہٰذا اگر وہ لڑکا سیکھ سکا تو اس کا استاد اجر مثل کا مستحق ہوگا ورنہ نہیں۔ ح۔ ع۔ اور اگر یہ شرط کی ہو کہ کوئی اس بچہ کو اس کام یا اس علم وہنر میں ماہر بنا دے گا تو ایسا اجارہ فاسد ہے۔ کیونکہ ماہر بنا دینا اس کے اختیار میں نہیں ہے۔ ع۔

خلاصہ یہ ہوا کہ ایسے اجارہ میں یہ بات لازم ہے کہ ایک متعین مدت تک سکھلانے اور تعلیم دینے پر معاملہ طے کرے خواہ وہ سیکھے یا نہ سیکھے۔ اور سکھا دینا یا ماہر بنا دینے پر معاملہ نہ کرے۔ کیونکہ ماہر بنا دینا یا سکھلا دینا اس کے اختیار سے باہر ہے۔ اور اگر عوض میں ماہواری متعین رقم پر معاملہ طے کیا تو اجارات کے اصل مسئلے کی بنیاد پر یہ معاملہ صرف ایک مہینے کے لئے درست ہوگا لیکن جب دوسرے مہینے کا ایک دن گزر جائے تب دوسرے مہینے کا اجارہ ہو جائے گا اور اسی طرح سے آئندہ ہر مہینہ یہی حال ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ اور عام دستور کے مطابق استاد یا کرایہ پر لینے والے کی طرف سے فسخ کرنے کا روزانہ اختیار ہوا کرتا ہے اور اسی پر عمل بھی ہے۔ البتہ اگر کوئی خاص شرط لگا دی گئی ہو تب اس شرط کے مطابق عمل ہوگا۔ م۔

معلوم ہونا چاہئے کہ اہل مدینہ کے قول جو امام شافعیؒ کا مذہب مختار ہے کہ اعمال خیر پر جب کہ وہ متعین نہ ہو، اجارہ جائز ہے۔ اسی لئے مصنفؒ نے صرف قیاسی دلیل بیان کی ہے۔ حالانکہ اس مسئلے کے دلائل نصوص میں موجود ہیں اور مصنفؒ نے جن

احادیث سے استدلال کیا ہے۔ ان میں کئی تاویلیں ہیں۔ چنانچہ حضرت عبدالرحمان ابن شبلؓ کی حدیث کی تاویل یہ ہے کہ جیسے یہودیوں نے کتاب الٰہی عزوجل کے عوض تھوڑا سا عوض لیا تھا اور اس طرح عوام کو کتاب الٰہی کے احکام سے پریشان اور بداعتقاد کر دیا تھا' اس سے منع فرمایا ہے کہ قرآن مجید پڑھاؤ اور جتنے بھی حرام و حلال کے جتنے احکام ہیں ان کو حکم قرآنی کے مطابق ہی سناؤ۔ اور یہودیوں کی طرح صرف سنانے کا عوض نہ کھاؤ۔ اس فرمان سے یہ لازم نہیں آتا کہ تعلیم کی اجرت جائز ہی نہ ہو۔ اسی طرح حضرت عثمان بن العاصؓ کی حدیث کی تاویل یہ ہے کہ جو مؤذن اپنی اذان کی اجرت نہ لے' وہ اولیٰ ہے۔ ان کا استدلال اس حدیث سے ہے کہ رسول اللہؐ نے صرف قرآن کے اس علم کے بدلے جو ایک صحابی کے پاس تھا' ان کا نکاح ایک عورت سے کر دیا تھا۔ جس کی روایت بخاری و مسلم نے کی ہے۔ یعنی ان صحابی کو جو کچھ قرآن یاد تھا' اسی کے ساتھ نکاح کر دیا۔ نیز ایک اور حدیث میں ہے کہ جس چیز کی تم نے اجرت لی اس اجرت میں زیادہ مستحق اللہ کی کتاب ہے۔ اس کی روایت ترمذی نے کی ہے اور کہا ہے کہ یہ حسن صحیح ہے۔ اور اس دلیل سے بھی جو حضرت ابو سعید خدریؓ سے مروی حدیث ہے کہ رسول اللہؐ نے ہمیں ایک جہاد میں بھیجا' راستے میں ہم ایک ایسی قوم کے پاس سے گزرے جس کے سردار کی پیشانی پر ایک بچھو نے کاٹ لیا تھا' ان کے آدمیوں نے سردار کی ہر طرح کی دوا کی لیکن اسے کچھ فائدہ نہ ہوا۔

بالآخر سردار نے اپنے آدمیوں سے کہا کہ تم لوگ ان لوگوں کے پاس جاؤ جو تمہارے پاس ٹھہرے ہیں شاید ان کے پاس کوئی منتر یا جھاڑ پھونک ہو اس لئے وہ لوگ ہمارے پاس آئے اور کہا کہ ہمارے سردار کو بچھو نے کاٹ لیا ہے۔ اور ہم نے ہر طرح اس کی دوا کی لیکن کوئی فائدہ نہیں ہوا۔ تو کہا تمہارے پاس کوئی علاج ہے؟ تو ہم میں سے کسی نے کہا کہ ہاں! ہمارے پاس علاج ہے۔ لیکن واللہ میں اس کا کوئی جھاڑ پھونک نہیں کروں گا جب تک کہ تم میرے لئے اس جھاڑ پھونک کا کوئی عوض مقرر نہ کرو۔ کیونکہ ہم تمہارے پاس مہمان کی حیثیت سے آئے لیکن تم نے ہماری مہمانداری نہیں کی۔ بالآخر کئی بکریوں پر صلح ہوئی حالانکہ ہم لوگ یہ نہیں جانتے تھے کہ اس شخص کے پاس اس کا کوئی علاج ہے یا کوئی جھاڑ پھونک ہے۔ تب وہ شخص گیا اور اس نے الحمد للہ رب العالمین یعنی سورۃ فاتحہ پڑھ کر پھونکنا شروع کیا۔ یہاں تک کہ وہ اچھا ہو کر کھڑا ہو گیا۔ پھر انہوں نے وعدے کے مطابق ہمارا بدلہ دیا۔ تب ہم نے آپس میں یہ کہا کہ اس کو تقسیم کر لو۔ مگر جس نے اس پر دم کیا تھا کہا کہ جب تک کہ ہم رسول اللہؐ کی خدمت میں حاضر ہو کر آپؐ سے یہ سارا معاملہ بیان نہ کر دیں اس وقت تک تقسیم نہ کرو۔ پھر جب ہم نے آپؐ سے عرض کیا تو آپؐ نے فرمایا کہ تم نے جو کچھ عوض میں پایا ہے۔ اسے بانٹ لو اور اس میں میرا بھی ایک حصہ لگاؤ۔ جیسا کہ صحیح میں ہے۔ قرطبیؒ نے مسلم کی شرح میں کہا ہے کہ جھاڑ پھونک جائز ہونے کی وجہ سے ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ قرآن کی تعلیم کی اجرت بھی جائز ہو کیونکہ حدیث میں تو صرف رقیہ یعنی جھاڑ پھونک کا لفظ ہے اور شائد کہ ان لوگوں نے کفار کا مال لیا ہو یا شاید کہ اپنی مہمانداری کا حق وصول کیا ہو۔

توضیح:۔ اذان۔ حج۔ نماز کی امامت۔ تعلیم قرآن مجید و فقہ اور رقیہ پر اجرت لینے کا حکم، کسی علم یا فن میں ماہر بنا دینے کی شرط کا حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل

قال ولایجوز الاستیجار علی الغناء والنوح وکذا سائر الملاهی لانه استیجار علی المعصیة والمعصیة لا تستحق بالعقد. قال ولا یجوز اجارة المشاء عند ابی حنیفة الا من الشریك وقالا اجارة المشاع جائزة، وصورته ان یوجر نصیبا من داره او نصیبه من دار مشترکة من غیر الشریك لهما، ان للمشاع منفعة ولهذا یجب اجر المثل، والتسلیم ممکن بالتخلیة او بالتهائی فصار کما اذا آجر من شریکه او من رجلین وصار کالبیع، ولابی حنیفة انه آجر ما لا یقدر علی تسلیمه فلا یجوز وهذا لان تسلیم المشاء وحده لا یتصور،

والتخلية اعتبرت تسليما لوقوعه تمكينا وهو الفعل الذى يحصل به التمكن ولا تمكن في المشاع بخلاف البيع لحصول التمكن فيه، واما التهائي فانما يستحق حكما للعقد بواسطة الملك وحكم العقد يعقبه والقدرة على التسليم شرط العقد، وشرط الشيء يسبقه ولا يعتبر المتراخي سابقا، واما اذا آجر من شريكه فالكل يحدث على ملكه فلا شيوع والاختلاف في النسبة لا يضره، على انه لا يصح في رواية الحسن عنه، وبخلاف الشيوع الطارى لان القدرة على التسليم ليس بشرط للبقاء، وبخلاف ما اذا آجر من رجلين لان التسليم يقع جملة ثم الشيوع بتفرق الملك فيما بينهما طار.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ گانے اور نوحہ (مردے پر رونے) کے لئے اجرت لینا جائز نہیں ہے۔ اسی طرح دوسری لہو ولعب وغیرہ چیزوں مثلاً: طبلہ۔ طنبور اور باجا وغیرہ بنانے کے لئے بھی کرایہ پر لینا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ یہ ایسا اجارہ ہے جو گناہ کے کام کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ جب کہ گناہ کے کام ایسے نہیں ہوتے جن کو اجارہ وغیرہ کے کام سے باضابطہ حق دیا جائے۔ (لہٰذا اس کا اجارہ باطل ہوگا اور اس کی کچھ بھی اجرت لازم نہ ہوگی۔ امام شافعیؒ و مالکؒ کا یہی قول ہے۔ اسی طرح گانا یا مرثیہ یا نوحہ لکھنے کے لئے بھی اجرت لینا جائز نہیں ہے۔ بعضوں نے کہا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز ہے۔ اور شیخ الاسلام اسبیجابیؒ نے شرح کافی میں لکھا ہے کہ کسی لہو ولعب اور شعر خوانی کا اجارہ جائز نہیں ہے۔ اور بالاتفاق اس کی کوئی اجرت واجب نہ ہوگی۔ ع۔م۔)۔

قال ولا يجوز الخ اور قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ غیر تقسیم شدہ چیز کا اجارہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ البتہ اس چیز کے اپنے شریک کو دینا جائز ہے۔ (ف امام زفرؒ اور احمدؒ کا یہی قول ہے کہ مشترک مال کا اجارہ جائز ہے خواہ تقسیم کے لائق ہو جیسے زمین یا تقسیم کے لائق نہ ہو جیسے غلام۔ ع)۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ ناقابل تقسیم کا اجارہ جائز ہے۔ (ف) یہی قول امام مالکؒ و شافعیؒ کا بھی ہے۔ ع)۔ اس کی صورت یہ ہے کہ ایک مکان میں سے ایک حصہ ایسا جو اب تک تقسیم نہ ہوا ہو۔ اس کو اجارہ پر دیا جائے۔ یا مشترک مکان میں سے کوئی اپنا حصہ کسی کو اجارہ پر دے یعنی اپنے شریک کے سوا کسی دوسرے کو اجارہ دیا ہو تو جائز نہ ہوگا۔ (ف کیونکہ شریک کو اجارہ دینا بالاتفاق جائز ہے لیکن شریک کے سوا کسی دوسرے کو دینا صاحبینؒ وغیرہ کے نزدیک جائز ہے۔

ولهما ان للمشاع الخ: صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ ایسی چیز جو مشترک ہو اور تقسیم نہ کی گئی ہو اس میں بھی نفع حاصل کرنے کا سامان ہے۔ اسی لئے اس کا اجر مثل واجب ہوتا ہے۔ لیکن وہ مال جو تقسیم نہ کیا گیا ہو۔ اس کو دوسرے شخص کے حوالے کرنے کی یہ صورت ممکن ہے کہ مالک اس سے اپنا سارا سامان نکال لے۔ پھر دوسرے شریک کو ذمہ دار بنادے۔ یا یہ کہ اسی موجودہ حالت میں باری باری مقرر کردے۔ تو اس کی مثال ایسی ہو جائے گی جیسے کسی نے اپنے شریک کو یا دو شخصوں کو اجارہ پر دیا۔ یہ بیع کے مانند ہوگا۔ **ولابی حنیفةؒ الخ** اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اجارہ دینے والے نے ایک ایسی چیز اجارہ پر دی۔ جس کو وہ حوالہ نہیں کر سکتا ہے۔ لہٰذا اس کا اجارہ جائز نہیں ہوگا۔ ہم نے یہ بات اس لئے کہی ہے کہ غیر تقسیم شدہ کو علیحدہ کر کے حوالہ کرنا ممکن نہیں ہے اور مال کو سامان سے خالی کر دینے کا اعتبار اسی وجہ سے ہوتا ہے کہ اس صورت میں قابو پانا ممکن ہو جاتا ہے یعنی خالی کر کے قابو دینے کی صورت میں اجارہ کی چیز کو کرایہ دار پورے طور پر اپنے استعمال میں لا سکتا ہے لیکن جو چیز غیر مقسوم ہے اس کو خالی کر کے دینے اور نفع حاصل کرنے سے رکاوٹ کو دور کرنے سے بھی وہ پورا نفع حاصل کرنے کے قابل نہیں ہوتا ہے۔ بخلاف بیع کے کہ اس میں قابو کرنا ممکن ہو جاتا ہے۔ حالانکہ عقد منعقد ہوتے ہی اس کا حکم ثابت ہو جاتا ہے۔ جب کہ حوالہ کر دینے کی قدرت کا ہونا بھی معاملہ کرنے کی ایک شرط ہے۔ جب کہ شرط ہمیشہ اس سے پہلے ہوتی ہے۔ جس کی شرط لگائی گئی ہو۔ (یعنی جس چیز کے لئے کسی بات کی شرط کی گئی ہو اس شرط کے ہونے سے پہلے ہی اس چیز کا موجود ہونا ضروری ہوتا ہے)۔

لہذا اس میں باری مقرر کرنے سے کوئی فائدہ نہ ہوگا۔ کیونکہ باری مقرر کرنا تو بعد میں ہوتا ہے۔ اور جو چیز بعد میں حاصل ہوتی ہے اس کو پہلے ہونے کا حکم نہیں ہو سکتا ہے۔ اور یہ بات کہ اپنے شریک کو اجارہ دینا جائز ہے۔ اس وجہ سے کہ کل معاملہ اس کی ملکیت میں آنے کے بعد ہی ہوگا اسی لئے اس وقت مشترک نہیں کہا جا سکے گا یعنی اپنے شریک کو اجارہ دینا اس لئے جائز ہے کہ اس مال مشترک کے کچھ منافع کی ملکیت تو اسے پہلے سے ہی مالک ہونے کی حیثیت سے ہے اور کچھ منافع کرایہ دار ہونے کی حیثیت سے اسے حاصل ہو جائیں گے اور نسبت کے مختلف ہونے سے کوئی نقصان نہیں ہوتا ہے۔ (ف کیونکہ اصل میں نفع حاصل کرنے کے لئے قبضہ کا ہو جانا ضروری ہے اور یہ بات شریک کو حاصل ہوتی ہے۔ **علی انہ لا یصح الخ**۔ اس کے علاوہ اگرچہ بعض روایت میں امام اعظمؒ کے نزدیک یہ کرایہ جائز ہے مگر امام اعظمؒ سے وہ روایت جو حسنؒ نے امام اعظمؒ سے کی ہے۔ اس میں اسے بھی ناجائز کہا گیا ہے۔

وبخلاف الشیوع الخ بخلاف ایسے مال مشترک کے جائز ہونے کے جس میں شرکت بعد میں پائی گئی ہو۔ (ف جس کی صورت یہ ہو سکتی ہے کہ مثلاً: ایک شخص نے اپنا مکان دو آدمیوں کو ان کی رہائش کے لئے کرایہ پر دیا بعد میں ان میں سے ایک شخص مر گیا تو ظاہر الروایۃ میں یہ زندہ شخص اس مشترک مکان کا کرایہ دار باقی رہ جائے گا۔ ع۔) کیونکہ اجارہ کو اب باقی رکھنے کے لئے پھر سے حوالہ کی قدرت کا ہونا شرط نہیں ہے۔ **وبخلاف ما اذا الخ** اور برخلاف اس صورت کے جو صاحبینؒ نے بیان فرمائی ہے کہ ایک شخص نے اپنا ایک مکان دو آدمیوں کو کرایہ پر دیا کہ یہ جائز ہے کہ اس میں ایک ساتھ ہی پورا مکان ان کے حوالہ کرنا پایا گیا ہے۔ یعنی اس وقت اشتراک نہیں پایا گیا۔ لیکن بعد میں اجارہ کی ملکیت حاصل ہو جانے کے بعد اب حال میں شرکت پائی گئی ہے۔ (ف کہ ایسی شرکت تو بعد میں لاحق ہو گئی ہے۔ جو ابتداء نہ تھی۔ اور ایسی بعد میں لاحق ہو جانے والی شرکت بالاتفاق جائز ہوتی ہے۔ اس پورے مسئلہ کا خلاصہ یہ ہوا کہ (۱) جس وقت اجارہ کا معاملہ طے پا گیا اور ایک شخص نے اپنا کل مکان دوسرے کو دیدیا تو یہ بالاتفاق جائز ہوا۔ (۲) اور اگر یہی مکان ایک بار ہی دو شخصوں کو کرایہ میں دیا تو یہ بھی جائز ہوا۔ (۳) اگر ایک شخص کو ایک مکان کا نصف اسے تقسیم کئے بغیر اجارہ پر دیا اور باقی نصف دوسرے شخص کو کرایہ پر دیا تو غیر تقسیم شدہ یعنی مشترک مکان ہونے کی وجہ سے یہ کرایہ جائز نہ ہوا۔ بخلاف صاحبینؒ کے قول کے (۴) اگر ایک شخص کو پورا مکان یا دو شخصوں کو ایک ساتھ اجارہ پر دیا اور بعد میں آدھے مکان کا اجارہ فسخ کر دیا یا دو شخصوں میں سے ایک مر گیا تو آدھے کا اجارہ باقی رہ جائے گا۔

توضیح:۔ گانے اور نوحہ کرنے یا لکھنے یا لہو و لعب وغیرہ کے ساز و سامان کو کرایہ پر لینا۔ غیر تقسیم شدہ مال، جائداد کو کرایہ پر دینا۔ وہ تقسیم کے لائق ہو یا نہ ہو۔ مسائل کی تفصیل، حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل

قال ویجوز استیجار الظئر باجرۃ معلومۃ، لقولہ تعالی ﴿فان ارضعن لکم فاٰتوھن اجورھن﴾ ولان التعامل بہ کان جاریا علی عھد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم وقبلہ واقرّھم علیہ، ثم قیل ان العقد یقع علی المنافع وھی خدمتھا للصبی والقیام بہ واللبن یُستحق علی طریق التبع بمنزلۃ الصبغ فی الثوب، وقیل ان العقد یقع علی اللبن والخدمۃ تابعۃ ولھٰذا لو ارضعتہ بلبن شاۃ لا یستحق الاجر، والاول اقرب الی الفقہ، لان عقد الاجارۃ لا ینعقد علی اتلاف الاعیان مقصودا، کما اذا استاجر بقرۃ لیشرب لبنھا وسنبین العذر عن الارضاع بلبن الشاۃ ان شاء اللہ تعالی، واذا ثبت ما ذکرنا یصح اذا کانت الاجرۃ معلومۃ اعتبارا بالاستیجار علی الخدمۃ۔

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ دودھ پلانے والی عورت کو متعینہ اجرت کے ساتھ اجارہ پر لینا جائز ہے۔ اللہ عزوجل کے اس فرمان کی وجہ سے "ترجمہ" (اگر ان عورتوں نے یعنی تمہاری مطلقہ بیویوں نے تمہاری اولاد کو دودھ پلایا تو تم ان کو ان کی

اجرت دے دو)۔اس سے معلوم ہوا کہ اجارہ جائز ہے۔اور اس دلیل سے بھی کہ اس کا عمل در آمد رسول اللہؐ کے مبارک زمانہ میں اور اس سے پہلے بھی برابر چلا آرہا ہے اور رسول اللہؐ نے ان کو ایسا کرنے دیا۔(ف اس سے معلوم ہوا کہ دودھ پلائی کی اجرت شرعاً جائز ہے۔ورنہ آپؐ منع فرمادیتے۔البتہ اگر عورت سے نکاح کا تعلق باقی ہو تو اس حالت میں بیوی کو ایسی اولاد کو دودھ پلانے کے لئے جو اسی کے پیٹ سے پیدا ہوا ہو۔اجرت پر لینا جائز نہیں ہے۔کیونکہ اس حالت میں دیانۃً اس پر دودھ پلانا واجب ہے۔ ثم قیل الخ پھر صاحب ایضاح وغیرہ نے کہا ہے کہ دودھ پلائی کے اجارہ میں معاملہ دراصل دودھ پر واقع نہیں ہوتا ہے۔بلکہ اس دودھ پلائی دائی کے منافع پر ہوتا ہے۔یعنی بچے کی خدمت کرنا اور بچہ کی ضرورتوں کا خیال رکھنا اور اس کو دودھ پلانے کا حق تو وہ ضمناً مستحق ہوتا ہے جیسے کپڑے میں رنگ ہوتا۔

وقیل الخ اور شمس الائمہ سرخسی وغیرہ رحمہم اللہ نے کہا ہے کہ اجارہ کا معاملہ حقیقت میں دودھ پلانے ہی پر ہوتا ہے۔پھر بچے کی خدمت کرنا وغیرہ وہ ضمناً ہے۔اسی لئے کوئی دودھ پلائی دائی بچہ کو اپنا دودھ نہ پلائے بلکہ بکری کا دودھ پلا کر پالے تو وہ اس اجرت کی مستحق نہیں ہوگی۔ والاول اقرب الخ یعنی پہلا قول اصول فقہ کے قول کے قریب تر ہے۔(ف۔یعنی فقہ کے اعتبار سے ہی بات صحیح معلوم ہوتی ہے کہ اجارہ اصل میں خدمت پر ہوتا ہے اور دودھ پلانا اس کے تابع ہے۔اسی لئے کافی میں لکھا ہے کہ یہی قول صحیح ہے)۔لان عقد الاجارۃ الخ کیونکہ اجارہ کا معاملہ کسی خاص مال کے خرچ کرنے پر واقع نہیں ہوتا ہے۔یعنی دودھ ایک معلوم اور متعین چیز ہے اس کے پلانے پر اجارہ واقع نہیں ہوتا ہے۔جیسے مکان کو بیچ دینے پر اجارہ نہیں ہوتا ہے بلکہ اس سے نفع حاصل ہونے پر اجارہ ہوتا ہے۔لہٰذا دودھ پلانے پر اجارہ نہیں ہوگا اور اس کی مثال ایسی ہو جائے گی جیسے کوئی شخص ایک گائے اس لئے اجارہ پر لے کر اس سے دودھ پیئے گا لیکن یہ جائز نہیں ہے۔اسی طرح دودھ پلانے والی دائی کا بھی اجارہ نہیں ہوگا۔پھر وہ دائی جب بکری کا دودھ پلائے تو اس کی اجرت کے مستحق نہ ہونے کی وجہ ایک عذر ہے جس کو انشاء اللہ ہم عنقریب بیان کریں گے۔(ف معلوم ہونا چاہئے کہ صاحب نہایہؒ اور عینیؒ نے اس قول کو رد کر دیا ہے اور دوسرے قول کو ہی صحیح کہا ہے۔یعنی دودھ پلانے پر بھی اجارہ صحیح ہوتا ہے۔اسی لئے نہایہ میں لکھا کہ شمس الائمہ سرخسیؒ نے مبسوط میں فرمایا ہے کہ بعض متاخرین نے یہ فرمایا ہے کہ دودھ پلانے کو اجارہ پر لینا جس بات پر ہوتا ہے وہ دراصل دائی کی طرف سے دیکھ بھال ہے اور اس کی طرف سے دودھ پلانے کا کام طبعاً ہے۔کیونکہ دودھ ایک معین شئے ہے اور اجارہ کے معاملے سے معین شئے کا استحقاق نہیں ہوتا ہے بلکہ منافع کا استحقاق ہوتا ہے۔لیکن اصح قول یہ ہے کہ معاملہ دودھ پلانے پر ہی ہوتا ہے۔کیونکہ بچے کے حق میں یہی مقصود اصلی ہے اور اس کی بقیہ خدمت اور دیکھ بھال اس کے تابع ہے اور معاملہ جب بھی ہوتا ہے اسی کے مقصود اصلی پر ہوتا ہے۔ایسا ہی ابن سماعہ نے امام محمدؒ سے روایت کیا ہے۔انتہی۔

اس کے بعد صاحب نہایہ نے لکھا ہے کہ پھر جس نے امام محمدؒ سے ایسی صریح نص پانے اور شمس الائمہ سرخسیؒ کے تصحیح کرنے کے بعد اس واضح دلیل سے رجوع کیا ہے تو وہ تقلید محض کے سوا کوئی دوسری وجہ نہیں ہے۔اور عینیؒ نے لکھا ہے کہ یہی قول فقہ کے قریب تر ہے۔اور دودھ پلانے کا اجارہ نص قرآنی سے ثابت ہے۔اس سے یہ بات لازم آئی کہ اسی کو اصل مان کر درختوں کے پھل کے لئے اجارہ لینا اور گائے کو اس سے دودھ پینے کے لئے اجارہ پر لینے کو قیاس کیا جائے یعنی یہ تمام کام بھی جائز ہے۔اور یہ نہیں ہو سکتا ہے کہ اس طرح کہا جائے کہ گائے کو دودھ پینے کے لئے اجارہ پر لینا جائز نہیں ہے۔اسی لئے دائی کو بھی دودھ پلانے کے لئے اجارہ پر لینا جائز نہیں ہے۔جیسا کہ مصنفؒ نے کہا ہے۔اور امام مالکؒ نے صراحۃً بیان کیا ہے کہ حیوان کو اس وقت تک کے لئے اجارہ پر لینا جائز ہے جب تک کہ وہ دودھ دیتا رہے۔اور روایت سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ حضرت عمرؓ نے حضرت اسید بن حضیرؓ کا باغ تین سال تک پھل کھانے کے لئے اجارہ پر لیا حالانکہ اس وقت صحابہ کرامؓ کی بڑی مقدار موجود تھی اور کسی سے ان کا انکار ثابت نہیں ہوا ہے۔اور دودھ پلانے والی دائی کے اجارہ کے معاملہ میں اس بات میں کوئی شک نہیں ہے کہ

اس سے مقصود اس کا دودھ پلانا ہی ہے اور بقیہ اس کے دیکھ بھال کے کام اسی کے تابع ہوتے ہیں ورنہ ان کاموں کے لئے دائی کی کوئی ضرورت نہیں سمجھی جاتی ہے۔

لہذا یہ کہنا کہ خدمت اصل مقصود ہے اور دودھ اس کے تابع ہے۔ الٹی بات ہے جیسے کہ بعض لوگوں نے حمام کے مسئلہ میں یہ کہا ہے کہ اس کی اجرت حمام میں بیٹھنے کی ہوگی ہے اور اس سے پانی لے کر نہانا یہ بھی تابع ہے۔ حالانکہ یہ بھی الٹی بات ہے۔ اس لئے حق بات یہی ہے کہ دائی کو اجارہ پر لینے سے مقصود اصلی اس کا صرف دودھ پلانا ہے۔ اور بچے کو اٹھا کر چھاتی اس کے منہ میں دینا یا بٹھانا یا لٹانا وغیرہ۔ ساری باتیں اس کے تابع ہیں جو دودھ پلانے سے اصل مقصود نہیں ہیں۔ روایات میں ابن سماعہؒ بڑے اور نیک علماء کرام میں سے ہیں جنہوں نے امام محمدؒ اور امام یوسفؒ سے روایتیں بیان کی ہیں اور وہ ہر روز دو سو رکعتیں نماز پڑھا کرتے تھے۔ ان کی چالیس برس تک فجر کی نماز کی جماعت سے تکبیر اولی فوت نہیں ہوئی اور روایت بیان کرنے میں ثقہ تھے۔ جیسے کہ محدثین نے تصریح کے ساتھ لکھا ہے۔ ان کی کرامتوں میں سے ایک کرامت یہ تھی کہ جب بیماری کی زیادتی کی وجہ سے ان کو اٹھنے کی طاقت نہ ہوتی تھی تو اپنے لوگوں سے کہتے کہ مجھے پکڑ کر نماز کے لئے کھڑا کردو۔ اس کے بعد وہ پوری نماز تندرستوں کی طرح ادا کرتے۔ جس کی وجہ سے لوگوں کو بہت تعجب ہوتا تب وہ فرماتے کہ اللہ عزوجل کے دربار میں کوئی بیماری وغیرہ (حائل نہیں ہوسکتی ہے۔ م) واذاثبت الخ اور جو بات ہم نے بیان کی وہ معلوم ہو چکی تو اس سے یہ مسئلہ ثابت ہو چکا کہ جب دائی سے مقدار اجرت طے ہو جائے تو اس کو اجارہ پر لینا صحیح ہے۔ جیسے کہ دوسرے کاموں کی خدمت کے لئے اجارہ پر صحیح ہوتا ہے۔ (ف بلکہ سب سے بہتر جواب یہ ہے کہ خدمت پر قیاس کرنے کی یہاں کوئی ضرورت ہی نہیں ہے کیونکہ نص القرآنی کے ذریعہ اس پر عمل در آمد جائز اور صحیح ہے۔ م۔ ع۔

توضیح:۔ مرضعہ کو بچہ کو دودھ پلانے کے لئے خواہ وہ اپنی ماں ہو یا غیر ہو اجارہ پر لینا۔ تفصیلی بحث۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال و يجوز بطعامها وكسوتها استحسانا عند ابى حنيفة وقالا لايجوز لان الاجرة مجهولة فصار كما اذا استاجرها للخبز والطبخ، وله ان الجهالة لا تفضى الى المنازعة لان فى العادة التوسعة على الآظار شفقة على الاولاد فصار كبيع قفيز من صبرة بخلاف الخبز والطبخ، لان الجهالة فيه تفضى الى المنازعة، وفى الجامع الصغير فان سمى الطعام دراهم ووصف جنس الكسوة واجلها وذرعها فهو جائز يعنى بالاجماع، ومعنى تسمية الطعام دراهم ان يجعل الاجرة دراهم ثم يدفع الطعام مكانها وهذا لا جهالة فيه ولو سمى الطعام وبين قدره جاز ايضا لما قلنا، ولايشترط تاجيله، لان اوصافها اثمان، ويشترط بيان مكان الايفاء عند ابى حنيفة خلافا لهما وقد ذكرناه فى البيوع وفى الكسوة يشترط بيان الاجل ايضا مع بيان القدر والجنس لانه انما يصير دينا فى الذمة اذا صار مبيعا وانما يصير مبيعا عند الاجل كما فى السلم.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ دودھ پلائی دائی کو اس کے کھانے اور کپڑے کے عوض اجارہ پر لینا امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک استحساناً جائز ہے۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ جائز نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں اس کی اجرت مجہول رہتی ہے۔ اس کی مثال ایسی ہو جائے گی جیسے کسی عورت کو روٹی اور کھانا پکانے کے لئے اجرت پر لیا ہو۔ (ف مثلاً: اس سے یوں کہا جائے کہ ہر روز پانچ سیر آٹا اور پانچ سیر گوشت پکائے اور اس کے بدلے تم کو کھانا اور کپڑا ملے گا۔ تو یہ جائز نہیں ہوگا۔ اور امام شافعیؒ کا بھی قول ہے۔ لیکن امام مالکؒ اور احمدؒ کا قول امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مثل ہے۔ پھر کھانا اور کپڑے کا حال بیان کر دیا ہو تو اسی کے مطابق اس کو دیا جائے گا۔ اور اگر تفصیل بیان نہ کی گئی ہو تو درمیانے درجے کا دینا واجب ہوگا۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک اگر اس کپڑے کی لمبائی

چوڑائی اور اس کی جنس اور اس کا درجہ بیان کر دیا ہو یعنی یہ بتادیا ہو کہ اعلیٰ یا معمولی یا درمیانے درجے کا ملے گا اور اس کو ادا کرنے کا کوئی وقت مقرر کر دیا ہو تب جائز ہوگا۔ اور اسی طرح اگر کھانے کے معاملہ میں بھی تفصیل بیان کر دی ہو تو جائز ہے۔

وله ان الجهالة الخ: امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ کھانے کی وجہ سے دائی سے کوئی جھگڑا نہیں پیدا ہو سکتا ہے۔ کیونکہ عادت یہی ہے کہ انسان کو اپنی اولاد سے بہت زیادہ شفقت ہونے کی بناء پر بچوں کی دودھ پلائی ماؤں کو اس قسم کی کھانے پینے کی چیزیں بڑھا کر دیتے ہیں۔ اس لئے ان سے اختلاف نہیں ہو سکتا ہے۔ اس کی مثال ایسی ہو جائے گی۔ جیسے غلہ کی ایک ڈھیری میں سے ایک قفیز (مثلاً کلو) کو بیچا کہ اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہوگا۔ کیونکہ بائع اپنے مال میں سے ڈھیر کے کسی حصہ سے بھی چاہے خریدار کو دے سکتا ہے۔ بخلاف روٹی اور سالن پکانے والے مزدور کے۔ کہ اس میں اجرت مجہول ہونے سے جھگڑا ہو سکتا ہے۔ **وفی الجامع الصغیر الخ** اور جامع صغیر میں لکھا ہے کہ اگر کھانے کے بارے میں اس کی قیمت بیان کر دی اور کپڑے کی جنس اور ادا کرنے کا وقت اور گز کے حساب سے اس کی مقدار تو یہ بالاجماع جائز ہے۔

ومعنیٰ تسمية الخ کھانے کی قیمت اور درہم کے بیان کرنے کے معنی یہ ہیں کہ دودھ پلائی کی اجرت درہم سے مقرر کرنے کے بعد بجائے درہم دینے کے غلہ یا کھانا دے۔ تو اس میں حقیقت میں کوئی جہالت نہیں ہے یعنی اس صورت میں اجرت مجہول نہیں رہتی ہے اور اگر غلہ بیان کر کے اس کی مقدار بھی بیان کر دی تو بھی جائز ہے کیونکہ اس میں بھی کوئی جہالت نہیں رہتی ہے۔ (ف یعنی جنس کے ساتھ وصف اور اس کی مقدار بھی بیان کر دی تو کسی طرح بھی جہالت باقی نہیں رہتی ہے۔ اور یہ معلوم ہونا چاہئے کہ بیع کے معاملے میں غلہ کبھی ثمن بن جاتا ہے اور کبھی مبیع بن جاتا ہے۔ لیکن کپڑا ہمیشہ مبیع ہوتا ہے ثمن نہیں ہوتا ہے)۔

ولا یشترط الخ اور غلہ ادا کرنے کے لئے کسی مدت کو بیان کرنا شرط نہیں ہے کیونکہ طعام کا اوصاف ثمن ہے۔ (ف یعنی وہ طعام جو معین نہ ہو یا اس کی طرف اشارہ نہ ہو رہا ہو بلکہ صرف اس کا وصف بیان کر کے اپنے ذمہ لے لیا ہو تو وہ ثمن ہو جاتا ہے۔ اور یہی بات ہر ایسی چیز میں پائی جائے گی جو ناپ کر اور تول کر دی جا رہی ہو۔ یعنی وہ کیلی اور وزنی ہو۔ کہ ایسی چیز مبیع نہیں ہے لہٰذا اس میں وقت معین کرنا ضروری نہیں ہے)۔ **ویشترط الخ** البتہ غلہ ادا کرنے کی جگہ کو بیان کرنا شرط ہے۔ لیکن یہ شرط امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ کیونکہ صاحبین کا اس میں اختلاف ہے۔ اور یہ بات ہم کتاب البیوع میں پہلے بیان کر چکے ہیں۔ **وفی الکسوة الخ** اور کپڑے کے بارے میں جنس اور مقدار کے ساتھ اس کے وقت کو بھی بیان کرنا شرط ہے۔ کیونکہ کپڑا آدمی کے ذمہ اسی وقت لازم آتا ہے جب یہ مبیع بن جائے۔ اور مبیع وہ اسی وقت ہوگا کہ اس میں وقت مقرر کر دیا گیا ہو جیسا کہ بیع سلم میں ہوتا ہے۔

توضیح:۔ بچہ کی دودھ پلائی ماں کو اس کے کھانے اور کپڑے کے عوض اجارہ پر رکھنا۔ خواہ ان کے حالات بیان کئے گئے ہوں یا بیان نہیں کئے گئے ہوں۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل

قال وليس للمستاجر ان يمنع زوجها من وطيها لان الوطی حق الزوج فلا يتمكن من ابطال حقه الا ترى ان له ان يفسخ الاجارة اذا لم يعلم به صيانة لحقه الا ان المستاجر يمنعه عن غشيانها فی منزله لان المنزل حقه. فان حبلت كان لهم ان يفسخوا الاجارة اذا خافوا على الصبی من لبنها، لان لبن الحامل يفسد الصبی فلهذا كان لهم الفسخ اذا مرضت ايضا، وعليها ان تصلح طعام الصبی لان العمل عليها والحاصل انه يعتبر فيما لا نص عليه العرف فی مثل هذا الباب، فما جرى به العرف من غسل ثياب الصبی واصلاح الطعام وغير ذلك

فهو على الظئر، اما الطعام فعلى والد الولد، وما ذكر محمد ان الدهن والريحان على الظئر فذلك من عادة اهل الكوفة وان ارضعته في المدة بلبن شاة فلا اجر لها، لانها لم تات بعمل مستحق عليها وهو الارضاع فان هذا ايجار وليس بارضاع، فانما لم يجب الاجر لهٰذا المعنى انه اختلف العمل.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مستاجر کو یہ اختیار نہیں ہے کہ دودھ پلائی ماں کے شوہر کو اس کے ساتھ ہمبستری کرنے سے منع کرے یعنی شوہر کو روکنے کا حق نہیں ہے کیونکہ اس سے ہمبستری کرنا اس کے شوہر کا حق ہے۔ لہٰذا اس مستاجر کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ شوہر کے حق کو باطل کرے۔ کیا تم یہ نہیں دیکھتے ہو کہ شوہر کو اتنا اختیار ہے کہ اگر اس کی بیوی نے اس سے چھپا کر یہ ذمہ داری اور نوکری قبول کی ہو تو وہ اپنے حق کی حفاظت کے لئے بیوی کے اجارہ اور ملازمت کو فسخ کر سکتا ہے۔ البتہ اس مستاجر کو یہ اختیار ہوگا کہ اس کے شوہر کو اپنے گھر میں آ کر اس سے ہمبستری کرنے سے روکے کیونکہ اس کے مکان پر اسی کا حق ہے۔ فان حبلت الخ پھر اگر وہ دودھ ماں بچہ کو دودھ پلاتے ہوئے حاملہ ہو گئی تو بچے والوں کو یہ اختیار ہوگا کہ اس کے اجارہ کو فسخ کر دیں۔ اس صورت میں جب کہ اس کے دودھ سے بچے کے حق میں نقصان کا خوف ہو۔ کیونکہ حاملہ کے دودھ سے بچہ کو نقصان پہنچ سکتا ہے۔ اسی لئے اگر دودھ ماں بیمار ہو جائے تو بھی اس کو اس سے اجارہ کے فسخ کا اختیار ہوتا ہے۔

وعلیها ان الخ اور اس دودھ ماں پر یہ لازم ہوگا کہ اس کو کھلانے پلانے کا پورا خیال رکھے کیونکہ جس کام سے بھی بچہ کو فائدہ حاصل ہو اس کا انتظام کرنا اور دینا اس ماں پر لازم ہوگا۔ حاصل یہ ہوا کہ جس کام کے لئے کوئی نص موجود نہ ہو۔ اس میں ایسے ہی معاملات کا اعتبار ہے' جس میں عام عرف جاری ہو جیسے بچہ کے کپڑے ہونا اور اس کو کھلانے پلانے کا خیال رکھنا اور ان جیسے دوسرے تمام کام اس دودھ ماں پر لازم ہوں گے۔ البتہ اسے کھلانے کا خرچ تو بچہ کے والد پر لازم ہوگا۔ اور امام محمدؒ نے جو یہ فرمایا ہے کہ بچہ کے لئے تیل اور خوشبو کا انتظام کرنا۔ اسی دودھ ماں پر لازم ہوگا تو یہ کوفہ والوں کی عادت کے مطابق ہے۔ (ف مگر ہمارے ہاں ایسا عرف نہیں ہے بلکہ یہ چیزیں بچہ والوں پر لازم ہوتی ہیں۔ خلاصہ مسئلہ یہ ہوا کہ جب کسی کام کے لئے اجارہ طے پا جائے اور کچھ ایسے کام ہوں جو اس کے توابع اور لوازم میں سے ہوں۔ جن کی شرط اجارہ میں طے نہیں پائی ہو تو ان میں عام عرف کا اعتبار ہوتا ہے۔ اور یہی قول امام شافعیؒ و مالکؒ واحمدؒ کا ہے)۔ وان ارضعته الخ اور اگر دودھ ماں نے اس مدت کے اندر اپنے دودھ کے بجائے بکری کا دودھ پلایا تو اس کو کوئی اجرت نہیں ملے گی۔ کیونکہ اجارہ کے مطابق جو کام اس پر لازم ہوا تھا یعنی اسے اپنا دودھ پلانا تو اس نے وہ نہیں کیا۔ کیونکہ بچہ کے منہ میں بکری کا دودھ ڈال دینا دوا پلانے کے حکم میں ہے۔ ایسی دوا پلانے والی عورت دودھ پلائی ماں نہیں بنتی ہے۔ اسی لئے اس کا کام بدل گیا ہے اور اس کی کچھ اجرت نہیں ہوگی۔

توضیح:۔ کیا مستاجر مرضعہ (ماں) کو اس کے اپنے شوہر سے ہمبستری کرنے سے روک سکتا ہے۔ مرضعہ (دودھ ماں) پر بچہ کے کیا کیا حقوق لازم ہوتے ہیں؟ اگر مرضعہ نے اپنے دودھ کی بجائے بچہ کو بکری کا دودھ پلایا تو وہ مستحق اجرت ہوگی یا نہیں۔ تفصیل مسائل۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال ومن دفع الى حائك غزلا لينسجه بالنصف فله اجر مثله وكذا اذا استاجر حمارا يحمل عليه طعاما بقفيز منه فالاجارة فاسدة لانه جعل الاجر بعض ما يخرج من عمله فيصير في معنى قفيز الطحان وقد نهى النبي عليه السلام عنه وهو ان يستاجر ثورا ليطحن له حنطة بقفيز من دقيقه وهذا اصل كبير يعرف به فساد كثير من الاجارات لا سيما في ديارنا، والمعنى فيه ان المستاجر عاجز عن تسليم الاجر وهو بعض المنسوج او المحمول او حصوله بفعل الاجير فلا يعدّ هو قادرا بقدرة غيره وهذا بخلاف ما اذا استاجره ليحمل نصف

طعامه بالنصف الآخر حيث لا يجب له الاجر لان المستاجر ملّك الاجر في الحال بالتعجيل فصار مشتركا بينهما ومن استاجر رجلا لحمل طعام مشترك بينهما لا يجب الاجر لان ما من جزء يحمله الا وهو عامل لنفسه فيه فلا يتحقق تسليم المعقود عليه، ولايجاوز بالاجر قفيزا لانه لما فسدت الاجارة فالواجب الاقل مما سمى ومن اجر المثل، لانه رضي بحط الزيادة وهذا بخلاف ما اذا اشتركا في الاحتطاب حيث يجب الاجر بالغا ما بلغ عند محمد لان المسمى هناك غير معلوم فلم يصح الحط.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے ایک جولاہے کو دھاگہ دیا تاکہ اس سے کپڑا بنے اور بُن کر جو کپڑا تیار ہو اُس میں سے مزدوری کے طور پر آدھا لے لے۔ اس صورت میں اُس جولاہے کو آدھا کپڑا نہیں دیا جائے گا بلکہ اس بُنائی میں جو محنت لگی ہے اُس کی مزدوری اسے دی جائے گی یعنی اس کا اجر مثل ملے گا۔ اسی طرح اگر کسی سے ایک گدھا کرائے پر لیا تاکہ اُس پر غلہ لاد کر لائے اور اُس کو مزدوری میں اُسی غلے میں سے مثلاً دو کلو دے دے گا تو یہ اجارہ بھی فاسد ہوگا کیونکہ اس کے کام سے جو چیز حاصل ہوئی ہے اُسی میں سے ایک حصے کو اُس نے اُجرت کے طور پر ٹھہرایا ہے اس طرح اس کی مثال آٹا پیسنے والے کو اس پسے ہوئے آٹا میں سے ایک کلو آٹا مزدوری میں دینا ہے حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی مزدوری (قفیز الطحان) سے منع فرمایا ہے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص کسی سے ایک بیل کرائے پر لے تاکہ اس بیل کو آٹے کی چکی میں جوت کر اُس کے ذریعے سے گیہوں پیسے (یعنی اسی بیل کی مدد سے آٹے پیسنے کی چکی کو گھمائے) اور اس سے نکلے ہوئے آٹے سے ایک قفیز (مثلاً ایک کلو) آٹا اُسے دے گا۔ اس جگہ پر یہ قفیز الطحان ایک بڑی اصل ہے جس سے بہت سے اجاروں کا فاسد ہونا معلوم ہوتا ہے بالخصوص ہمارے علاقے فرغانہ وغیرہ میں کہ اس کے ذریعے سے بہت سے اجاروں کا فاسد ہونا معلوم ہوتا ہے۔ اس کے فاسد ہونے کا راز یہ ہے کہ وہ شخص جو کسی کو اجارہ پر لے رہا ہے یعنی مستاجر اس وقت اس اجارے کی اجرت دینے سے عاجز ہے کیونکہ اُس نے جو اُجرت طے کی ہے وہ بُنے ہوئے کپڑے میں سے ایک حصہ ہے یا جو کچھ لاد کر لایا ہے اُس کا ایک حصہ ہے۔ اور آخر میں یہ اُجرت اسی اجیر یعنی مزدور کے عمل سے حاصل ہوگی۔

لہٰذا اجیر کے قادر ہونے سے مستاجر قادر نہ ہوگا۔ لیکن یہ حکم اس صورت کے برخلاف ہے کہ اگر کسی نے کسی مزدور کو اس لئے مزدوری پر رکھا کہ وہ رکھے ہوئے غلے کو اُٹھا کر کسی معین مقام تک پہنچا دے اور پھر اُسی غلے میں سے اپنی مزدوری کے طور پر آدھا لے لے تو اس صورت میں اُسے کچھ بھی مزدوری نہ ملے گی کیونکہ اس مستاجر نے اُس اجیر کو اُس کی مزدوری پیشگی یعنی نقد حوالے کر دی ہے۔ اسی طرح یہ غلہ دونوں میں مشترک ہو گیا یعنی دونوں ہی اُس غلے کے مشترک مالک ہوئے۔ پھر جو شخص اپنے شریک کو مشترک مال اُٹھانے کے لئے اسی مال میں سے مزدوری طے کرے تو اُس کی اُجرت اُس پر لازم نہیں ہوگی۔ کیونکہ جتنا حصہ وہ لاد کر لائے گا اُس میں وہ خود اپنی ذات کے لئے بھی لائے گا۔ اس طرح اس نے جو کچھ بھی معاملہ طے کیا ہے اس کو پورا کرنے میں خود کو اس مستاجر کے حوالہ نہیں کرے گا۔

(ف۔ اس جگہ مصنفؒ نے جس حدیث کا اشارہ کیا ہے وہ حدیث ابوسعید خدریؓ سے مروی ہے جس میں یہ بیان ہے کہ رسول اللہؐ نے عسب الفحل اور قفیز الطحان سے منع فرمایا ہے جس کی روایت دار قطنی اور بیہقی اور ابویعلی الموصلی نے کی ہے علامہ ابن حجرؒ نے فرمایا ہے کہ اس حدیث کی اسناد میں ضعف ہے۔ شیخ ابن قطانؒ نے کہا ہے کہ میں نے دار قطنی کی تمام روایتوں میں اس طرح پایا ہے کہ عسب الفحل اور قفیز الطحان سے منع کیا گیا ہے۔ (یعنی منع کرنے والے کا نام نہیں ذکر کیا گیا ہے)۔ اور کسی روایت میں اس طرح نہیں پایا گیا ہے کہ رسول اللہؐ نے خود منع فرمایا ہے۔ لیکن شیخ عبدالحقؒ نے احکام میں اسی طرح مرفوعاً نقل کیا ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ خلاصہ مسئلہ یہ ہوا کہ کسی معاملہ اجارہ میں اس کی اُجرت وہ چیز طے کی جائے جو اس اجیر کی محنت سے حاصل ہو تو وہ اجارہ فاسد ہوگا۔ پھر مصنفؒ نے اس مسئلہ میں جو صورت بیان کی ہے کہ معین غلہ میں سے نصف کو اٹھا کر معین جگہ تک پہنچا

دے تو اس کی اجرت میں باقی ماندہ نصف غلہ اجیر کا ہو جائے گا۔ پس اس میں مصنفؒ نے نصف کی قید اس لئے لگائی ہے کہ اگر جملہ بدل کر یوں کہے کہ نصف کے عوض کل ملے گا تو اسے اس غلہ سے کچھ نہیں بلکہ اجر المثل ملے گا۔ یعنی اس نے جو اجرت بیان کی ہے یہ بھی واجب نہ ہو گی اور اجر المثل بھی واجب نہ ہو گا۔

كذا قال الشافي۔ لیکن اس پر عینیؒ کا یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اگر بیان کی ہوئی اجرت یعنی مجموعہ میں سے نصف غلہ واجب نہ ہو تو دلیل مذکور صحیح نہ ہو گی۔ کیونکہ موجودہ سارا غلہ ہی ان دونوں یعنی اجیر اور مستجیر کے درمیان مشترک ہو گیا ہے۔ اس لئے کہ وہ مزدور جب نصف غلہ کا مالک ہو گیا تو یقیناً شرکت ثابت ہو گئی۔ اور اگر مالک ہو گیا تو اجرت ثابت ہو گی۔ فافہم۔ اور اس صورت میں جبکہ گدھے کو غلہ لادنے کے لئے کرایہ پر لیا اس شرط کے ساتھ کہ اسی غلہ میں سے ایک قفیز غلہ اس کی اجرت ہو گی۔ تو یہ اجارہ اس لئے فاسد ہو گا کہ غلہ لادنے کے بعد ہی یہ مقدار یعنی قفیز حاصل ہو گی۔ لہٰذا اس کی صورت قفیز الطحان کی سی ہو گئی۔ لہٰذا یہ اجارہ فاسد ہو گا۔ اور اس کی اجرت اجر المثل ہو گی۔ (یعنی وہ غلہ نہ ہو گا)۔

ولايجاوز الاجر الخ مگر اس گدھے کی اجرت ایک قفیز سے زیادہ نہ ہو گی۔ یعنی اسے اجر المثل میں سے جو کچھ ملنا چاہئے وہ ایک قفیز سے کم ہو یا پورا ایک قفیز ہی ہو تو یہی دیا جائے گا اور اگر ایک قفیز سے بھی زیادہ اس کی اجرت ہوتی ہو تو زیادہ مقدار اسے نہیں دی جائے گی۔ کیونکہ جب اجارہ فاسد ہی ہو گیا تو بیان کی ہوئی اجرت اور اجر المثل میں سے جو کم ہو وہی واجب ہوتا ہے۔ کیونکہ گدھے کا مالک خود ہی اپنے گدھے کو ایک قفیز کی اجرت پر کرایہ میں دینے کے لئے راضی ہو چکا تھا۔ اور اس سے زیادہ کا خواہشمند نہ تھا۔ اور یہ حکم اس صورت کے برخلاف ہے جبکہ دو آدمیوں نے جنگل سے لکڑیاں جمع کر کے لانے پر شرکت کا معاہدہ کیا۔ پھر ان میں سے ایک نے لکڑیاں جمع کیں۔ اور دوسرے نے انہیں اکٹھی کر کے گٹھ باندھ لیا۔ تو جس نے لکڑیاں جمع کیں وہی ان تمام لکڑیوں کا مالک ہو گا۔ اور ان کو گٹھا باندھ دینے والا اجر المثل پائے گا۔ اور یہ اجر المثل جتنا بھی کل مل جائے گا۔ یہ قول امام محمدؒ کا ہے۔ کیونکہ ان کے درمیان پہلے سے کوئی اجرت طے نہیں پائی تھی۔ اس لئے اس کی اپنی مزدوری میں کچھ کمی نہیں کی جائے گی۔ (ف اس کا اجر المثل جس قدر ہو سب واجب ہوگا۔ مگر امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دوسرا شخص شرکت قبول کر لینے کی وجہ سے نصف آمدنی پر راضی ہو گا لہٰذا پوری جمع شدہ لکڑیوں کی کل قیمت میں سے وہ نصف قیمت پانے پر راضی ہو گیا اس طرح اس سے زیادتی کا اس نے انکار کر دیا۔ لہٰذا ان کی نصف قیمت سے زیادہ کا وہ مستحق نہ ہو گا خواہ اس کا اجر مثل جتنا بھی ہو۔ پھر یہ حکم اس وقت ہو گا جب کہ ان دونوں میں سے ایک نے لکڑیاں جمع کیں اور دوسرے نے ان کو باندھا ہو۔ اگر دونوں نے ہی مل کر لکڑیاں جمع کیں اس طرح دونوں نے ہی انہیں باندھا ہو تو دونوں اس میں برابر کے شریک اور نفع میں برابر کے مستحق ہوں گے)۔

توضیح:۔ اگر ایک شخص نے ایک جولاہے کو کچھ دھاگہ دیا تاکہ وہ اس سے کپڑا بن کر دے اور اس کپڑے سے نصف کپڑا اپنی مزدوری کے طور پر رکھ لے۔ ایک شخص نے دوسرے کا ایک گدھا اس لئے کرایہ پر لیا کہ وہ اس پر مثلاً: دو من گیہوں لاد کر مقررہ جگہ پر لے جائے گا، اور اس گیہوں سے اسے ایک کلو اس کی مزدوری کے طور پر دے گا۔ قفیز الطحان کی تفصیلی صورت اور اس کا حکم۔ دو آدمیوں نے جنگل سے لکڑیاں حاصل کر کے بازار میں لانے پر شرکت کی۔ پھر ان میں سے ایک نے لکڑیاں جمع کیں اور دوسرے نے ان کو گٹھر بنایا۔ یا دونوں نے اسے جمع کیا، اور دونوں نے ہی ان کو باندھا، تمام مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل۔

قال ومن استاجر رجلا ليخبز له هذه العشرة المخاتيم اليومَ بدرهم فهو فاسد وهذا عند ابی حنيفة وقال ابويوسف ومحمد فی الاجارات هو جائز لانه يجعل المعقود عملا ويجعل ذكر الوقت للاستعجال تصحيحا للعقد فترتفع الجهالة، وله ان المعقود عليه مجهول لان ذكر الوقت يوجب كون المنفعة معقودا عليها، وذكر العمل يوجب كونه معقودا عليه ولا ترجيح ونفع المستاجر فی الثانی ونفع الاجير فی الاول فيقضی الی المنازعة وعن ابی حنيفة انه يصح الاجارة اذا قال فی اليوم وقد سمّی عملا لانه للظرف فكان المعقود عليه العمل بخلاف قوله اليوم، وقد مر مثله فی الطلاق.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے ایک (نانبائی) روٹی پکانے والے کو اس تفصیل اور شرط کے ساتھ اجرت پر رکھا کہ وہ اس کے لئے آج ہی کے دن دس سیر آٹا کی روٹی ایک درہم کے عوض پکا کر دے گا۔ تو امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے کہ یہ اجارہ فاسد ہوگا۔ لیکن مبسوط کی کتاب الاجارات کی بحث میں ہے کہ امام ابو یوسف و امام محمدؒ کے نزدیک یہ اجارہ جائز ہوگا۔ (اور امام مالک و امام شافعی و احمد رحمھم اللہ کا بھی یہی قول ہے) اس بناء پر کہ اس کے صحیح ہونے کے لئے مسئلہ کو اس طرح فرض کیا جائے گا کہ اس میں آج کا دن کہنے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ آج پورا دن بلکہ جلد از جلد پکا کر دے۔ یعنی اس معاملہ میں اصل بات روٹی پکا کر دینے کی ذمہ داری ہے۔ اور آج کا دن کہنا مقصود نہیں ہے بلکہ وہ تو صرف جلدی کرنے کے لئے کہا گیا ہے۔ لہٰذا اس معاملہ میں کوئی جہالت باقی نہ رہے گی اور معاملہ صاف ہوگا۔ (ف یعنی اس معاملہ میں یہ اشتباہ باقی نہیں رہے گا کہ معاملہ کا اصل مقصود روٹی پکانا یعنی یہ کام ہے۔ یا آج دن بھر پکاتے رہنا یعنی وقت مقصود ہے۔ کیونکہ ہم نے اس جگہ اصل مقصود کام کو یعنی روٹی پکانے کے کام کو ختم کرنا بنایا ہے۔ اور وقت بیان کرنا تو صرف جلدی کرنے کی غرض سے ہے۔ کہ وہ جلد از جلد ایک ہی دن میں کام مکمل کر دے)۔

وله ان المعقود عليه الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس میں یہ بات مجہول اور غیر واضح ہے کہ معاملہ کی اصل شرط کیا ہے کیونکہ اس میں وقت بیان کرنے سے یہ لازم آتا ہے کہ یہ شخص آج کے دن پورا ہی اس کام میں لگا رہے۔ اور کام کو بیان کرنے سے اس کا یہ مقصود معلوم ہوتا ہے کہ وہ کام مکمل کر کے اجرت کا مستحق ہو جائے۔ اور ان دونوں یعنی کام اور وقت کو بیان کرنے سے کسی ایک کو دوسرے پر ترجیح نہیں دی جا سکتی ہے کہ اصل مقصود یہی ہے۔ اس میں کام کو اصل معقود علیہ ماننے میں مستاجر کا فائدہ ہے اور وقت کو اصل ماننے میں اس نانبائی کا فائدہ ہے اس طرح فریقین اپنی اپنی بات پر جم کر لڑ پڑیں گے۔ (ف اس طرح سے دن ختم ہوتے ہی وہ نانبائی کہے گا کہ میرا معاملہ ایک دن کا طے ہوا تھا اس لئے مجھے میری اجرت ملنی چاہئے۔ جب کہ وہ مستاجر کہے گا کہ تمہارے ساتھ پوری روٹی پکا کر ختم کر دینے کی بات ہوئی تھی جو کہ ابھی تک باقی ہے اس لئے تم اپنی اجرت پانے کے مستحق نہیں ہو۔

معلوم ہونا چاہئے کہ اگر اس نانبائی سے ایک من آٹا پکانے کو اس شرط پر اجیر بنایا ہو کہ وہ آج ہی اس کام سے فارغ ہو جائے گا۔ تو ایسا اجارہ بالاجماع جائز ہے۔ کیونکہ اس شرط میں اصل وقت کی قید ہے۔ کام کی نہیں ہے۔ اور اگر کسی درزی کو اس شرط پر اجارہ پر رکھا کہ تم آج ہی اس کپڑے کو سی کر مجھے دیدو۔ تو تم کو ایک دینار ملے گا۔ اور کل سی کر دو گے تو نصف دینار مزدوری ملے گی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس میں پہلی شرط یعنی کام مکمل کرنا صحیح ہے۔ اور اس میں وقت کو بیان کرنا کہ آج ہی کام ہو یہ تو صرف جلدی اور تاکید کرنے کے لئے ہے۔ دوسری شرط پہلے کے لئے قرینہ ہے۔ ع)۔ **وعن ابی حنيفةؒ الخ** اور امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ اگر اس نے اس طرح کہا ہو کہ آج کے دن میں اس کام (مثلاً: کھانا پکانا یا کپڑا سی کر دینا) تو یہ اجارہ صحیح ہوگا۔ کیونکہ عربی میں فی الیوم اور اردو میں آج کے دن میں ظرف زمانی کے لئے ہو گیا ہے۔ اس لئے اصل معقود علیہ صرف کام باقی رہ گیا ہے۔ بخلاف اس کے اگر صرف (آج) کہا ہو۔ اسی جیسا مسئلہ کتاب الطلاق میں گذر گیا ہے۔ (ف جہاں یہ کہا ہے کہ تم

کل کے دن میں طلاق پانے والی ہو یا تم کو کل طلاق ہے۔ کہ ان دونوں صورتوں کا حکم وہاں تفصیل کے ساتھ گذر گیا ہے)۔

توضیح:۔ اگر ایک شخص نے ایک نانبائی سے اس طرح اجارہ کا معاملہ طے کیا کہ وہ آج ہی دس سیر آٹا کی روٹی ایک درہم کے عوض پکا کر دے گا۔ تفصیل مسئلہ۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل

قال ومن استاجر ارضا علی ان یکربها ویزرعها ویسقیها فهو جائز لان الزراعة مستحقة بالعقد، ولا یتاتی الزراعة الا بالسقی والکراب فکان کل واحد منهما مستحقا وکل شرط هذه صفته یکون من مقتضیات العقد فذکره لا یوجب الفساد، فان شرط ان یُثنّیها او یکری انهارها او یُسرقنها فهو فاسد لانه یبقی اثره بعد انقضاء المدة وانه لیس من مقتضیات العقد، وفیه منفعة لاحد المتعاقدین وما هذا حاله یوجب الفساد ولان مواجر الارض یصیر مستاجرا منافع الاجیر علی وجه یبقی بعد المدة فیصیر صفقتان فی صفقة وهو منهی عنه، ثم قیل المراد بالتثنیة ان یردها مکروبة ولا شبهة فی فساده، وقیل ان یکربها مرتین وهذا فی موضع یُخرج الارض الریع بالکراب مرة والمدة سنة واحدة وان کانت ثلث سنین لا یبقی منفعة، ولیس المراد بکری الانهار الجداول بل المراد منها الانهار العظام هو الصحیح لانه یبقی منفعة فی العام القابل.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے ایک زمین (کھیتی کے لئے) اس شرط پر کرایہ پر لی کہ میں ہی اسے جوتوں گا (ہل چلاؤں گا) اس میں دانے ڈالوں گا اور اس میں پانی بھی میں ہی ڈالوں گا تو ایسا کرایہ لینا جائز ہے۔ کیونکہ اجارہ کا معاملہ کرنے سے اس زمین میں کھیتی کرنا جائز ہوا۔ اور کھیتی کرنے کے لئے کھیت کو جوتنا۔ دانہ ڈالنا اور پانی سے اسے سیراب کرنا بھی جائز بلکہ ضروری ہوا۔ کیونکہ اس کے بغیر کھیتی کرنا ممکن ہی نہیں ہے۔ پھر ہر ایسا معاملہ جس میں اس قسم کی شرطیں لگائی گئی ہوں یعنی ایسی شرطیں جو اس معاملہ کے مناسب اور لوازمات میں سے ہوں کہ معاملہ کرنا خود ہی ان شرطوں کا تقاضا کرتا ہو تو ان کے بیان کرنے سے معاملہ فاسد نہیں ہوتا ہے۔ فان شرط الخ اور اگر کرایہ لیتے وقت یہ شرط لگائی کہ زمین میں دوبارہ غلہ ڈالے یا اس کی نہریں گہری کرے یعنی جس نہر سے پانی آتا ہے اسے گہری کرے یا اس زمین میں گوبر اور کھاد ڈالے تو یہ شرط فاسد ہے۔ کیونکہ یہ شرطیں فاسد ہیں۔

لانه یبقی الخ عقد فاسد ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ان کا اثر اجارہ کی مدت ختم ہو جانے کے بعد بھی باقی رہتا ہے اور یہ عقد کے لوازمات اور مقتضیات سے بھی نہیں ہیں۔ اور ان کی وجہ سے فریقین میں سے صرف ایک یعنی زمین کے مالک کو فائدہ ہونا ممکن ہے۔ اور ہر وہ شرط جس کا حال ایسا ہو وہ فساد کا سبب بنتی ہے۔ اور اس دلیل سے بھی زمین کا مالک ان باتوں سے مستاجر کے منافع کا اجارہ لینے والا ہو گیا۔ کیونکہ اجارہ کی مدت ختم ہو جانے کے بعد بھی اس کا نفع باقی رہتا ہے تو اس کی صورت ایسی ہو گئی کہ گویا اس نے ایک معاملہ میں دو معاملے کیا ہے حالانکہ ایسا کرنا ممنوع ہے۔ جیسا کہ امام احمدؒ نے حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے مرفوعاً ایک روایت کی ہے۔ اس موقع پر عبارت کی تفصیل کرتے ہوئے اس کی ایک مراد یہ بتائی گئی ہے کہ کرایہ دار زمین کو اس کے مالک کے پاس واپس کرتے ہوئے زمین میں دوبارہ ہل چلا کر دے تو اس صورت میں اس شرط کے مفسد ہونے میں کوئی شک نہیں ہے کیونکہ اس میں صراحۃً زمین کے مالک ہی کا فائدہ ہے۔ اور کچھ لوگوں نے یہ کہا ہے کہ عبارت کا مطلب یہ ہے کہ وہ کرایہ دار اس کھیت میں دوبارہ ہل چلا کر غلہ ڈالے تو اس کے فاسد ہونے کا حکم اس صورت میں ہوگا جب کہ صرف ایک مرتبہ ہل چلانے کی عادت ہو یعنی اسی سے پیداوار حاصل ہو جاتی ہو۔

پھر وہ اجارہ بھی صرف ایک ہی سال کے لئے ہو اور اگر اجارہ کی مدت تین سال کی ہو تو کرایہ پر لینے والے کو اس محنت کا

فائدہ آئندہ سالوں میں ہوگا۔ اور مالک زمین کے لئے اس کا نفع باقی نہیں رہ سکتا اس لئے معاملہ فاسد نہ ہوگا۔ معلوم ہونا چاہئے کہ اس جگہ نہریں صاف کرنے اور گہری کرنے سے مراد وہ نالیاں ہیں جو چھوٹی نہیں بلکہ بڑی بڑی نہریں ہیں اور یہی مفہوم صحیح ہے۔ کیونکہ اس کا نفع کئی سال تک باقی رہتا ہے۔ (ف صاحب محیط نے کہا ہے کہ مختار قول یہ ہے کہ اس سے چھوٹی نالیاں مراد ہیں لیکن ظاہراً ایسا ہونے میں فساد کی کوئی وجہ نہ تھی کیونکہ اس کا نفع اجارہ کی مدت کے بعد باقی نہیں رہ سکتا ہے۔ اسی لئے مصنفؒ نے اس کی تصحیح اس طرح کی ہے کہ اس سے بڑی نہر مراد ہے کیونکہ بڑی نہر ہونے سے اس کا نفع آئندہ سال تک باقی رہتا ہے۔ پھر بھی اس صورت میں اگر اجارہ دو تین سالوں کے لئے ہو تو اسے فاسد نہیں ہونا چاہئے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب

توضیح:۔ اگر ایک شخص نے کھیتی کی زمین اس شرط پر اجرۃ لی کہ میں ہی اس میں ہل چلاؤں گا۔ اس میں پانی ڈالوں گا، اور اس میں بیج بھی میں ہی ڈالوں گا، اگر مالک زمین نے اس شرط پر زمین اجرۃ دی کہ کرایہ دار اس میں گوبر اور کھاد ڈالے گا پانی کی نالیاں صاف اور گہری کرے گا، اور وہی اس میں ہل بھی چلائے گا، خواہ صرف ایک سال کے لئے زمین لی ہو یا دو تین سالوں کے لئے لی ہو، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل۔

قال وان استاجرها ليزرعها بزراعة ارض اخرى فلا خير فيه وقال الشافعي هو جائز وعلى هذا اجارة السكنى بالسكنى واللبس باللبس والركوب بالركوب له ان المنافع بمنزلة الاعيان حتى جازت الاجارة باجرة دين ولا يصير دينا بدين، ولنا ان الجنس بانفراده يحرم النساء عندنا فصار كبيع القوهي بالقوهي نسيئة، والى هذا اشار محمد، ولان الاجارة جوّزت بخلاف القياس للحاجة ولا حاجة عند اتحاد الجنس بخلاف ما اذا اختلف جنس المنفعة.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے دوسرے کی کھیتی کی زمین ایک اور کھیتی کی زمین کے عوض اجارہ پر لی تو اس میں کوئی بہتری نہیں یعنی جائز نہیں ہے۔ (ف مثلاً زید نے بکر کی زمین زراعت کے لئے اس شرط پر کرایہ پر لی کہ بکر اس کے عوض زید کی زمین میں زراعت کرے گا۔ تو اس میں بہتری نہیں ہے)۔ وقال الشافعی الخ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ یہ جائز ہے۔ اسی طرح اگر کسی کا مکان رہائش کے لئے لیا اس شرط پر کہ اس کے عوض وہ شخص ایک اور مکان میں رہائش اختیار کرے گا یا اپنے پہننے کے لئے کسی کا کوئی کپڑا اجارہ پر لیا اس شرط پر کہ اس کے عوض وہ شخص دوسرا کپڑا اجارہ پر لے گا۔ یا ایک جانور کی سواری کو دوسرے کے جانور کی سواری کے عوض اجارہ پر لیا تو ان تمام صورتوں میں ایسا ہی اختلاف ہے۔ له ان المنافع الخ اس جگہ امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ ان تمام صورتوں میں منافع اعیان کے حکم میں ہیں اسی لئے اجارہ قرض کی اجرت پر لینا جائز ہے یعنی اگر منافع اعیان یعنی اصل شئے کے حکم میں نہ ہوتے بلکہ دین ہوتے تو قرض کا عوض دین ہو جاتا حالانکہ اجرت کے ادھار ہونے پر اجارہ صحیح ہوتا ہے لیکن دین کا عوض دین سے نہیں ہوتا ہے لہٰذا اس کے ناجائز ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

ولنا ان الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اگر دونوں چیزیں ہم جنس ہوں یعنی دونوں کی حیثیت ایک ہی ہو رہی ہو تو ہمارے نزدیک ایک کا ادھار ہونا حرام ہو جاتا ہے جیسے کہ کسی نے ڈھاکہ کے ڈوریا کپڑے کے عوض ڈھاکہ ہی کے ڈوریا کپڑے کو ادھار فروخت کیا تو وہ ناجائز ہوتا ہے۔ امام محمدؒ نے بھی اسی کی طرف اشارہ کیا ہے اور اس کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ اجارہ کو قیاس کے خلاف ضرورت کے پیش نظر جائز کہا گیا ہے جب کہ دونوں کے ہم جنس ہونے کی صورت میں اجارہ کی کوئی ضرورت نہیں پائی جاتی۔ اس کے برخلاف نفع کے جنس میں جب دونوں میں اختلاف ہو تو اس میں دونوں ہی کی ضرورت پائی جاتی ہے۔ (ف پھر اگر

ایک جنس ہونے کی صورت میں کرایہ دار نے اس چیز سے نفع حاصل کر لیا تو ظاہر الروایۃ کے مطابق اس پر اجر مثل واجب ہوگا۔)۔

توضیح:۔ایک شخص نے اجارہ پر دوسرے کی کھیتی ایک اور کھیتی کے عوض یا ایک مکان دوسرے کے مکان کے عوض رہائش کے لئے یا ایک سواری دوسری سواری کے عوض کرایہ پر لی، مسائل کی تفصیل، احکام، اقوال ائمہ، دلائل۔

قال و اذا كان الطعام بين رجلين فاستاجر احدهما صاحبه او حمار صاحبه على ان يحمل نصيبه فحمل الطعام كله فلا اجر له وقال الشافعي له المسمى لان المنفعة عين عنده وبيع العين شائعا جائز فصار كما اذا استاجر دارا مشتركة بينه وبين غيره ليضع فيها الطعام، او عبدا مشتركا ليخيط له الثياب، ولنا انه استاجره لعمل لا وجود له لان الحمل فعل حسي لا يتصور في الشائع بخلاف البيع لانه تصرف حكمي واذا لم يتصور تسليم المعقود عليه لا يجب الاجر، ولان ما من جزء يحمله الا وهو شريك فيه فيكون عاملا لنفسه فلا يتحقق التسليم بخلاف الدار المشتركة لان المعقود عليه هنالك المنافع ويتحقق تسليمها بدون وضع الطعام وبخلاف العبد لان المعقود عليه انما هو ملك نصيب صاحبه وانه امر حكمي يمكن ايقاعه في الشائع.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر غلہ کا ڈھیر دو شخصوں میں مشترک ہو اور ان میں سے ایک شریک نے اپنے دوسرے شریک کو یا دوسرے شریک کے گدھے کو اس لئے کرایہ پر لیا کہ وہ شخص اس ڈھیر میں سے اس کا حصہ اٹھا کر وہاں سے دوسری جگہ پر پہنچادے مگر دوسرے شخص نے پورے ہی ڈھیر کو وہاں سے دوسری جگہ تک پہنچادیا تو اسے اس کی اجرت کچھ بھی نہیں ملے گی۔ یعنی اگر کوئی اجرت طے ہو چکی ہو تو وہ بھی نہیں اور اگر طے نہ ہوئی ہو تو اس کا اجر مثل بھی اسے نہیں ملے گا۔ **وقال الشافعيؒ** الخ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اس شخص کو وہ اجرت مل جائے گی جو پہلے طے ہو چکی ہو کیونکہ ان کے نزدیک نفع عین کے حکم میں ہے۔ جب کہ غیر تقسیم شدہ عین مال کو بیچنا جائز ہے جیسے کہ کسی شخص نے غلہ رکھنے کے لئے ایک ایسے مکان کو کرایہ پر لیا جو ان دونوں کے درمیان مشترک ہے یا اپنا ایک کپڑا سینے کے لئے ایسے غلام کو اجارہ پر رکھا جو خود اس کے اور دوسرے شخص کے درمیان مشترک ہو کہ اس میں اس غلام کی یا مکان کی اجرت واجب ہو جاتی ہے۔ (ف۔ اور امام محمدؒ کا قول بھی یہی ہے۔ع)۔

ولنا انه استاجره الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس شریک نے اپنے دوسرے شریک کو یا اس کے گدھے کو ایسے کام کے لئے اجارہ پر لیا جس میں دونوں شخصوں کے درمیان کوئی تمیز یا فاصلہ موجود نہیں ہے کیونکہ بوجھ اٹھانا ایک حسی فعل ہے جو صاف نظر آتا ہے اور جسے حکمی فعل نہیں کہا جا سکتا ہے لہٰذا ایسی غیر تقسیم شدہ چیز کو عین تصور نہیں کہا جا سکتا ہے۔ بخلاف بیع کے کیونکہ بیع ایک حکمی تصرف ہے اور جب اصل مقصود کو حوالہ کرنا بظاہر نظر نہ آتا ہو یعنی اس کا سپرد کرنے کا تصور نہ ہو سکتا ہو تو اس کی اجرت واجب نہ ہوگی۔ اور اس دلیل سے بھی کہ اس مال کے جس جزو کو جس کو وہ منتقل کرے اس میں یہ بات ضروری ہے کہ وہ خود بھی اس میں شریک ہو۔ اس طرح یہ شخص خود اپنا مال اپنے ہی لئے منتقل کرنے والا ہوگا اور اس طرح سپرد کرنا ثابت نہ ہوگا۔ اسی لئے اس کی اجرت بھی واجب نہیں ہوگی۔ بخلاف ایسے گھر کے جو خود اس کے اپنے اور دوسرے کے درمیان مشترک ہو تو اس میں اس لئے کرایہ واجب ہو جاتا ہے کہ اس میں اصل مقصود منافع ہوتے ہیں اور جب کہ صرف ان منافع کو غلہ کے بغیر حوالہ کرنا ممکن ہے تو غلہ کے ساتھ رکھنا بدرجہ اولیٰ ممکن ہوگا۔ اور بخلاف مشترک غلام کے اس میں اصل مقصود غلام کا وہ حصہ ہے جس کا دوسرا شخص مالک ہے۔ اور یہ ملکیت ایک حکمی معاملہ ہے یعنی حسی نہیں ہے۔ اور یہ ملکیت غیر مقسوم چیز میں پائی جا سکتی ہے۔ (کہ

شترک گھر یا مشترک غلام کا کرایہ واجب ہو جاتا ہے)۔

توضیح:۔ اگر ایک شخص نے غلہ کے ایسے ڈھیر کے بارے میں جو اس کے اور دوسرے شخص کا مشترک ہو وہ اپنے شریک کو یا اس کے گدھے کو اس لئے اجرت پر لیا کہ اس ڈھیر میں سے اس کے اپنے حصہ کو دوسرا شخص یا اس کا گدھا دوسری متعین جگہ پر پہنچادے۔ مگر دوسرا شخص پورے ڈھیر کو دوسری جگہ پر منتقل کر دے، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، ان کے دلائل

ومن استاجر ارضًا ولم يذكر انه يزرعها او اى شيء يزرعها فالاجارة فاسدة، لان الارض تستاجر للزراعة غيرها، وكذا ما يزرع فيها مختلف فمنه ما يضر بالارض وما لا يضربها غيره فلم يكن المعقود عليه معلوما ن زرعها ومضى الاجل فله المسمى، وهذا استحسان وفي القياس لا يجوز، وهو قول زفر، لانه وقع فاسدا فلا قلب جائزا، وجه الاستحسان ان الجهالة ارتفعت قبل تمام العقد فينقلب جائزا، كما اذا ارتفعت في حالة لعقد، وصار كما اذا اسقط الاجل المجهول قبل مضيه والخيار الزائد في المدة. ومن استاجر حمارا الى بغداد لدرهم ولم يسم ما يحمل عليه فحمل ما يحمل الناس فنفق في بعض الطريق فلا ضمان عليه، لان العين لمستاجرة امانة في يد المستاجر وان كانت الاجارة فاسدة، فان بلغ الى بغداد فله الاجر المسمى استحسانا على ما ذكرنا في المسألة الاولى، وان اختصما قبل ان يحمل عليه، وفي المسألة الاولى قبل ان يزرع نُقضت الاجارة دفعا للفساد اذ الفساد قائم بعد.

ترجمہ:۔ اگر کسی نے ایک زمین اجارہ پر لی اور اس وقت یہ نہیں بتایا کہ میں اس میں کھیتی کروں گا یا یہ کہ کھیتی کرنے کا ذکر کیا مگر یہ نہیں بتایا کہ کس چیز کی کھیتی کروں گا تو وہ اجارہ فاسد ہوگا۔ کیونکہ زمین کبھی کھیتی کیلئے لی جاتی ہے اور کبھی دوسرے کام کے لئے لی جاتی ہے مثلاً: درخت لگانا یا کوئی عمارت بنانا۔ پھر اس میں جو چیز بوئی جاتی ہے وہ بھی مختلف ہوتی ہے' ان میں سے کچھ چیزیں ایسی ہوتی ہیں جو زمین کے لئے نقصان وہ ہوتی ہیں مثلاً: سبزی ترکاریاں اور کچھ چیزیں اتنی زیادہ نقصان دہ نہیں ہوتیں۔ اس طرح ذکر نہ کرنے سے یہ معلوم نہ ہوگا کہ اجارہ کا اصل مقصد کیا ہے۔ (ف امام شافعیؒ واحمدؒ کا یہی قول ہے)۔

فان زرعها الخ پھر اس قسم کا اجارہ کر لینے کے بعد اگر کرایہ دار نے اس زمین میں کھیتی کر لی اور اس کے بعد اس اجارہ کی مدت بھی گزر گئی تو جو اجرت طے ہو چکی تھی۔ استحساناً وہی واجب ہوگی اگر چہ قیاس کا تقاضایہ تھا کہ یہ اجارہ بالکل جائز نہ ہو اور امام زفرؒ کا یہی قول ہے۔ کیونکہ یہ معاملہ فاسد ہوا ہے اور جو چیز فاسد ہو جاتی ہے بعد میں وہ جائز نہیں ہوتی ہے۔ یہی قول امام شافعیؒ واحمدؒ کا ہے مگر اسے استحساناً جائز کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اس معاملہ کی مدت پوری ہونے سے پہلے اصل مقصد کی جہالت ختم ہو گئی یعنی یہ بات ان کو معلوم ہو گئی کہ اس کرایہ دار نے یہ زمین کھیتی ہی کے لئے لی تھی اور یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ وہ کیا کھیتی کرے گا پھر ایسے معاملہ میں اس زمین کا مالک خاموش رہا۔ یہاں تک کہ اس کی مدت ختم ہو گئی لہٰذا وہ معاملہ بدل کر بالآخر جائز ہو گیا۔ ایسے ہی جیسے کہ معاملہ کرتے ہوئے ابتداء کسی طرح جہالت ہو گئی ہو پھر وہ جہالت ختم ہو جائے تو بالاتفاق وہ معاملہ جائز ہو جاتا ہے۔ اب اس کی مثال ایسی ہو گئی جیسے کہ کسی چیز کی بیع کرتے وقت اس وقت کو مجہول رکھا گیا ہو اور بعد میں اسے واضح کر دیا ہو۔ اسی طرح جیسے کہ اگر کسی نے خیار شرط میں تین دن سے زیادہ کا اختیار رکھا ہو مگر تین دن کے اندر ہی اسے متعین کر کے زیادتی کو ختم کر دیا تو یہ دونوں مسئلے جائز ہو جاتے ہیں۔

ومن استاجر حمار الخ یعنی اگر ایک شخص نے کسی کا گدھا بغداد تک لے جانے کے لئے ایک درہم کے عوض کرایہ پر مگر یہ نہیں بتایا کہ اس پر کیا لاد کر لے جائے گا اور بعد میں اس کرایہ دار نے گدھے پر ایسی ہی چیز لادی جسے لوگ عموماً لادا کرتے ہیں پھر اتفاقاً وہ گدھا راستے میں مر گیا تو یہ شخص یعنی کرایہ دار گدھے کا ضامن نہ ہوگا کیونکہ جو چیز کرایہ پر لی جاتی ہے وہ اس کرایہ دار کے پاس بطور امانت ہوتی ہے اگرچہ اس کا اجارہ فاسد ہی کیوں نہ ہو۔ (ف البتہ اگر کرایہ دار اپنے معاملہ کی بات کی مخالفت کرے۔ تو وہ غاصب کہلا کر ضامن ہو جائے گا۔ پھر اس شخص نے گدھے پر ایسی ہی چیز لادی جسے لوگ عموماً لادا کرتے ہیں تو اس طرح اس نے گدھے کے مالک کی مرضی کے خلاف کوئی چیز نہیں لادی ہے۔ لہٰذا اسے غاصب نہیں کہا جا سکتا ہے۔ البتہ چونکہ معاملہ کی ابتدا سے لادنے کی چیز کے بارے میں اس نے کچھ ذکر نہیں کیا تھا اس لئے اجارہ فاسد ہوا تھا اس بناء پر کہ بوجھ جو لادا جانے والا تھا۔ اس کی وضاحت نہیں تھی اس لئے یہ اجارہ فاسد ہوا تھا پھر اس کے لادلینے کے بعد وہ جہالت ختم ہو گئی اور یہ بات معلوم ہو گئی کہ اس کے اجارہ لینے کا مقصد یہ ہے)۔ فان بلغ الخ پھر اگر اس شخص نے بغداد تک مال پہنچا دیا تو استحساناً اس کو وہی اجرت ملے گی جو پہلے بیان کی جا چکی تھی۔ جیسا کہ ہم نے پہلے مسئلہ میں بیان کر دیا ہے۔ اور اگر موجودہ مسئلہ میں کرایہ دار نے بوجھ لادنے سے پہلے اور پہلے مسئلہ میں کھیتی کرنے سے پہلے آپس میں جھگڑ لیا تو اس فساد کو ختم کرنے کے لئے معاملہ ہی کو ختم کر دیا جائے گا کیونکہ ابھی تک فساد باقی ہے۔

توضیح:۔ کسی نے ایک زمین اجارہ پر لی مگر مقصد نہیں بتایا کہ اس میں کیا کام کرے گا مثلاً: کھیتی کرنا یا درخت لگانا یا کچھ تعمیر کرنا۔ اسی حالت میں اس نے زمین میں کھیتی کر لی اودھر اجارہ کی مدت بھی ختم ہو گئی، ایک شخص نے ایک گدھا کسی متعین جگہ تک کچھ سامان لے جانے کے لئے کرایہ پر لیا۔ پھر اس پر ایسا ہی سامان لادا جو عموماً لادا جاتا ہے اور اتفاقاً وہ گدھا راستہ میں ناگہانی موت سے مر گیا، یا مقام مقصود تک سامان لے گیا، تمام مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل

باب ضمان الاجیر

قال الاجراء علی ضربین اجیر مشترك واجیر خاص فالمشترك من لا یستحق الاجرة حتی یعمل کالصباغ والقصار لان المعقود علیه اذا کان هو العمل او اثره کان له ان یعمل للعامة، لان منافعه لم تصر مستحقة لواحد فمن هذا الوجه یسمی اجیرا مشترکا۔ قال والمتاع امانة فی یده فان هلك لم یضمن شیئا عند ابی حنیفة وهو قول زفر ویضمنه عندهما الامن شیء غالب کالحریق الغالب والعدو المکابر لهما ما روی عن عمر وعلی رضی الله عنهما انهما کانا یضمنان الاجیر المشترك ولان الحفظ مستحق علیه اذ لا یمکنه العمل الا به فاذا هلك بسبب یمکن الاحتراز عنه کالغصب والسرقة کان التقصیر من جهته فیضمنه کالودیعة اذا کانت باجر بخلاف ما لا یمکن الاحتراز عنه کالموت حتف انفه والحریق الغالب وغیره، لانه لا تقصیر من جهته، ولابی حنیفة ان العین امانة فی یده، لان القبض حصل باذنه ولهٰذا لو هلك بسبب لا یمکن الاحتراز عنه لا یضمنه، ولو کان مضمونا یضمنه کما فی المغصوب والحفظ مستحق علیه تبعا لا مقصودا ولهٰذا لا یقابله الاجر بخلاف المودَع بالاجر لان الحفظ مستحق علیه مقصوداً حتی یقابله الاجر۔

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اجیر دو قسم کے ہوتے ہیں ایک مشترک دوسرا خاص۔ مشترک اجیر سے مراد وہ اجیر ہے

کہ جب تک اس کا کام پورا نہ ہو جائے وہ اجرت کا مستحق نہیں ہوتا ہے جیسے رنگریز اور استری کرنے والا کیونکہ اجارہ میں جس بات کا معاملہ طے ہوا ہو اگر اس چیز میں اس کام کا اثر رہتا ہو تو اس اجیر کو اس بات کا اختیار رہتا ہے کہ وہ ایک کام کے ساتھ دوسرے لوگوں کے بھی کام کرے کیونکہ ایسے اجیر کے منافع کا حقدار کوئی ایک شخص نہیں ہوتا ہے۔ اس اعتبار سے ایسے اجیر کو اجیر مشترک کہا جاتا ہے۔ قال و المتاع امانة في يده الخ اور قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ایسے مشترک اجیر کے ہاتھ میں جو کچھ سامان یا مال ہوتا ہے وہ بطور امانت ہوتا ہے اسی بناء پر اگر وہ مال ضائع ہو جائے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ اجیر کسی بات کا ضامن نہیں ہوگا اور امام زفرؒ کا بھی یہی قول ہے۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک وہ شخص ضامن ہوگا۔ البتہ اس صورت میں ضامن نہیں ہوگا۔ اچانک زبردست آفت آجانے کی وجہ سے ضائع ہو جائے جیسے زبردست آگ لگ گئی یا کچھ دشمنوں اور قاتلوں نے مل کر حملہ کر دیا ہو۔ لهما ماروی الخ صاحبینؒ کی دلیل حضرات عمرؓ و علیؓ کی روایت ہے کہ یہ دونوں حضرات مشترک اجیر کو ضامن بناتے تھے۔ (ف

قال الشافعي. اخبرنا. ابراهيم بن ابي يحيٰى .عن جعفر ابن محمد. عن ابيهٖ محمد الباقر عن علي رضي الله عنه انه كان يضمن الصباغ والصائغ و قال لا يصلح للناس الاذالك.

یعنی حضرت علیؓ رنگریز اور سنار سے ضمان دلواتے تھے اور وہ فرماتے تھے کہ عوام کے لئے اس صورت کے علاوہ صلح کی کوئی دوسری صورت نہیں ہے۔ رواه البيهقي باسناده عنه۔ لیکن اس اسناد میں انقطاع ہے کیونکہ امام محمد باقرؒ نے حضرت علیؓ کا زمانہ نہیں پایا اور اپنے دادا حسین ابن علیؓ کو نہیں پایا۔ لیکن ہمارے نزدیک اس انقطاع میں کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ امام محمد باقرؒ ثقہ ہیں اس لئے ان کا ارسال حجت ہے۔ ع۔م) ولان الحفظه الخ صاحبینؒ کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ اجیر کے ذمہ مال کی حفاظت کرنا واجب ہے۔ اس لئے کہ مال کی حفاظت کے بغیر کوئی کام نہیں کر سکتا ہے۔ لہٰذا اگر مال کسی ایسی وجہ سے ہلاک ہوا ہو جس سے بچنا ممکن ہو جیسے غصب کر لینا یا چوری کر لینا وغیرہ تو ایسے موقع میں یہ کہا جائے گا کہ اس اجیر نے مال کی حفاظت میں کوتاہی کی ہے۔ لہٰذا وہ اس مال کا ضامن ہوگا۔ جیسے اگر کوئی شخص کوئی مال اپنے پاس امانت کے طور پر رکھے لیکن اس کی اجرت پاتا ہو تو وہ شخص ایسے مال کے ہلاک ہو جانے کی صورت میں ضامن ہوتا ہے۔ برخلاف اس کے اگر مال ایسی وجہ سے ہلاک ہو جسے بچانا ممکن نہ ہو جیسے کسی چرواہے کے پاس امانت کی بکری از خود مر جائے یا جیسے زبردست آگ لگ گئی ہو یا زبردست ڈاکہ پڑ گیا ہو تو ان صورتوں میں مال ہلاک ہو جانے سے محافظ ضامن نہ ہوگا کیونکہ اس اجیر سے کوئی کوتاہی نہیں پائی گئی اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اجیر کے پاس اصل مال بطور امانت کے تھا۔ کیونکہ اس مستاجر کی اجازت سے اس اجیر نے اس پر قبضہ کیا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ اگر ایسا مال کسی ایسی وجہ سے ہلاک ہو گیا ہو جس سے بچنا بالکل ممکن نہ ہو تو اس صورت میں وہ بھی بالاتفاق ضامن نہیں ہوتا ہے اور اگر وہ مال اس کے پاس ضمانت کے طور پر ہوتا تو وہ اس کا ضرور ضامن ہوتا جیسے کہ غصب کئے ہوئے مال میں ہوتا ہے یعنی غصب کرنے والا ہر حال میں اس مال کا ضامن ہوتا ہے۔ اور پھر یہ کہنا کہ اجیر کے ذمہ مال کی حفاظت واجب ہے تو یہ وجوب اس پر قصداً نہیں کیا گیا ہے۔ اسی وجہ سے اس حفاظت کے مقابلے میں اس اجیر کو مستقلاً کوئی حفاظت کی اجرت نہیں ملتی ہے۔

توضیح:۔ اجیر کی تعریف۔ قسمیں۔ اور ان میں فرق:۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل

اجیر:۔ مراد وہ شخص ہے جس نے اپنے آپ کو کسی کام کے لئے اجارہ پر دیا ہو۔ خواہ ایسا خدمتگار جیسے نوکر ہوتے ہیں۔ یا کوئی کاریگری ہو جیسے روٹی پکانے والا نانبائی۔ باورچی۔ دھوبی۔ درزی۔ چرواہا وغیرہ

قال و ما تلف بعمله كتخريق الثوب من دقّه وزَلَق الحمّال وانقطاع الحبل الذي يشد به المكاري الحمل، وغرق السفينة من مده مضمون عليه، وقال زفر والشافعي لا ضمان عليه، لانه امره بالفعل مطلقا، فينتظمه

بنوعيه المعيب والسليم، وصار كاجير الوحد ومعين القصار، ولنا ان الداخل تحت الاذن ما هو الداخل تحت العقد، وهو العمل الصالح، لانه هو الوسيلة الى الاثر، وهو المعقود عليه حقيقة حتى لو حصل بفعل الغير يجب الاجر، فلم يكن المفسد مأذونا فيه بخلاف المعين، لانه متبرع فلا يمكن تقييده بالمصلح لانه يمتنع عن التبرع وفيما نحن فيه يعمل بالاجر، فامكن تقييده وبخلاف الاجير الوحد على ما نذكره ان شاء الله تعالى، وانقطاع الحبل من قلة اهتمامه، فكان من صنيعه.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مشترک اجیر کی غلط حرکت یعنی بد احتیاطی سے اگر مال ہلاک ہوا ہو جیسے اس نے کپڑے دھونے کی چوٹ سے کپڑے کو پھاڑ دیا یا مال لے جانے والا لوگوں کی بھیڑ یا دھکا کھائے بغیر پھسل پڑا یا جانور کو کرایہ پر لینے والے نے جس رسی سے بوجھ کو باندھا تھا وہ رسی ٹوٹ گئی یا ملاح کے کھینچنے سے اس کی کشتی ڈوب گئی ان تمام صورتوں میں اجیر پر ضمان لازم ہوگا۔ یہ ہمارا قول ہے لیکن امام زفرؒ و شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ ان صورتوں میں اس پر ضمان نہیں ہوگا کیونکہ ان چیزوں کے مالکوں نے اسے کسی قید کے بغیر مطلقاً کام کرنے کا حکم دیا ہے لہٰذا یہ اجازت ہر طرح کے کام کے لئے ہوگی۔ اس کی مثال ایسی ہوگی جیسے مشترک اجیر کا کوئی خاص ملازم یا دھوبی کا کوئی خاص ملازم ہو۔ (ف یعنی ان لوگوں پر ضمان نہیں ہے اگرچہ کام خراب ہو جائے۔ حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ کسی اجیر خاص پر اس لئے ضمان لازم نہیں آتا ہے کہ اس کو مکمل اور مطلقاً اجازت ہوتی ہے۔ اسی طرح جب مشترک اجیر کو مطلقاً کام کرنے کی اجازت دی گئی تو اس میں کام عیب دار ہو یا صحیح ہو حکم دونوں کے لئے برابر ہوگا اسی لئے وہ نقصان کا ضامن نہ ہوگا)۔

ولنا ان الداخل الخ ہماری دلیل یہ ہے کہ اسے جو اجازت دی گئی ہے اس کی اجازت میں وہی چیز شامل ہوگی جو عقد اجارہ کی بناء پر داخل ہوتی ہو۔ یعنی اچھی طرح سے کام کرنا۔ کیونکہ اسی طرح کام کرنے سے اس کا مقصد حاصل ہو سکتا ہے یعنی مثلاً کپڑے میں گندگی لگی ہو یا رنگ لگا ہو یا بیل بوٹے کا کوئی اثر ہوا ہو اور یہی اثر حقیقت میں معقود علیہ یعنی مقصود ہوتا ہے۔ اسی بناء پر اگر وہ کام اس نے کسی دوسرے کے ذریعے حاصل کر لیا تب بھی اجرت واجب ہوگی۔ جیسا کہ کسی درزی نے یا رنگریز نے اپنی سلائی یا رنگائی کا کام دوسرے سے لے لیا تو بھی اس کی اجرت واجب ہوتی ہے۔ بشرطیکہ معاملہ کے وقت یہ بات طے نہ کی گئی ہو کہ وہ خود سے کام کرے گا۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ بگاڑ پیدا کرنے والا کام اجازت میں داخل نہیں ہوتا ہے بخلاف اس کے اگر کپڑے دھونے والے کا کوئی ملازم ہو کیونکہ وہ اس لئے ضامن نہیں ہے کہ اس نے کام بطور احسان کیا ہے لہٰذا اس کے بارے میں کام کو صحیح طریقے سے کرنے کی شرط نہیں ہے اس لئے کہ اگر ایسی کوئی شرط ہو تو پھر وہ احسان کے طور پر کام نہیں کرے گا۔ اور جو مسئلہ ہم بیان کر رہے ہیں وہ تو ایسا ہے جو اجرت پر کرنے کا ہے۔ ایسے کام میں ہماری یہ قید لگانا جو ممکن ہے کہ وہ خیال کرے اور حفاظت سے کام کرے۔ اور بخلاف خاص اجیر کے کہ وہ ضامن کیوں نہیں ہوتا ہے اس بحث کو ہم انشاء اللہ تعالیٰ کہیں پر بیان کریں گے۔ معلوم ہونا چاہئے کہ مال لادنے کی صورت میں رسی کے ٹوٹ جانے سے جو خرابی پیدا ہوتی ہے اس خرابی کا یہ شخص اس لئے ذمہ دار ہوتا ہے کہ وہ اہتمام میں کوتاہی کرتا ہے۔ اس طرح بربادی کا وہ خود ذمہ دار ہے۔

توضیح:۔ مشترک اجیر سے کسی قسم کی خرابی ہو جانے کی صورت میں وہ اس کا ذمہ دار ہوتا ہے یا نہیں۔ تفصیل مسئلہ۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال الا انه لا يضمن به بنى آدم ممن غرق فى السفينة او سقط من الدابة وان كان بسوقه وقوده، لان الواجب ضمان الآدمى وانه لا يجب بالعقد وانما يجب بالجناية ولهذا يجب على العاقلة، وضمان العقود لا تتحمله العاقلة.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ البتہ اگر اجیر مشترک کی اپنی کوتاہی سے بھی کوئی انسان اس کی کشتی میں ڈوب جائے تو وہ اس کا ضامن نہیں ہوگا یعنی اگر کسی ملاح کی کشتی سے کوئی آدمی ڈوب جائے یا پوری کشتی ہی ڈوب جائے یا کرایہ کے جانور پر سے آدمی گر کر مر جائے تو وہ اجیر ضامن نہیں ہوگا اگر چہ یہ نقصان اور موت اس کی کشتی چلانے یا جانور کے ہانکنے کی وجہ سے ہو۔ (اگر چہ وہ بہت چھوٹا بچہ ہو جو خود بیٹھ نہ سکتا ہو۔ التمر تاشی۔ ع) کیونکہ اس صورت میں اس پر آدمی کی ضمانت واجب ہے۔ اور یہ ضمانت معاملہ طے کرنے کی بناء پر واجب نہیں ہوتی ہے بلکہ جرم کرنے کی وجہ سے واجب ہوتی ہے کہ مثلاً وہ قتل کر دے یا زخمی کر دے تب ضامن ہوتا ہے۔ اسی بناء پر ایسی ضمانت صرف اسی پر نہیں بلکہ مددگار برادری پر واجب ہوتی ہے۔ اور جو ضمانت معاملہ طے کرنے کی بناء پر لازم ہوتی ہو وہ خود اسی مجرم پر لازم آتی ہے مددگار برادری پر لازم نہیں ہوتی ہے۔ (ف معلوم ہونا چاہئے کہ مشترک اجیر کے ضامن ہونے میں بڑے بڑے صحابہؓ اور مجتہدین کا آپس میں اختلاف ہے۔ یعنی ان میں سے کچھ کے نزدیک وہ ضامن ہوتا ہے اور کچھ دوسروں کے نزدیک ضامن نہیں ہوتا ہے۔ اسی لئے اس کے بعد کے فقہا نے یہ فتویٰ دیا ہے کہ اجیر اور مستاجر دونوں ہی نقصان کی صورت میں آدھی آدھی قیمت کا نقصان برداشت کرلیں۔ اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ صحابہؓ کا اجماع کرنا یا تو ضمان دینے پر ہے یا ضمان نہ دینے پر ہے۔ صلح کرنے کی بحث اس سے خارج ہے۔ لہذا یہ صلح باطل ہوگی۔

اور بندہ مترجم یہ کہتا ہے کہ اعتراض کرنے والے کا یہ اعتراض باطل ہے کیونکہ کہنے والے کا مقصد یہ ہے کہ جب ایک مسئلہ میں صحابہ کرامؓ کے درمیان اختلاف پیدا ہوا بلکہ ایک ہی صحابیؓ سے مختلف روایتیں پائی گئیں۔ یہاں تک کہ حضرت علیؓ سے اجیر مشترک کو جس طرح ضامن بنانے کی روایت آئی ہے ویسے ہی ان سے ضامن نہ بنانے کی بھی روایت پائی گئی ہے۔ اگر چہ یہ روایت امام شافعیؒ کی صحیح اور دوسری بظاہر ضعیف ہے۔ مختصر یہ ہے کہ جب اس مسئلہ میں صحابہ کرامؓ کے اقوال مختلف قسم کے پائے گئے تو قاضی کے لئے یہ فیصلہ کرنا مشکل ہے کہ وہ کس قول پر فیصلہ کرے۔ اس لئے بہتر یہی صورت ہے کہ اجیر اور مستاجر ایسی صورتوں میں آپس میں خود ہی صلح کرلیں۔ پھر اس میں آدھی قیمت کا ہونا کوئی لازمی قید نہیں ہے بلکہ مقصود یہ ہے کہ جس طرح وہ چاہیں صلح کرلیں۔ اس کا حاصل یہ ہوا کہ اگر وہ اختلاف کرنے لگیں تو ان کے سامنے آپس میں صلح کر لینے کا فتویٰ دیا جائے گا۔ پھر اگر وہ اس صلح کے فتویٰ کے بعد بھی آپس میں صلح نہ کریں تو مجبوراً حاکم کو کوئی حکم دینا ہی ہوگا۔ م۔ بعض علماء نے یہاں پر صحابہؓ کے قول پر فتویٰ دیا ہے۔ الخلاصہ۔ اور یہی قول امام شافعیؒ و مالکؒ واحمدؒ کا بھی ہے۔ اور حضرات عمرو علی وغیرھم رضی اللہ عنھم سے ایسا ہی مروی ہے۔ ع۔ فقیہ ابواللیثؒ نے ذکر کیا ہے کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے قول پر فتویٰ ہے۔ تاج الشریعہ۔ شیخ مرغینانی اور قاضی خان بھی اسی پر فتویٰ دیتے تھے۔ ع۔ اور اگر موج یا ہوا کی زیادتی یا پہاڑ کی ٹکر سے کشتی ڈوب گئی ہو یا لوگوں کی بھیڑ سے مزدور پھسل پڑا تو پھر بربادی میں ضمان لازم نہیں آئے گا)۔

توضیح:۔ اگر اجیر مشترک کی کوتاہی سے کوئی حادثہ ہو جائے۔ مثلاً: کشتی کا مسافر مر جائے یا کشتی کے ڈوب جانے سے مال ضائع ہو جائے۔ تو وہ نقصان کا ضامن ہوگا یا نہیں۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل۔

قال و اذا استاجر من يحمل له دنًا من الفرات فوقع في بعض الطريق فانكسر فان شاء ضمّنه قيمته في المكان الذي حمله ولا اجر له وان شاء ضمنه قيمته في الموضع الذي انكسر واعطاه اجره بحسابه، اما الضمان فلما قلنا، والسقوط بالعثار او بانقطاع الحبل، وكل ذلك من صنيعه، واما الخيار فلانه اذا انكسر في الطريق والحمل شئي واحد تبين انه وقع تعديا من الابتداء من هذا الوجه، وله وجه آخر وهو ان ابتداء الحمل حصل باذنه فلم يكن من الابتداء تعديا وانما صار تعديا عند الكسر، فيميل الى اى الوجهين شاء، وفي الوجه

الثاني له الاجر بقدر ما استوفى وفي الوجه الاول لا اجر له، لانه ما استوفى اصلا.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے کسی کو اس کام کے لئے مزدوری پر رکھا کہ وہ دریائے فرات سے میرے شہد کا مٹکا فلاں جگہ تک پہنچادے اور لے جاتے ہوئے راستے میں کسی جگہ پر گر کر مٹکا ٹوٹ جائے تو اس مستاجر کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ جس جگہ سے وہ مٹکا اٹھوایا ہے وہاں پر اس وقت اس شہد کی جو قیمت تھی وہ اس مزدور سے وصول کرلے اس صورت میں اس مزدور کو کچھ بھی مزدوری نہیں ملے گی یا یہ کہ جس جگہ پر وہ مٹکا ٹوٹا ہے وہاں پر اس شہد کی جو قیمت ہے وہ اس سے لے اور اس جگہ تک لانے کی پہلے حساب سے جو مزدوری ہو سکتی ہو وہ اسے دے دے۔ مثلاً: اگر آدھے راستے میں ٹوٹا ہے تو آدھی اجرت اور تین چوتھائی راستے میں ٹوٹا ہے تو تین چوتھائی اجرت دے دے۔

وعلى هذا القياس اور یہ ضمانت اس مزدور پر اس وجہ سے لازم ہوگی کہ وہ مشترک اجیر تھا جس کی حرکت سے مال ضائع ہوا ہے۔ لہٰذا وہ ضامن ہوگا۔ پھر مٹکے کا گر پڑنا خواہ اس کے پھسلنے کی وجہ سے ہو یا رسی کے ٹوٹ جانے سے ہو یہ ساری باتیں اسی کی حرکت میں شمار ہوں گی کیونکہ اس نے مال یعنی شہد کی حفاظت میں پورے اہتمام اور احتیاط سے کام نہیں لیا ہے۔ اور اس مال والے یعنی مستاجر کو دو باتوں میں اس لئے اختیار دیا گیا ہے کہ وہ راستے میں ٹوٹا ہے۔ حالانکہ اس بوجھ کو پہنچانا ایک ہی کام ہے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ گویا اس سے شروع ہی میں بے احتیاطی اور زیادتی ہوئی تھی اور گویا اس نے اٹھاتے ہی اسے توڑ دیا تھا۔ اس جگہ ایک دوسری وجہ بھی موجود ہے وہ یہ کہ مٹکے کو اٹھانا شروع میں اس مستاجر کی اجازت سے ہوا تھا تو گویا اس وقت اس کی طرف سے زیادتی نہ تھی بلکہ جس وقت وہ ٹوٹا ہے اس وقت زیادتی پائی گئی۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ جرمانہ دو باتوں کے درمیان میں ہونے کی وجہ سے ہے یعنی ابتداء میں زیادتی تھی یا کہ ٹوٹنے کے وقت زیادتی ہوئی۔ اس لئے اس مستاجر کو اختیار ہوگا کہ دونوں صورتوں میں سے جس صورت کو چاہے اختیار کرے مگر دوسری صورت میں اس مزدور کو اتنی اجرت ملے گی جتنی محنت اس مزدور سے اس مستاجر نے پائی ہے یعنی جس جگہ تک مزدور نے مٹکا پہنچادیا ہے۔ اور پہلی صورت میں اس کو کچھ بھی مزدوری نہیں ملے گی کیونکہ اس مستاجر نے اس مزدور کا کوئی بھی کام نہیں پایا ہے۔ (ف کیونکہ جہاں سے مٹکا اٹھوایا ہے وہیں کی قیمت لی ہے اور اس صورت میں اصل قیمت میں کچھ بھی زیادتی نہ ہوگی بخلاف اس کے اگر ٹوٹنے کے جگہ کی قیمت لی ہو تو یہ قیمت یقیناً پہلی جگہ کی قیمت سے کچھ زیادہ ہوگئی ہوگی اور یہ قیمت کی زیادتی اسی مزدور کے کام کی وجہ سے پائی گئی ہے اسی لئے اس کی اجرت دینا لازم ہوگی)۔

توضیح:۔ اگر ایک شخص نے ایک مزدور اس لئے رکھا تا کہ وہ اس کے شہد کے مٹکے کو ایک مخصوص جگہ سے دوسری مخصوص جگہ تک پہنچادے۔ پھر لے جاتے ہوئے راستہ میں اس مزدور سے مٹکا گر کر ٹوٹ جائے اور شہد ضائع ہو جائے۔ تفصیل مسئلہ۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال و اذا فصدالفصّاد او بزغ البزاغ ولم يتجاوز الموضع المعتاد، فلا ضمان عليه فيما عطب من ذلك، وفي الجامع الصغير بيطار بزغ دابة بدانق فنفقت او حجام حجم عبدا بامر مولاه فمات لا ضمان عليه، وفي كل واحد من العبارتين نوع بيان، ووجهه انه لا يمكنه التحرز عن السراية لانه يبتني على قوة الطبائع وضعفها في تحمل الالم، فلا يمكن التقييد بالمصلح من العمل، ولا كذلك دق الثوب ونحوه مما قد مناه، لان قوة الثوب ورقته تعرف بالاجتهاد، فامكن القول بالتقييد. قال: والاجير الخاص الذي يستحق الاجرة بتسليم نفسه في المدة، وان لم يعمل كمن استوجر شهرا للخدمة او لرعي الغنم، وانما سمي اجير وحد لانه لا يمكنه ان يعمل لغيره لان منافعه في المدة صارت مستحقة له، والاجر مقابل بالمنافع، ولهٰذا يبقى الاجر مستحقا وان

نقض العمل.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر جراح نے کسی کے زخم کو کاٹا یا جانوروں کے ڈاکٹر نے جانور کے رگ میں نشتر لگایا اور جہاں نشتر لگایا جاتا ہے' وہیں ٹھیک جگہ پر ہی لگایا یعنی زخم اس سے بڑھایا نہیں پھر بھی اگر جانور مر جائے یا آدمی کا کچھ نقصان ہو جائے تو وہ ڈاکٹر اس کا ضامن نہیں ہوگا اور جامع صغیر میں ہے کہ اگر جانور کے ڈاکٹر نے ایک دانگ کے عوض جانور کو نشتر لگایا اور وہ جانور ہلاک ہو گیا یا تو پچھنا لگانے والے نے ایک غلام کو اس کے مولا کے حکم کے مطابق پچھنا لگایا جس سے غلام مر گیا تو اس ڈاکٹر یا اس حجام پر ضمان لازم نہیں آئے گا۔ مذکورہ دو عبارتوں میں سے ہر ایک سے ایک ہی طرح کا بیان ظاہر ہوتا ہے یعنی مختصر کی عبارت میں مخصوص جگہ کا بیان ہے اور اجازت دینے سے خاموشی ہے لیکن جامع صغیر کی عبارت میں اجازت کا بیان ہے اور مخصوص جگہ سے خاموشی ہے اس جگہ ضامن نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ زخم کو اپنی جگہ سے دوسری جگہ تک جانے سے بچانا یعنی زخم کا سرایت کرنا اس ڈاکٹر کی قدرت سے باہر ہے۔ کیونکہ یہ بات تو مریض کی طبیعت کی قوت اور کمزوری پر مبنی ہے یعنی کچھ طبیعتیں گہرے زخم کی تکلیف کو بھی برداشت کر لیتی ہیں اور کچھ اس معاملے میں کمزور اور نرم دل ہوتی ہیں۔ لہٰذا درست اور صحیح کام کی قید لگانا ممکن نہیں ہے بخلاف کپڑے وغیرہ کی دھلائی اور سلائی وغیرہ کرنے کے معاملے میں جو بات پہلے بیان کی جا چکی ہے کہ اس میں ایسا حکم نہیں ہے۔ کیونکہ کپڑے کو پٹکنے اور کوٹنے میں کپڑے کی قوت اور اس کی باریکی یا کمزوری آدمی اپنی توجہ سے معلوم کر سکتا ہے۔ اسلئے ایسے کاموں میں صحیح کام کی قید لگانا ممکن ہے۔

(ف پھر اگر جامع صغیر کی عبارت میں متعین جگہ سے آگے بڑھ گیا ہو تب ضامن ہوگا اور مختصر کی عبارت میں ہے کہ اگر اجازت کے بغیر ہو تب ضامن ہوگا۔ ک۔ اس جگہ ایک عجیب مسئلہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر ختنہ کرنے والے نے پیشاب گاہ کے اوپر کے حصے (حشفہ) کو کاٹ دیا' اس کے بعد اگر وہ بچہ (مختون) اچھا ہو گیا تو اس نائی یعنی ختنہ کرنے والے پر پوری جان کی دیت لازم آئے گی جیسا کہ زبان کاٹ ڈالنے میں لازم آتی ہے اور اگر وہ مختون مر گیا تو پوری نہیں بلکہ نصف دیت لازم ہوگی۔ (جو بظاہر خلاف قیاس ہے)۔

قال والاجیر الخاص الخ دوسری قسم اجیر خاص ہے اس سے مراد وہ اجیر ہے جو معین اور مقرر مدت کے لئے خود کو مستاجر کے حوالہ کر دے۔ اگر چہ اس مدت میں وہ کوئی کام نہ کرے جیسے کسی شخص نے ایک آدمی کو ایک مہینہ تک اپنی خدمت کے لئے یا بکریاں چرانے کے لئے نوکر رکھا ایسے مزدور کو اجیر وحد بھی کہا جاتا ہے کیونکہ یہ شخص اس مدت میں کسی دوسرے کا کام نہیں کر سکتا ہے اور اجیر وحد کے یہی معنی ہے کہ ایک شخص ایک ہی آدمی کا مزدور ہو کیونکہ اس مقررہ مدت کے اندر اس کے سارے منافع اس ایک شخص کے لئے مخصوص ہو گئے اور انہی منافع کے مقابل میں اس کی اجرت لازم ہوئی اور اسی لئے وہ شخص اجرت کا حقدار باقی رہتا ہے۔ اگر چہ کام ختم کرا دیئے جائیں۔ (ف بخلاف مشترک اجیر کے کہ اگر مستاجر کے قبضہ سے پہلے کام ختم کر دیا گیا تو وہ شخص اجرت کا مستحق نہیں ہوتا ہے۔ چنانچہ امام محمدؒ سے روایت ہے کہ اگر ایک درزی نے ایک شخص کا کپڑا ایک درہم کی مزدوری پر سیا پھر کپڑے کے مالک کا کپڑے پر قبضہ ہونے سے پہلے کسی نے اس کی سلائی کھول دی تو وہ درزی اس کی اجرت کا مستحق نہیں ہوگا اور اگر کسی درزی کو اپنا ملازم رکھ کر اپنے گھر پر کپڑا سلوایا' پھر کسی نے اس کپڑے کی سلائی کھول دی یا اس نے خود ہی اس کپڑے کو ادھیڑ ڈالا' تب بھی وہ ملازم درزی اپنی تنخواہ کا مستحق ہوگا۔ ک۔ ع۔ پھر اجیر خاص کو اس کام کے بغیر بھی اپنی اجرت کا اسی صورت میں مستحق ہوتا ہے جب کہ اس کے کام پر پورا اختیار حاصل ہو اور اگر کسی عذر کی وجہ سے اسے کام پر اختیار نہ ہو تو وہ تنخواہ یا اجرت پانے کا مستحق نہیں ہوگا جیسا کہ ذخیرہ میں مذکور ہے کہ اگر ایک شخص کو جنگل میں مٹی کا گارا بنانے کے لئے اجیر خاص رکھا' پھر وہ اجیر اسی کام کے لئے جنگل میں نکلا اور اتفاق سے اس دن مسلسل بارش ہوتی رہی اس لئے وہ کام نہ کر سکا تو وہ مزدور اجیر مزدوری کا مستحق نہ ہوگا۔ شیخ مرغینانی یہی فتویٰ دیا کرتے تھے۔ ع)۔

توضیح:۔اگر کسی ڈاکٹر نے کسی انسان کی رگ میں یا جانوروں کے ڈاکٹر نے جانور کے رگ میں صحیح طریقہ سے نشتر لگایا۔یا کسی غلام کو اس کے مولیٰ کے کہنے پر حجام نے پچھنا لگایا۔ جس سے وہ انسان یا جانور مر گیا یا ایک ختنہ کرنے والے نے بچہ کا ختنہ کرتے ہوئے اس کا حشفہ کاٹ دیا۔بعد میں وہ لڑکا اچھا ہو گیا۔یا مر گیا۔اجیر خاص کی تعریف مع مثال و حکم۔ تمام مسائل کی تفصیل۔حکم۔اقوال ائمہ۔دلائل۔

دانگ: چھ رتی کا وزن یا درہم کا چوتھائی حصہ۔

قال ولاضمان على الاجير الخاص فيما تلف في يده، ولا ما تلف من عمله، اما الاول فلان العين امانة في يده، لانه قبض باذنه، وهذا ظاهر عنده، وكذا عندهما، لان تضمين الاجير المشترك نوع استحسان عندهما لصيانة اموال الناس، واجير الوحد لا يتقبل الاعمال، فيكون السلامة غالبا فيؤخذ فيه بالقياس، واما الثاني فلان المنافع متى صارت مملوكة للمستاجر فاذا امره بالتصرف في ملكه صح ويصير نائبا منابه فصار فعله منقولا اليه كانه فعل بنفسه، فلهذا لا يضمنه، والله اعلم.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اجیر خاص کے قبضے میں رہتے ہوئے کوئی چیز ضائع ہو جائے یا اس سے کام کو نقصان ہو جائے تو اس پر کوئی تاوان لازم نہیں آتا ہے۔(ف مثلاً اس کے پاس سے کوئی چیز چوری ہو گئی یا گم ہو گئی یا اس سے کسی نے چیز غصب کر لی یا کام کرتے ہوئے اس کے ہاتھ سے بیلچہ یا پھوڑا (کدال) ٹوٹ گیا یا دھوبی سے دھوتے ہوئے کپڑا پھٹ گیا یا کھانا پکاتے ہوئے گوشت خراب ہو گیا یا روٹی جل گئی یا اسی طرح کوئی دوسرا کام خراب ہو گیا تو یہ اجیر خاص کسی بات کا ضامن نہیں ہو گا۔یہی قول امام مالکؒ و شافعیؒ و احمدؒ کا ہے، لیکن یاد رہے کہ یہ حکم اسی وقت تک ہے جب تک کہ اس سے قصداً کوئی خرابی نہ ہوئی ہو۔ کیونکہ اگر اس نے قصداً ایسی خرابی کی تو وہ امانتدار کی طرح بلا خلاف ضامن ہوتا ہے۔ع۔حاصل یہ ہوا کہ اجیر خاص کسی چیز کو تباہ کرنے یا کام خراب کرنے میں بشرطیکہ عمداً کیا ہو تو بالاجماع ضامن ہوتا ہے۔اور بغیر اختیار اور عمد کے اگر اس سے کوئی تباہی ہو جائے یا کام بگڑ جائے تو وہ بالاجماع ضامن نہیں ہوتا ہے خواہ وہ چیز برباد ہو یا کام سے خراب ہو۔

اما الاول الخ یعنی اس کے قبضے میں عین مال کے ضائع ہو جانے سے ضامن نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مال عین اس کے قبضے میں بطور امانت ہوتا ہے کیونکہ وہ اپنے مستاجر کی اجازت سے اپنے قبضے میں لیتا ہے۔(ف اس لئے ایسے امین سے جس سے زیادتی نہ پائی گئی ہو، وہ ضامن نہیں ہوتا ہے)۔امام ابو حنیفہؒ کے قول پر یہ ظاہر ہے۔(ف اس لئے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مشترک اجیر ضامن نہیں ہوتا ہے)۔ وكذا عندهما الخ اسی طرح صاحبینؒ کے نزدیک بھی یہی حکم ہے کیونکہ ان کے نزدیک اجیر مشترک کو ضامن بنانا ایک طرح کا استحسان ہے تاکہ اس کے ذریعے لوگوں کے سامان اور مال محفوظ رہیں۔(ف کیونکہ وہ مہینوں کی چیزیں لے کر زیادہ سے زیادہ اجرت حاصل کرتا ہے اور اکثر ان کے مال کی حفاظت میں کوتاہی کرتا ہے اسی لئے استحساناً ضامن بنایا گیا تاکہ اس کی حفاظت کرے)۔

واجير الوحد الخ اور اجیر خاص یا اجیر وحد جو کسی دوسرے کا کام قبول نہیں کر سکتا ہے اسی لئے اس کے پاس سامان اور مال عموماً محفوظ اور سالم رہتا ہے اور اسی لئے اس کے بارے میں قیاس کے اصل حکم پر عمل ہوتا ہے۔(ف یعنی وہ ضامن نہیں ہوتا ہے)۔واما الثاني الخ اور اب دوسری بات یعنی اس کے کام سے اگر کوئی چیز ضائع ہو گئی ہو تو وہ اس کا ضامن نہیں ہو گا۔ فلان المنافع الخ کیونکہ منافع جب مستاجر کی ملکیت میں آگئے اور مستاجر نے ان کو اپنے تصرف میں لانے کا حکم دے دیا تو یہ حکم صحیح

ہو اور وہ مستاجر کا قائم مقام بن گیا لہذا اجیر خاص کا کام مستاجر کی جانب منتقل ہو گیا تو اس وقت یہ کہا جائے گا کہ گویا مستاجر نے خود ہی یہ کام کیا ہے۔ اسی لئے وہ ایسے اجیر سے ضمانت نہیں لے سکتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

توضیح:۔ اگر اجیر خاص کے قبضہ میں رہتے ہوئے کوئی چیز ضائع ہو جائے۔ یا کام کا نقصان ہو جائے تو وہ اس نقصان کا ذمہ دار ہو گا یا نہیں۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

باب الاجارة على احد الشرطين

واذا قال للخياط ان خطت هذا الثوب فارسيا فبدرهم، وان خطته روميا فبدرهمين جاز، واى عمل من هذين العملين عمل استحق الاجر به، وكذا اذا قال للصباغ ان صبغته بعصفر فبدرهم، وان صبغت بزعفران فبدهمين، وكذا اذا خيّره بين شيئاين بان قال: آجرتك هذه الدار شهرا بخمسة، او هذه الدار الاخرى بعشرة، وكذا اذا خيّره بين مسافتين مختلفتين بان قال: آجرتك هذه الدابة الى الكوفة بكذا او الى واسط بكذا، وكذا، اذا خيره بين ثلثة اشياء وان خيره بين اربعة لم يجز، والمعتبر في جميع ذلك البيع، والجامع دفع الحاجة غير انه لابد من اشتراط الخيار في البيع، وفي الاجارة لا يشترط ذلك لان الاجر انما يجب بالعمل، وعند ذلك يصير المعقود عليه معلوما وفي البيع يجب الثمن بنفس العقد، فيتحقق الجهالة على وجه لا يرتفع المنازعة الا باثبات الخيار۔

ترجمہ:۔ باب۔ دو یا زیادہ شرطوں میں سے ایک شرط پر اجارہ کرنے کا بیان۔

واذا قال الخ اگر کسی شخص نے درزی سے یہ کہا کہ اگر تم نے میرا یہ کپڑا فارسی انداز کا سیا تو تمہاری اجرت ایک درہم ہو گی اور اگر تم نے رومی انداز کا سیا تو تمہاری اجرت دو درہم ہو گی۔ تو وہ جس قسم کا سیے گا وہ اس کی اجرت کا مستحق ہو گا۔ **وكذا اذا قال للصباغ الخ** اسی طرح اگر کسی نے ایک رنگریز سے کہا کہ اگر تم نے یہ کپڑا کسم سے رنگا تو تمہاری مزدوری ایک درہم ہو گی۔ اگر اس کو زعفران سے رنگا تو تمہاری مزدوری دو درہم ہو گی تو اس کا بھی وہی حکم ہو گا یعنی دونوں رنگوں میں سے جو رنگ رنگے گا۔ اس کی وہی بتائی ہوئی اجرت لازم ہو گی۔ **وكذا اذا خيرهُ الخ** اسی طرح اگر مستاجر کو دو باتوں کا اختیار دیا گیا مثلاً: یوں کہا کہ میں نے تم کو یہ گھر ماہوار پانچ درہم کے یا وہ دوسرا گھر ماہوار دس درہم کے عوض کرایہ پر دیا تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ یعنی وہ کرایہ دار جس مکان میں رہائش اختیار کرے گا۔ اسی کا کرایہ اس پر لازم ہو گا۔

وكذا اذا خيّره بين مسافتين الخ اسی طرح اگر مستاجر کو دو فاصلوں تک سامان لے جانے کا اختیار دیا مثلاً: یوں کہا کہ میں نے تم کو یہ جانور کوفہ تک لے جانے کے لئے دس درہم اور واسط شہر تک لے جانے کا پانچ درہم کے کرایہ پر دیا تو اس کا بھی یہی حکم ہے یعنی وہ شخص اس جانور پر سوار ہو کر جس جگہ تک لے جائے گا وہیں تک کا کرایہ اس پر لازم ہو گا۔ **وكذا اذا خيره الخ** اسی طرح اگر مستاجر کو تین چیزوں میں اختیار دیا گیا مثلاً: یوں کہا کہ اگر تم نے اس کپڑے سے فارسی انداز کی سلائی کی تو ایک درہم اور اگر رومی سلائی کی تو دو درہم اور اگر ترکی سلائی کی تو تین درہم مزدوری کے ملیں گے۔ اسی طرح رنگ اور سواری وغیرہ میں بھی اختیار ہو سکتا ہے' تو بھی جائز ہو گا۔ اور اگر اس نے مستاجر کو چار چیزوں میں اختیار دیا تو یہ جائز نہیں ہو گا یعنی ان تمام صورتوں میں بیع کے حکم پر قیاس کیا گیا ہے۔ اس میں قیاس کرنے کی وجہ ضرورت اور مجبوری کو دفع کرنا ہے اس لئے کہ یہ تین چیزوں کے ہونے سے وہ چیز ادنیٰ یا معمولی' درمیانی اور اعلیٰ درجے کی ہو سکتی ہے۔ جس سے لینے والے کی ضرورت پوری ہو جاتی ہے یعنی جیسی

چیز چاہے گا۔ لے سکے گا۔ اوراس کی ضرورت پوری ہو جائے گی۔ اسی لئے تین سے زیادہ کا اختیار دینا ضرورت سے زیادہ ہے اور جائز نہیں ہے۔ اسی طرح سے اجارہ میں بھی یہی حکم ہے۔ البتہ بیع میں شرط خیار کا ہونا ضروری ہے جیسا کہ بیع کی بحث میں گزر گیا ہے۔ لیکن اجارہ میں اس کی شرط نہیں ہے۔ کیونکہ اجارہ میں اجرت اسی وقت لازم آتی ہے جب وہ کام پورا ہو جائے یعنی صرف معاملہ طے ہونے سے اجرت واجب نہیں ہوتی اور کام پورا ہو جانے کے بعد خود ہی یہ بات معلوم ہو جاتی ہے کہ یہی مقصود اصلی ہے۔ جب کہ بیع میں بات طے ہوتے ہی اس کا عوض یا ثمن واجب ہو جاتا ہے۔ لہٰذا اس میں اصل مقصود کے مجہول ہونے کا احتمال ہوتا ہے اور اسی جہالت کی وجہ سے اگر اس میں خیار شرط نہ کیا ہوا ایک وقت میں دونوں فریق میں جھگڑا کھڑا ہو گا جو ختم نہ ہو گا۔

توضیح:۔ باب چند شرطوں میں سے ایک پر اجارہ کرنے کا بیان اگر درزی سے کہا گیا کہ اس کپڑے کی سلائی تم نے فارسی انداز کی کی تو ایک درہم اور رومی انداز کی کی تو دو درہم اور پاکستانی انداز کی کی تو تین درہم۔ یعنی چند چیزوں میں سے ایک کو اختیار کرنے پر ہر ایک کی اجرت مستقل بتائی تو وہ کس اجرت کا مستحق ہو گا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

ولوقال ان خطته اليوم فبدرهم، وان خطته غدا فبنصف درهم، فان خاطه اليوم فله درهم، وان خاطه غدا فله اجر مثله عند ابى حنيفة لايجاوز به نصف درهم، وفي الجامع الصغير لا ينقص من نصف درهم، ولا يزاد علي درهم، وقال ابويوسف ومحمد: الشرطان جائزان، وقال زفر الشرطان فاسدان، لان الخياطة شيء واحد ، وقد ذكرنا بمقابلته بدلان على البدل، فيكون مجهولا، وهذا لان ذكر اليوم للتعجيل، وذكر الغد للترفيه، فيجتمع في كل يوم تسميتان .ولهما ان ذكر اليوم للتاقيت، وذكر الغد للتعليق، فلا يجتمع فى كل يوم تسميتان، ولان التعجيل والتاخير مقصودان، فنزل منزلة اختلاف النوعين، ولابى حنيفة ان ذكر الغد للتعليق حقيقة، ولا يمكن حمل اليوم على التاقيت، لان فيه فساد العقد لاجتماع الوقت والعمل، واذا كان كذلك يجتمع في الغد تسميتان دون اليوم فيصح الاول ويجب المسمى ويفسد الثانى ويجب اجر المثل لا يجاوز به نصف درهم، لانه هو المسمى فى الثانى، وفي الجامع الصغير لا يزاد على درهم ولا ينقص من نصف درهم، لان التسمية الولى لا تنعدم في اليوم الثانى، فيعتبر لمنع الزيادة وتعتبر التسمية الثانية لمنع النقصان، فان خاطه فى اليوم الثالث لا يجاوز به نصف درهم، عند ابى حنيفة هو الصحيح، لانه اذا لم يرض بالتاخير الى الغد فبالزيادة عليه الى ما بعد الغد اولى.

ترجمہ:۔ اور اگر وقت کے بارے میں اختیار دیا گیا ہو مثلاً: مستاجر نے درزی سے کہا کہ اگر تم نے اس کپڑے کو آج ہی سی کر دیا تو ایک درہم مزدوری ہو گی اور اگر بجائے آج کے کل سی کر دیا تو نصف درہم مزدوری ہو گی۔ اس لئے شرط کے مطابق اگر درزی نے کپڑا اسی دن سی کر دے دیا تو وہ ایک درہم کا مستحق ہو گا اور اگر دوسرے دن سی کر دیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کی مزدوری اجر مثل ہو گی۔ مگر نصف درہم سے زیادہ نہیں۔ اور جامع صغیر کی عبارت اس طرح ہے کہ نہ تو نصف درہم سے کم ہو گی اور نہ ایک درہم سے زیادہ۔ (لیکن پہلی ہی روایت زیادہ اصح ہے)۔ اور امام ابو یوسفؒ و محمدؒ نے فرمایا ہے کہ دونوں ہی شرطیں جائز ہیں اور زفرؒ نے فرمایا ہے کہ دونوں ہی شرطیں فاسد ہیں۔ امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ سلائی کا کام تو ایک ہی ہے جو متعین ہے لیکن اس کی مزدوری دو قسم کی بیان کی گئیں ہیں یعنی پورا ایک درہم یا آدھا درہم اور ایسا ہونے سے یہ اجرت مجہول ہو گئی۔ یہ اس

صورت میں ہے جب کہ لفظ (آج) جلدی کے لئے اور لفظ (کل) سہولت اور آرام کے لئے بیان کیا گیا ہو۔ تو اس طرح ہر دن میں دو قسم کی اجرت بیان کر دی گئیں ہیں یعنی (آج) اور (کل) کو جلدی اور آسانی کے لئے بیان کیا گیا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ جس معاملہ کا کل سے تعلق ہو وہ بھی آج ہی سے ثابت ہے۔ پس آج کے حساب سے ایک معاملہ یعنی ایک درہم لازم ہو گا اور دوسرا کل کا معاملہ نصف درہم ہو گا۔ اسی طرح کل بھی یہی حال ہو گا خلاصہ یہ ہو گا کہ ہر دن دو قسم کی اجرت جمع ہو جائے گی۔ اسی لئے یہ اجارہ فاسد ہو گا۔

ولهما ان ذكر اليوم الخ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ (آج) کو مدت بیان کرنے کے لئے بیان کیا گیا ہے یعنی جلدی کرنے کے لئے اور (کل) کو تعلیق کے لئے کہا گیا ہے۔ یعنی یہ بتانے کے لئے کہ یہ جملہ شرطیہ ہے۔ اس طرح ہر روز دو قسم کی اجرت جمع نہیں ہوئی لہٰذا دونوں ہی شرطیں جائز ہوئیں۔ اور اس دلیل سے بھی کہ جلدی کرنا اور تاخیر سے کرنا دونوں میں سے ہر ایک ایسا معاملہ ہے جو مقصود ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ اختلاف نوعی اختلاف کے مثل ہو گیا۔ یعنی گویا دو مختلف قسم کی یعنی فارسی اور رومی سلائی کے مانند ہے۔ اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ (کل) کا ذکر کرنا تو حقیقت میں تعلیق کے واسطے ہے اور لفظ (آج) کا ذکر کرنا وقت مقرر کرنے یعنی آج کو ذکر کرنے کے لئے نہیں ہے۔ کیونکہ ایسا ہونے سے عقد فاسد ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ وقت اور کام دونوں جمع ہو جاتے ہیں یعنی اگر وقت کا خیال کیا جائے تو وہ اجیر خاص بن جاتا ہے اور اگر اس میں کام کرنے کا اعتبار کیا جائے تو وہ اجیر مشترک ہوتا ہے لہٰذا اس سے معلوم ہوا کہ وقت کا بیان کرنا مقصود نہیں ہے۔ اور جب یہ بات ثابت ہو گئی تو اس میں (آج) کی شرط لگانے میں دو قسم کی اجرتیں جمع نہ ہوں گی بلکہ دوسرے دن جمع ہوں گی لہٰذا آج کی شرط لگانا صحیح ہے۔ اور جو اجرت بیان کی گئی ہے وہی لازم ہو گی۔ اور کل کی شرط فاسد ہو گی۔ پھر بھی اگر کام دوسرے دن پورا کر دے تو اس کا اجر مثل واجب ہو گا جو نصف درہم سے زیادہ نہیں ہو گا کیونکہ دوسرے دن کی بیان کی ہوئی اجرت نصف درہم ہی ہے۔ (ف اور یہی روایت صحیح بھی ہے)۔

وفي الجامع الصغير الخ اور جامع صغیر میں لکھا ہے کہ اجرت ایک درہم سے زیادہ اور نصف درہم سے کم نہ دی جائے۔ کیونکہ پہلے دن کی اجرت ختم نہ ہو گی لہٰذا اس کا مقصد یہ ہو گا کہ اس سے زیادہ نہ دی جائے اور دوسرے دن کی بیان کی ہوئی مقدار کم سے کم مقدار کو بیان کرنے کے لئے ہے یعنی یہ کہ اس سے کم نہ ہو۔ (ف لیکن پہلی روایت اصح ہے۔ ع)۔ پھر اگر درزی نے یہ کپڑا تیسرے دن سی کر دیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نصف درہم سے زیادہ اجرت نہیں دی جائے گی۔ یہی قول صحیح ہے۔ کیونکہ کام لینے والا جب دوسرے دن تک تاخیر کرنے پر راضی نہ تھا تو اس کے بعد اور زیادہ دن یعنی پرسوں ترسوں تک تاخیر کرنے پر بدرجہ اولیٰ راضی نہ ہو گا۔ (ف اور صاحبینؒ کے نزدیک قول صحیح یہ ہے کہ نصف درہم سے کم کر دیا جائے۔ الایضاح۔ ع)۔

توضیح:۔ اگر اجیر کو وقت کے بارے میں اختیار دیا گیا ہو مثلاً: اگر یہ کپڑا آج سی کر دیا تو اس کی مزدوری میں ایک درہم ملے گا اور اگر کل سی کر دیا تو نصف درہم ہو گا۔ پھر بالفرض اگر تیسرے، چوتھے دن سی کر دیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل۔

ولو قال ان اسكنتَ في هذا الدكان عطارا فبدرهم في الشهر وان اسكنته حدادا فبدرهمين جاز، واى الامرين فعل استحق المسمى فيه عند ابى حنيفةؒ وقالا الاجارة فاسدة، وكذا اذا استاجر بيتا على انه ان سكن فيه فبدرهم وان اسكن فيه حدادا فبدرهمين، فهو جائز عند ابى حنيفة وقالا لا يجوز، ومن استاجر دابة الى الحيرة بدرهم وان جاوز بها الى القادسية فبدرهمين فهو جائز ويحتمل الخلاف، وان استاجرها الى الحيرة على انه ان حمل عليها كرّ شعير فبنصف درهم، وان حمل عليها كر حنطة فبدرهم فهو جائز فى قول ابى حنيفة رحمه الله، وقالا لا يجوز، وجه قولهما ان المعقود عليه مجهول، وكذا الاجر احد الشيئاين وهو مجهول، والجهالة توجب

الفساد، بخلاف الخياطة الرومية والفارسية، لان الاجر يجب بالعمل وعنده ترتفع الجهالة، اما في هذه المسائل يجب الاجر بالتخلية والتسليم، فيبقى الجهالة، وهذا الحرف هو الاصل عندهما، ولابي حنيفة انه خيّره بين عقدين صحيحين مختلفين فيصح كما في مسالة الرومية والفارسية، وهذا لان سكناه بنفسه يخالف اسكانه الحداد، الاترى انه لايدخل ذلك في مطلق العقد، وكذا في اخواتها، والاجارة تعقد للانتفاع وعنده ترتفع الجهالة، ولو احتيج الى الايجاب بمجرد التسليم يجب اقل الاجرين للتيقن به.

ترجمہ:۔ اور اگر مالک مکان نے کرایہ دار سے کہا کہ اگر تم اس دکان میں عطر کا سامان بیچو یا کسی عطار کو بٹھاؤ تو اس کا کرایہ ماہوار ایک درہم ہوگا اور اگر تم کسی لوہار کو بٹھاؤ تو کرایہ دو درہم ہوگا تو اس طرح کرایہ کا معاملہ کرنا جائز ہے۔ پھر وہ جیسی دکان لگائے گا اس سے ویسی ہی اجرت لی جائے گی۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ ایسا اجارہ فاسد ہوگا اس لئے اس پر اجر مثل واجب ہوگا۔ وکذا اذا استاجر الخ اسی طرح اگر کوئی کسی کو اپنے گھر کا ایک کمرہ کرایہ پر اس شرط پر دیا کہ اگر وہ خود اس میں رہے گا تو ماہوار ایک درہم لازم آئے گا اور اگر اس میں کسی لوہار کو رکھا تو دو درہم ماہوار لازم آئیں گے' یہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز ہے لیکن صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ جائز نہیں ہے۔

وان استاجرها الخ اگر کسی نے اپنا ایک جانور کسی کو اس طرح کرایہ پر دیا کہ حیرۃ تک جانے سے ایک درہم لازم ہوگا اور اس سے زیادہ دور قادسیہ تک جانے سے دو درہم لازم ہوں گے۔ تو یہ صورت بھی جائز ہے۔ پس فقیہ ابواللیث کے قول کے مطابق شاید یہ قول بالاتفاق ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ شاید فخر الاسلام وغیرہؒ کے قول کے مطابق مسئلہ اختلافی ہو۔ اور اگر حیرۃ تک جانے کے لئے کوئی جانور کرایہ پر اس شرط کے ساتھ لیا کہ اس پر ایک من جو لاد کر لے جائے گا تو اس کا کرایہ ایک درہم ہوگا اور اگر اس پر ایک من گیہوں لادے گا تو اس کے کرایہ کے دو درہم لازم ہوں گے۔ تو یہ قول امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے اور جائز ہے لیکن صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ جائز نہیں ہے۔

وجهه قولهما الخ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ معقود علیہ مجہول ہے۔ ایسے ہی اس کی اجرت بھی دو چیزوں میں سے کوئی ایک چیز ہے۔ لہٰذا اجرت بھی مجہول ہوئی۔ یعنی دو اجرتوں میں سے کوئی ایک اجرت ہونا جہالت کی بات ہے اور مجہول ہونے کی وجہ سے اجارہ میں فساد لازم ہو جاتا ہے بخلاف رومی یا فارسی سلائی کرنے کے کہ اس میں فساد اس وجہ سے نہیں ہوگا کہ اس میں اجرت ہمیشہ کام کے بعد لازم ہوتی ہے۔ اور اس کے بعد جہالت ختم ہو جاتی ہے لیکن جو مسائل یہاں ذکر کئے گئے۔ ان کو صرف حوالہ کر دینے یا ایسی حالت میں کر دینے سے جس سے کوئی رکاوٹ باقی نہ رہے اجرت واجب ہو جاتی ہے۔ اس لئے جہالت باقی رہے گی۔ صاحبینؒ کے نزدیک یہی بات قاعدہ کلیہ کے طور پر ہے۔ ولابی حنیفة الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مالک نے کرایہ دار کو دو مختلف لیکن صحیح معاملہ میں سے ایک کو کرنے کا اختیار دیا ہے۔ اس لئے یہ جائز ہے۔ جیسا کہ رومی یا فارسی کپڑوں کی سلائی میں گزرا ہے۔ ہم نے اس کو مختلف معاملہ اس لئے کہا کہ کرایہ دار کا اس کمرہ میں خود رہنا یا لوہار کو بسانا دونوں مختلف باتیں ہیں یہی وجہ ہے کہ اگر کسی نے ایک کمرہ مطلقاً کرایہ پر لیا تو اس میں خود تو رہ سکتا ہے لیکن اس میں لوہار وغیرہ کو رکھنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے۔ اسی طرح اجارہ کی دوسری صورتوں میں بھی ہے۔ اور اجارہ تو صرف نفع حاصل کرنے کے لئے ہی ہوتا ہے جب کہ نفع حاصل کر لینے کے بعد اس کی اندرونی جہالت ختم ہو جاتی ہے۔ اور اگر کسی صورت میں صرف حوالہ کر دینے سے ہی اجرت واجب ہو رہی ہو تو دونوں اجرتوں میں سے جو کم ہوگی وہی واجب ہوگی۔ کیونکہ اتنی اجرت تو یقیناً اور لازمی ہوگی۔

توضیح:۔ اگر مالک دوکان یا مکان نے اپنی جگہ کسی کو اس شرط پر کرایہ پر دی کہ تم اگر اس میں عطر کا کاروبار کرو یا خود رہو تو ماہوار ایک درہم اور اگر لوہے کا کاروبار کرو یا کسی دوسرے کو

رکھو تو ماہوار دو درہم ہوں گے یا اس جانور پر گیہوں لاد کر لے جاؤ یا اسے قریبی جگہ حیرہ تک لے جاؤ تو ایک درہم اور اگر جو لاد کر لے جاؤ یا دور جگہ قادسیہ تک لے جاؤ تو دو درہم لازم ہوں گے۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل

باب اجارة العبد

ترجمہ: باب:۔ غلام کے اجارہ کے بیان میں

ومن استاجر عبدا ليخدمه فليس له ان يسافر به الا ان يشترط ذلك لان خدمة السفر اشتملت على زيادة مشقة فلا ينتظمها الاطلاق، ولهذا جعل السفر عذرا فلابد من اشتراطه كاسكان الحداد والقصار في الدار، ولان التفاوت بين الخدمتين ظاهر، فاذا تعينت الخدمة في الحضر لا يبقى غيره داخلا كما في الركوب. ومن استاجر عبدا محجورا عليه شهرا واعطاه الاجر فليس للمستاجر ان ياخذ منه الاجر، واصله ان الاجارة صحيحة استحسانا اذا فرغ من العمل والقياس ان لا يجوز لانعدام اذن المولى وقيام الحجر، فصار كما اذا هلك العبد، وجه الاستحسان ان التصرف نافع على اعتبار الفراغ سالما ضار على اعتبار هلاك العبد والنافع ماذون فيه كقبول الهبة، واذا جاز ذلك لم يكن للمستاجر ان ياخذ منه الاجر.

ومن استاجر الخ اگر کسی نے دوسرے کے غلام کو اپنی خدمت کے لئے کرایہ پر لیا تو اس کو یہ حق نہیں ہوگا کہ اس غلام کو اپنے ساتھ سفر میں لے جائے۔ ہاں اس صورت میں لے جاسکتا ہے جب کہ معاملہ طے کرتے وقت اس بات کی بھی شرط کرلی ہو۔ کیونکہ سفر کی حالت میں خدمت کرنے میں زیادہ دقت ہوتی ہے۔ لہذا مطلقاً اجارہ کی صورت میں یہ بات داخل نہیں ہوسکتی ہے۔ اسی لئے سفر کو اجارہ کے فسخ کرنے کے لئے صحیح عذر مان لیا گیا ہے۔ یعنی مثلاً: اپنی حالت [illegible] یعنی اپنے علاقے میں رہتے ہوئے اجارہ پر لیا۔ پھر اسے سفر کی نوبت آگئی تو وہ اجارہ کو فسخ کرسکتا ہے' اسی لئے حالت سفر میں لے جانے کی شرط کرلینا ضروری ہے۔ جیسے کہ کسی مکان کو کرایہ پر لیتے وقت اس بات کی شرط کرلینا ضروری ہے کہ اس میں لوہار رہے گا یا کپڑے دھونے والا دھوبی رہے گا۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ اپنے علاقے میں رہنے کی (حضری) خدمت اور حالت سفر کی خدمت میں بہت فرق ہوتا ہے۔ اس لئے جب حضری خدمت ہی لازم ہوگئی تو سفری خدمت اس میں داخل نہ ہوگی۔ جیسا کہ سواری کے معاملہ میں ہوتا ہے۔ (ف یعنی اگر اپنے شہر میں رہ کر سوار ہونے کے لئے کرایہ پر لیا تو اس جانور کو شہر سے باہر لے جانا جائز نہ ہوگا۔ م۔ اور عینیؒ نے لکھا ہے کہ خود اپنی سواری کے لئے جانور کو کرایہ پر لیا تو کسی دوسرے کو اس پر سوار نہیں کرسکتا ہے)۔

ومن استاجر عبدا الخ اور اگر کسی نے ایک مجور غلام یعنی ایسے غلام کو جسے کاروبار کرنے کی اجازت نہ ہو۔ ایک مہینے کے لئے اجارہ پر لیا اور اس کی اجرت اسی غلام کے ہاتھ میں دے دی تو اس مستاجر کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ اس سے اجرت واپس لے لے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ اجارہ استحساناً جائز کہا گیا ہے۔ جب کہ وہ کام سے فارغ ہو۔ حالانکہ قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ یہ جائز ہی نہ ہو کیونکہ اسے اس کے مولیٰ کی اجازت حاصل نہیں ہے اور غلام مجور ہے پس یہ غلام ایسا ہوگیا جیسے مرگیا ہو۔ (ف یعنی مثلاً وہ غلام اس کی خدمت کرتے ہوئے مرگیا تو اس کے مولیٰ کو اس کی اجرت نہیں ملے گی بلکہ وہ تو اس کی پوری قیمت کا مستحق ہوگا۔ اسی لئے قیاساً یہ اجارہ فاسد ہے۔ اسی لئے قیاس کا تقاضا یہی ہے کہ یہ اجارہ فاسد ہو اور ائمہ ثلاثہ کا قول بھی یہی ہے)۔

وجه الاستحسان الخ۔ لیکن ہمارے نزدیک اس کو استحساناً جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس غلام کے تصرف کے بارے میں دو اعتبار ہیں ایک یہ کہ وہ اس کی خدمت سے صحیح وسالم فارغ ہو جائے تو اس اعتبار سے یہ تصرف اس کے مولیٰ کے حق میں

مفید ہے اور دوسرا اعتبار یہ ہے کہ وہ غلام خدمت کرتے ہوئے ختم ہو جائے۔اس اعتبار سے مولی کے حق میں نقصان دہ ہے۔لہٰذا جس صورت میں مولیٰ کا نفع ہے۔اس میں اس کی اجازت پائی جاتی ہے۔جیسے اس غلام کے لئے کسی کی طرف سے ہبہ کے مال کو قبول کرنے کی اجازت کا ہونا۔لہٰذا وہ غلام جب اس مستاجر کی خدمت کر کے بھی محفوظ رہ گیا تو یوں کہا جائے گا کہ گویا مولیٰ نے اس کو اس اجارہ کی اجازت دے دی تھی اب جب کہ اجارہ جائز ہو گیا تو اس مستاجر کو یہ اختیار نہ رہا کہ اس نے اس کی خدمت کے عوض جو اجرت غلام کو دی ہے وہ اسے واپس لے۔(ف یعنی یہ اجرت مولیٰ کی اجازت کی وجہ سے اس کے ذمہ لازم ہو چکی ہے)۔

توضیح:۔باب۔غلام کو اجارہ پر دینا۔اگر کسی نے دوسرے کے غلام کو اپنی خدمت کے لئے اجارہ پر لیا تو کیا وہ اس غلام کو اپنے ساتھ سفر میں بھی لے جا سکتا ہے۔اگر کسی نے کسی کے عبد مجور کو کرایہ پر لیا اور اس نے اس کی اجرت غلام کے ہاتھ میں دیدی۔تو کیا بعد میں وہ اس اجرت کو اس سے واپس لے سکتا ہے۔مسائل کی تفصیل۔حکم۔اقوال ائمہ۔دلائل۔

ومن غصب عبداً فآجر العبد نفسه فاخذ الغاصب الاجر فاكله فلا ضمان عليه عند ابی حنيفة، وقالا هو ضامن، لانه اكل مال المالك بغير اذنه، اذ الاجارة قد صحت على مامر، وله ان الضمان انما يجب باتلاف مال محرز، لان التقوم به، وهذا غير محرز فی حق الغاصب، لان العبد لا يحرز نفسه عنه، فكيف يحرز ما فی يده، وان وجد المولى الاجره قائما بعينه اخذه لانه وجد عين ماله، ويجوز قبض العبد الاجر فی قولهم جميعا، لانه ماذون له فی التصرف على اعتبار الفراغ على مامر.

ترجمہ:۔ اگر کسی نے دوسرے شخص کے ایک غلام کو غصب کر کے اپنے پاس رکھا۔اور اس غلام نے کسی کے پاس ملازمت کر کے اپنی اجرت اپنے پاس رکھی۔بعد میں وہ غاصب اس کی اجرت اس سے وصول کر کے خود کھا گیا۔تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس غاصب پر رقم کا ضمان لازم نہیں آئے گا۔مگر صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ وہ ضامن ہوگا۔(یعنی وہ رقم اس کے مالک کے حوالہ کرے گا)۔لانہ اکل الخ کیونکہ اس غاصب نے غلام کے مالک کی اجازت کے بغیر اس کے غلام کی آمدنی کھا کر ختم کر ڈالی ہے۔اس لئے اس کی ملازمت اپنی جگہ صحیح ہو چکی ہے۔جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔یعنی یہ کہ وہ ملازمت کر لینے کے باوجود صحیح و سالم اس سے فارغ ہو گیا اس کے مولیٰ نے ان تمام باتوں کی اسے اجازت دیدی تھی۔ائمہ ثلاثہ کا بھی یہی قول ہے۔

وله ان الضمان الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ کسی چیز کی ضمانت کسی پر اسی صورت میں لازم ہوتی ہے جب کہ کوئی کسی کے مال محرز یعنی محفوظ مال کو ضائع کر دے۔کیونکہ کسی مال کی قیمت اور اس کا اندازہ تو اسی صورت میں ہو سکتا ہے جبکہ وہ محرز یعنی محفوظ ہو۔اور موجودہ صورت میں غلام کی مزدوری اس غلام کے غاصب کے حق میں محفوظ نہیں ہے اس لئے کہ ایسا غلام تو خود اپنی ذات کی بھی حفاظت نہیں کر سکتا ہے تو اپنے پاس کے مال وغیرہ کی کس طرح سے حفاظت کرے گا۔(ف یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جب کہ اس غلام نے خود ہی ملازمت کر لی ہے۔کیونکہ اگر غاصب نے اپنے طور پر اسے کہیں ملازمت پر لگوایا ہو تو اس کی مزدوری کا مالک وہی غاصب ہوگا اور اس کا مالک مزدوری کا حقدار نہ ہوگا۔اسی لئے جب غاصب اس مزدوری کو تصرف میں لے آئے گا تو اس پر بالاتفاق اس کا ضمان لازم نہیں آئے گا اور اگر اس کے مولیٰ نے ایسے مجور غلام کو اجارہ پر لگایا ہو تو وہ غلام اپنی مزدوری وصول نہیں کر سکے گا۔البتہ اس صورت میں وصول کر سکے گا جبکہ اس کے آقا نے اسے مزدوری وصول کرنے کا اختیار دیدیا ہو یا اسے وکیل بنادیا ہو۔ع)۔

وان وجد الخ اور اگر اس کے آقا نے اس کی اجرت کسی طرح وصول کر لی یا اس پر قابو پالیا تو وہ اسی کی ہو جائے گی اور واپس کرنے کی ضرورت نہیں ہوگی کیونکہ اس نے حقیقت میں اپنا ہی اصل مال پایا ہے۔**ویجوز قبض الخ** معلوم ہونا چاہئے کہ اس

صورت میں غلام کا اجرت پر قبضہ کرنا بالاجماع جائز ہے کیونکہ وہ اپنی ذمہ داری کے کام سے بالکل صحیح سالم فارغ ہوا اور اپنے مالک کی طرف سے اسے تصرف کی اجازت بھی مل گئی جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے۔(ف یعنی جب اس ملازمت میں وہ غلام صحیح و سالم فارغ ہو تو وہ مولیٰ کے حق میں مفید ہوتی ہے اسی لئے سمجھا جائے گا کہ گویا اس کو مولیٰ نے اس کی اسے اجازت دیدی ہے)۔

توضیح:۔ اگر ایک شخص نے دوسرے کے غلام کو غصب کر کے اپنے پاس رکھا اسی عرصہ میں اس غلام نے دوسرے کے پاس ملازمت کر کے اجرت وصول کر لی لیکن اس کا غاصب وہ اجرت اس سے لے کر خود کھا گیا اگر اسی غاصب نے خود اس غلام کو کسی جگہ کام پر لگوا کر اس کی اجرت خود وصول کر لی۔ اگر ایسے غلام کی اجرت اس کا اپنا مولیٰ ہی وصول کر کے استعمال میں لے آئے، مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

ومن استاجر عبدا هذين الشهرين شهرا باربعة وشهرا بخمسة فهو جائز والاول منهما باربعة، لان الشهر المذكور اولا ينصرف الى ما يلي العقد تحريا للجواز ونظرا الى تنجز الحاجة، فينصرف الثاني الى ما يلي الاول ضرورة، ومن استاجر عبدا شهرا بدرهم فقبضه في اول الشهر ثم جاء آخر الشهر، وهو آبق او مريض فقال المستاجر ابق او مرض حين اخذته وقال المولى لم يكن ذلك الا قبل ان تاتيني بساعة فالقول قول المستاجر، وان جاء به وهو صحيح فالقول قول المواجر، لانهما اختلفا في امر محتمل فيترجح بحكم الحال اذ هو دليل على قيامه من قبل، وهو يصلح مرجحا، وان لم يصلح حجة في نفسه، اصله الاختلاف في جريان ماء الطاحونة وانقطاعه.

ترجمہ:۔ اگر ایک شخص نے ایک غلام کو ان دو مہینوں کے لئے اس شرط کے ساتھ اجارہ پر لیا کہ ایک مہینہ کے اسے چار درہم اور ایک مہینہ کے پانچ درہم ملیں گے۔ تو یہ معاملہ جائز ہوگا اور پہلے مہینہ کے اسے چار درہم ملیں گے۔ کیونکہ اس میں جس پہلے مہینہ کا تذکرہ ہوا ہے اسے اس معاملہ کے ساتھ کے متصل مہینہ سے مانا جائے گا۔ تاکہ طے شدہ معاملہ کو جائز قرار دیا جا سکے۔ یا اس بناء پر کہ اس کی فوری اور پہلی ضرورت پوری ہو جائے۔ اس طرح اس پہلے مہینہ کے بعد کا مہینہ ہی دوسرا مہینہ ہوگا۔ (خلاصہ یہ ہوا کہ معاملہ کرتے وقت ایسے دو مہینوں کا بیان ہوا جن کا وقت صاف ذکر نہیں کیا گیا ہے۔ لہٰذا ایسے معاملہ کو جائز ہی نہیں کہنا چاہئے جس کے وقت کا تعین نہیں کیا گیا ہو۔ مگر عاقل و بالغ کے عمل کو باطل قرار دینے سے بچانے کے لئے یہ کہنا پڑا ہے۔ اسی بناء پر معاملہ کے ساتھ کے متصل مہینہ ہی کو پہلا مہینہ کہا جائے گا۔ یا اس بناء پر کہ اجارہ پر لینے اور دینے کا معاملہ انسان اپنی ضرورت پوری کرنے ہی کے لئے کرتا ہے اس لئے معاملہ کے ساتھ کے مہینہ کو ہی پہلا کہا جائے گا۔ پھر جب پہلا مہینہ ہونا اس کا متعین ہو گیا تو اس کے بعد آنے والا مہینہ ہی دوسرا مہینہ ہوگا)۔

ومن استاجر عبدا الخ اگر ایک شخص نے کسی کے غلام کو ماہوار ایک درہم کے عوض کرایہ پر لیا اور اس کے بعد اس پر فوراً قبضہ بھی کر لیا۔ پھر وہ مہینہ کے آخر میں آیا اور اس عرصہ میں بھاگے رہنے یا بیماری کی وجہ سے اس کے پاس سے غائب رہا۔ اس وقت اس مستاجر نے مالک سے کہا کہ جب سے میں نے اسے لیا ہے اسی وقت سے یہ بھاگ گیا یا بیمار ہو گیا۔ مگر اس کے مالک نے کہا کہ ایسی بات نہیں ہے یا تو ابھی تمہارے آنے سے ذرا پہلے بھاگا یا بیمار ہوا ہے تو اسی مستاجر کی بات مقبول ہوگی اور اگر وہ مستاجر اس غلام کو اس کے پاس تندرستی کی حالت میں لے کر آیا ہو تو اسی موجر (مالک) کی بات مقبول ہوگی کیونکہ ان دونوں نے ایک ایسی بات کے بارے میں اختلاف کیا ہے جس کا ہونا ممکن اور محتمل ہے۔ لہٰذا بوقت دعویٰ اس پر جیسی کیفیت پائی جائے گی اسی

کو ترجیح دی جائے گی کیونکہ اس وقت اس کیفیت کا ہونا اس بات کی دلیل ہوگی کہ یہی حالت پہلے سے موجود تھی۔ اور موجودہ کیفیت ہی ایسی دلیل ہوتی ہے جس کی بناء پر ترجیح دی جاسکے۔ اگرچہ اس کیفیت سے مستقلاً کوئی بات ثابت نہ کی جاسکے۔ اس قاعدہ کی اصل وہ اختلاف ہے جو پن چکی کرایہ پر لی۔ بعد میں اس کی مدت ختم ہونے پر دعویٰ کیا کہ ایسی بات نہیں تھی بلکہ پانی بہتا رہا اور چکی چلتی رہی تھی۔ تو اس وقت یہی کہا جائے گا کہ اگر اس اختلاف کے وقت پانی بہہ رہا ہو تو موجر کی بات مقبول ہوگی یعنی وہ کرایہ پانے کا مستحق ہوگا۔

توضیح:۔ اگر ایک شخص نے ایک غلام کو ان دو مہینوں کے لئے اس شرط کے ساتھ اجارہ پر لیا کہ ایک مہینہ کے اسے چار درہم اور ایک مہینہ کے اسے پانچ درہم ملیں گے۔ ایک شخص نے کسی کے غلام کو ماہوار ایک درہم کے عوض اجارہ پر لیا اور فوراً اس پر قبضہ بھی کرلیا۔ لیکن اپنی بیماری کی وجہ سے یا بھاگے رہنے کی وجہ سے وہ غائب رہا۔ مہینہ کے آخر میں اس نے اس کے مالک سے اس بات کی شکایت کی تو اس نے کہا کہ وہ تو اب سے ذرا پہلے سے غائب ہے اور اس سے پہلے غائب نہ تھا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل۔

باب الاختلاف

قال واذا اختلف الخياط ورب الثوب، فقال رب الثوب امرتك ان تعمله قباء وقال الخياط قميصا او قال صاحب الثوب للصباغ امرتك ان تصبغه احمر فصبغته اصفر، وقال الصباغ لا بل امرتني اصفر فالقول لصاحب الثوب، لان الاذن يستفاد من جهته الا ترى انه لو انكر اصل الاذن كان القول قوله فكذا اذا انكر صفته لكن يحلف لانه انكر شيئا لو اقر به لزمه. قال واذا حلف فالخياط ضامن ومعناه مامر من قبل انه بالخيار ان شاء ضمنه وان شاء اخذه واعطاه اجر مثله، لا يجاوز به المسمى، وذكر في بعض النسخ يضمنه ما زاد الصبغ فيه لانه بمنزلة الغاصب.

ترجمہ:۔ باب، موجر اور مستاجر کے درمیان اختلاف ہونا۔

قال و اذا اختلف الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر درزی اور کپڑے کے مالک کے درمیان اس طرح کا اختلاف ہو جائے کہ مالک یوں کہے کہ میں نے تم کو اس کپڑے سے قباء سینے کو کہا تھا اور درزی کہے کہ نہیں، بلکہ تم نے اس سے قمیص سینے کے لئے کہا تھا یا کپڑے کے مالک اور رنگریز کے درمیان اس طرح کا اختلاف ہوا کہ مالک نے کہا کہ میں نے تم کو اسے لال رنگ سے رنگنے کے لئے کہا تھا مگر تم نے تو اسے زرد رنگ سے رنگ دیا ہے اور رنگریز نے کہا کہ نہیں بلکہ مجھے زرد رنگ سے ہی رنگنے کو کہا تھا۔ تو ان دونوں صورتوں میں کپڑے کے مالک کی بات مقبول ہوگی۔ کیونکہ اجازت دینے کا کام کپڑے کے مالک کی طرف سے ہی ہوتا ہے۔ کیا یہ نہیں دیکھتے ہو کہ اگر وہ اصل اجازت دینے سے ہی انکار کردے تب بھی اسی کی بات مقبول ہوگی۔ پس جب اجازت کی صفت اور بیان سے انکار کردے تب بھی اسی کی بات مقبول ہوگی۔ البتہ اس سے اس کے دعویٰ پر قسم لی جائے گی۔ کیونکہ اس نے ایسی بات کا انکار کیا ہے کہ اگر اس کا اقرار کرتا تو اس پر اجرت لازم آجاتی۔

قال واذا حلف الخ قدوریؒ نے کہا ہے کہ کپڑے کا مالک قسم کھالے تو درزی ضامن ہوگا یعنی اسی طرح کا جس کا پہلے

بیان کیا جاچکا ہے۔ یعنی یہ کہ مالک کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو درزی سے اپنے کپڑے کا تاوان اور اس کی قیمت وصول کر لے یا اگر چاہے تو وہ سلا ہوا کپڑا ہی لے اور اس کی اجرت جو عموماً ہو سکتی ہو (اجر المثل) اسے دیدے۔ اسی طرح رنگائی کے مسئلہ میں بھی ہے کہ اگر مالک قسم کھالے تو اسے اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو اس سے اس کپڑے کی قیمت وصول کرلے اور کپڑا اس کو دیدے۔ یا اگر چاہے تو وہ رنگا ہوا کپڑا اس سے لے کر اس کی اجرت (اجر المثل) اسے دیدے۔ مگر جو اجرت پہلے طے ہو چکی تھی اس سے زیادہ نہیں دے۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے اور یہ قول اصح ہے۔ ع۔ اور قدوریؒ کے بعض نسخوں میں ہے کہ رنگ کی وجہ سے قیمت میں جو زیادتی ہوگئی ہو وہ دیدے کیونکہ رنگریز اس صورت میں غاصب کے حکم میں ہوگیا ہے۔

توضیح:۔ باب۔ موجر اور مستاجر کے درمیان اختلاف۔ اگر کپڑے کے مالک اور اس کے درزی کے درمیان یہ اختلاف ہو کہ مالک کہتا ہو کہ میں نے قباء سینے کو کہا تھا مگر تم نے قمیص سی دی اور درزی کہتا ہو کہ قمیص ہی کہی تھی۔ اسی طرح رنگریز یہ کہتا ہو کہ تم نے زرد رنگ سے ہی رنگنے کو کہا تھا اور مالک کہتا ہو کہ میں نے سرخ رنگ سے رنگنے کو کہا تھا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

وان قال صاحب الثوب عملته لي بغير اجر، وقال الصانع باجر، فالقول قول صاحب الثوب لانه ينكر تقوم عمله اذ هو يتقوم بالعقد، وينكر الضمان، والصانع يدعيه، والقول قول المنكر، وقال ابويوسف ان كان الرجل حريفا له اى خليطا له فله الاجر، والا فلا، لان سبق ما بينهما يُعيّن جهة الطلب باجر جريا على معتادهما، وقال محمد ان كان الصانع معروفا بهذه الصنعة بالاجر، فالقول قوله لانه لما فتح الحانوت لاجله جرى ذلك مجرى التنصيص على الاجر اعتبارا للظاهر، والقياس ما قاله ابو حنيفة لانه منكر، والجواب عن استحسانهما ان الظاهر للدفع والحاجة ههنا الى الاستحقاق، والله اعلم۔

ترجمہ:۔ اور اگر کپڑے کے مالک نے کہا کہ تم نے یہ کپڑا مجھے کسی اجرت کے بغیر (مفت میں) سی کر دیا ہے۔ مگر درزی نے کہا کہ میں نے اجرت پانے کے لئے سی کر دیا ہے۔ تو اس صورت میں کپڑے کے مالک کی بات مقبول ہوگی۔ کیونکہ یہ مالک اس درزی کے کام (سلائی) کے قیمتی ہو جانے سے انکار کرتا ہے۔ کیونکہ کام کی اجرت کا ہونا یا قیمتی معاملہ طے ہونے سے ہی ہوتا ہے۔ اور وہ مالک فی الحال اس کام کا ضامن ہونے سے یعنی اجرت کے لازم ہونے کا انکار کرتا ہے۔ جب کہ وہ درزی ان دونوں باتوں کا مدعی ہے۔ (یعنی کام قابل اجرت ہے اور میں نے اسی کی امید میں کیا ہے کیونکہ باضابطہ اس کا معاملہ طے پایا ہے) اور یہ بات طے شدہ ہے کہ منکر ہی کی بات قسم کے بعد قبول کی جاتی ہے۔ (ف لہٰذا اس مدعی درزی پر بھی یہ لازم ہوگا کہ وہ اپنے دعویٰ پر گواہ پیش کرے)۔

و قال ابو یوسف الخ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کپڑے کا مالک اس درزی یا کاری گر کا حریف یا شریک ہو یعنی ان دونوں میں لین دین کا معاملہ پہلے سے ہو رہا ہو تو اس کاری گر کو اس کی اجرت ملے گی ورنہ نہیں۔ کیونکہ ان کے درمیان جو معاملہ پہلے سے جاری ہے اس سے اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ اس حالیہ معاملہ کی بھی اجرت ہونی چاہئے۔ **وقال محمدؒ** الخ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر اس کاریگر کا یہی پیشہ ہو اور لوگ اسے اسی انداز سے جانتے ہوں تو اسی کی بات قبول کی جائیگی۔ کیونکہ جب اس نے اپنے کام کے لئے دوکان کھولی ہے تو اس کا واضح مطلب یہی ہوا کہ وہ اجرت پر ہی کام کرنے والا ہے۔ لہٰذا اس ظاہری حالت کی بناء پر اسے اس کی اجرت دلائی جائے گی لیکن قیاس وہی چاہتا ہے جو امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کیونکہ کپڑے کا مالک منکر ہے۔

(یعنی قسم کے بعد اس مالک کی بات مانی جائے گی) اور صاحبینؒ کے استحسان کا جواب یہ ہے کہ وہ استحسان ظاہر کا اعتبار کرنے کی بناء پر ہے۔ اور ظاہر کا حکم تو صرف کسی دعویٰ کو دفع کرنے کے لئے ہوتا ہے۔ اور اس سے کسی بات کا حق ثابت نہیں کیا جا سکتا ہے۔ جب کہ موجودہ صورت میں اسے اپنا حق ثابت کرنے کی ضرورت ہے۔ (ف اس لئے کچھ ایسی دلیل پیش کرنی چاہئے جس سے اپنی بات کا استحقاق ثابت ہوتا ہو۔ اور وہ شرعی گواہ ہوتا ہے اسی لئے ہم نے یہ کہا ہے کہ اس پر اپنے دعویٰ پر گواہ پیش کرنا لازم ہوگا۔ واللہ اعلم بالصواب)۔

توضیح:۔ اگر کپڑے کے مالک اور کاری گر (درزی یا رنگریز) کے درمیان اس بات کا اختلاف ہو کہ کاریگر اپنے کام کی اجرت کا طالب ہو اور مالک یہ کہتا ہو کہ تم نے میرے لئے یہ کام یوں ہی یعنی کسی اجرت کے بغیر کیا ہے۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

باب فسخ الاجارة

قال ومن استاجر دارا فوجد بها عيبا يضر بالسكنى فله الفسخ، لان المعقود عليه المنافع وانها توجد شيئا فشيئا، فكان هذا عيبا حادثا قبل القبض فيوجب الخيار، كما في البيع، ثم المستاجر اذا استوفى المنفعة فقد رضي بالعيب فيلزمه جميع المبدل كما في البيع، وان فعل المواجر ما ازال به العيب فلا خيار للمستاجر لزوال سببه.

ترجمہ:۔ باب۔ فسخ اجارہ کا بیان۔

قال ومن استاجر الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے ایک مکان کرایہ پر لیا لیکن اس میں کوئی ایسی خرابی پائی جس کی وجہ سے اس مکان میں رہائش تکلیف دہ ہو تو اس مستاجر (کرایہ دار) کو یہ حق ہوگا کہ اسے فسخ کردے۔ کیونکہ اس کا معقود علیہ یعنی جس مقصد کے لئے یہ معاملہ طے ہوا ہے وہ اس مکان سے منافع حاصل کرنا ہے جو کہ رفتہ رفتہ حاصل ہوگا۔ لہٰذا اس کا یہ عیب حاصل ہونے والے منافع پر قبضہ کرنے سے پہلے ہی پایا گیا ہے۔ اسی لئے اسے فسخ کرنے کا اختیار ہوگا جیسا کہ بیع کی صورت میں ہوتا ہے۔ پھر اگر وہ مستاجر اسی حالت میں اس گھر سے منافع حاصل کرتا رہا تو یہ کہا جائے گا کہ وہ اس عیب پر راضی ہو گیا ہے۔ لہٰذا اس پر پورا کرایہ ادا کرنا لازم ہو جائے گا۔ جیسا کہ خریداری کی صورت میں ہوتا ہے۔ یعنی اگر خریدار اپنے مال میں خرابی پا کر بھی راضی ہو جائے تو اس پر اس مال کی پوری قیمت (ثمن) لازم ہوگی اور اگر مالک مکان (موجر) نے معاملہ کے فسخ ہونے سے پہلے ہی اس خرابی کی اصلاح کردی جس کی وجہ سے وہ عیب ختم ہو گیا تو کرایہ دار کو اب اسے فسخ کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔ کیونکہ فسخ کرنے کا جو سبب پایا گیا تھا وہ اب ختم ہو گیا ہے۔ (ف اور اگر مکان میں کوئی خرابی ہو مگر ایسی نہ ہو جس سے رہائش میں کوئی نقصان یا خلل نہ ہوتا ہو تو اسے فسخ کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی نے اپنی خدمت کے لئے ایک غلام کرایہ پر لیا (ملازم رکھا) مگر بعد میں اس کے سر کے بال گر گئے۔ یا اس کی ایک آنکھ کی روشنی جاتی رہی مگر اس کی وجہ سے خدمت کی ادائے گی میں کوئی فرق نہ آتا ہو تو اس مستاجر کو اس کے فسخ کرنے کا کوئی اختیار نہ ہوگا۔

کمافی الاایضاح: اور فتاویٰ صغریٰ اور تتمیہ میں لکھا ہے کہ اگر گھر کی کوئی دیوار گر گئی یا اس کا کوئی کمرہ بیٹھ گیا (ٹوٹ پھوٹ گیا) تو اس کرایہ دار کو اجارہ کے فسخ کرنے کا اختیار ہوگا۔ ع۔ لیکن بظاہر یہ حکم اس صورت پر محمول ہوگا جب کہ اس دیوار یا کمرہ کے گر جانے کی وجہ سے رہائش میں خلل آتا ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ معلوم ہونا چاہئے کہ مالک کی عدم موجودگی میں اس کو بتائے بغیر کرایہ کو فسخ کرنا بالاجماع جائز نہ ہوگا۔ کیونکہ یہ فسخ اور واپسی عیب پائے جانے کی وجہ سے ہوگی۔ جب کہ ایسی ہر واپسی میں مالک کو

پہلے بتادینا بالاجماع شرط ہے۔ البتہ اگر پورا مکان ہی گر جائے تب مالک کو بتائے بغیر بھی اسے فسخ کر دینے کا اختیار ہوگا۔ لیکن جب تک اپنے اجارہ کو فسخ نہ کرے گا تب تک اجارہ فسخ نہ ہوگا۔ کیونکہ کبھی خالی میدان سے بھی فائدہ حاصل کرنا ممکن ہوتا ہے اور شمس الائمہ سرخسیؒ نے کہا ہے کہ صحیح یہ ہے کہ اجارہ فسخ نہ ہوگا البتہ اس مستاجر پر جو کرایہ لازم آتا وہ لازم نہ ہوگا۔ خواہ وہ اس اجارہ کو فسخ کرے یا نہ کرے اور اگر زراعت کے لئے کوئی زمین اجارہ پر لی اور اس میں کھیتی بھی کی۔ لیکن کوئی آفت ناگہانی سے وہ ضائع ہو گئی تو کہا گیا ہے کہ اس آفت کے آنے سے پہلے تک کا کرایہ اس کے ذمہ لازم ہوگا اور اس کے بعد کا اس کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گا۔

توضیح:۔ باب۔ فسخ اجارہ کا بیان۔ اگر کسی نے ایک مکان کرایہ پر لیا۔ لیکن اس میں کوئی ایسی خرابی پائی جو رہائش کے لئے تکلیف دہ ہے۔ یا تکلیف دہ نہیں ہے۔ پھر تکلیف دہ ہونے کے باوجود اگر اس میں رہائش اختیار کر لی۔ مالک کی عدم موجودگی میں مستاجر کا فسخ کرنا۔

قال و اذا اخربت الدار وانقطع شرب الضيعة او انقطع الماء عن الرحى انفسخت الاجارة لان المعقود عليه قد فات، وهي المنافع المخصوصة قبل القبض، فشابه فوت المبيع قبل القبض، وموت العبد المستاجر، ومن اصحابنا من قال ان العقد لا ينفسخ لان المنافع قد فاتت على وجه يتصور عودها فاشبه الاباق في البيع قبل القبض، وعن محمد ان الآجر لو بناها ليس للمستاجر ان يمتنع ولا للآجر وهذا تنصيص منه على انه لم ينفسخ لكنه يُفسخ ولو انقطع ماء الرحى والبيت مما ينتفع به لغير الطحن فعليه من الاجر بحصته لانه جزء من المعقود عليه.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کرایہ کا مکان گر کر بالکل تباہ ہو گیا۔ یا کھیت کو سیراب کرنے کا پانی خشک ہو گیا۔ یا پن چکی کا پانی ختم ہو گیا تو اجارہ خود سے فسخ ہو جائے گا۔ (یہی قول امام مالک وامام شافعی واحمدؒ کا ہے۔ ع)۔ کیونکہ معقود علیہ یعنی جس چیز کا معاملہ کیا گیا تھا وہی باقی نہ رہی۔ یعنی جن مخصوص منافع کے حصول کے لئے معاملہ ہوا تھا ان کے حاصل کرنے سے پہلے ہی وہ ختم ہو گئے۔ تو اس کی مثال ایسی ہو گئی جیسے کہ بیع میں قبضہ سے پہلے مبیع ضائع ہو گئی ہو۔ یا کرایہ پر لیا ہوا غلام بھاگ گیا ہو۔ لیکن ہمارے کچھ مشائخ مثلاً: شیخ الاسلام اور شمس الائمہ سرخسیؒ وغیرھما نے فرمایا ہے کہ معاملہ از خود فسخ نہیں ہوگا جب تک کہ فسخ نہ کیا جائے۔ کیونکہ یہ منافع اس طور سے ختم ہوئے ہیں کہ وہ دوبارہ پائے جا سکتے ہیں۔ اس لئے ان کی مثال ایسی ہو گئی جیسے کہ بیع میں قبضہ سے پہلے غلام بھاگ جائے تو وہ معاملہ فسخ نہیں ہو جائے گا۔ بلکہ خریدار کو اختیار ہوگا کہ چاہے فسخ کر دے (یا اس کے ملنے تک انتظار کرے)۔ اسی طرح یہاں بھی فسخ کا اختیار ہوگا۔ اور فوراً فسخ نہیں ہو جائے گا۔ اس کی دلیل امام محمدؒ کی وہ روایت ہے اگر مکان کے ٹوٹ پھوٹ جانے کے بعد اس کے فسخ ہونے سے پہلے مالک اس کی مرمت کر دے یا بنوا دے تب کرایہ دار کو اس کے لینے سے انکار کا اختیار نہ ہوگا۔ اسی طرح مالک دکان کو بھی اب اس کے دینے سے انکار کا حق نہ ہوگا۔ تو یہ روایت اس بات پر صریح دلالت ہے کہ عقد اجارہ از خود فسخ نہیں ہوا تھا البتہ فسخ کے لائق ہو گیا تھا۔ (ف یعنی اگر مستاجر فسخ کرتا تب فسخ ہو جاتا۔ اور یہی قول اصح ہے۔ الکافی)۔

ولو انقطع الخ اور اگر پن چکی کا پانی تو ختم ہو جائے پھر بھی وہ گھر اس قابل رہے کہ پینے کے پانی کے سوا دوسرے کام اس سے لئے جا سکتے ہوں تو موجودہ گھر کی حیثیت سے اس کا کرایہ اس مستاجر سے وصول کیا جائے گا۔ کیونکہ معاملہ کے وقت جتنی چیزیں شامل تھیں ان میں یہ گھر بھی تھا۔ (ف معلوم ہونا چاہئے کہ اس مذکورہ مسئلہ کا استدلال اس بات سے ہے کہ اجارہ کا معاملہ از خود فسخ نہیں ہو جاتا ہے بلکہ کرایہ دار کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ اگر چاہے تو وہ فسخ کر دے۔ اور اگر وہ فسخ نہ کرے تو اس کا اصل مقصود اس سے اب صرف پن چکی نہیں بلکہ وہ گھر بھی ہوگا۔ اور متعینہ کرایہ ان دونوں کاموں کے درمیان تقسیم کر کے

صرف مکان کا کرایہ ادا کرے گا۔ اور اگر اسی عرصہ میں چکی کے مالک نے پانی کی کمی یا نہ ہونے کی شکایت دور کر دی یعنی پانی کا حسب سابق انتظام کر دیا تب اسے فسخ کا اختیار نہ ہوگا۔ جیسے کہ مکان کے بارے میں ہوتا ہے۔ لیکن یہ حکم کشتی کے مسئلہ میں نہ ہوگا۔ کیونکہ اگر کرایہ کی کشتی کے تختے ٹوٹ پھوٹ گئے بعد میں مالک نے اسے درست کرا دیا اور کشتی قابل استعمال بنا دی تب بھی وہ اس کرایہ دار کو باقی رہنے پر مجبور نہیں کر سکے گا۔ کیونکہ اس کے تختوں کو دوبارہ جوڑ کر کشتی بنا دینے سے اب یہ دوسری نئی کشتی مانی جائے گی یعنی یہ وہ پہلی کشتی باقی نہیں رہی۔ اسی بناء پر اگر کشتی کے تختے غصب کر کے ان کی کشتی بنا لے تو تختوں کے مالک کا حق اس سے ختم ہو جاتا ہے۔

لیکن اگر کوئی کسی کے گھر کے میدان میں اپنا گھر بنالے تو اس زمین کے مالک کا حق نہیں بدلتا ہے۔ اگر پن چکی کا پانی اتنا گھٹ جائے جس سے اس چکی کا بڑا نقصان ہو جائے تو اس کے کرایہ دار کو فسخ کرنے کا اختیار رہ جائے گا ورنہ نہیں قدوریؒ نے بڑے نقصان یا نقصان فاحش کا اندازہ یہ بتایا ہے کہ چکی کی پسائی عموماً جتنی ہوتی ہے اگر اس کے نصف سے بھی پسائی کے پیسے کم ملیں تو اسے نقصان فاحش کہا جائے گا اور خلاصہ میں ناطفیؒ سے یہ روایت ہے کہ چکی پہلے جتنا آٹا پیستی تھی اگر اس کے نصف سے کم پیسے ملیں تو اس مستاجر کو اجارہ واپس کر دینے کا اختیار ہوگا خلاصہ میں کہا ہے کہ یہ روایت قدوریؒ کے مخالف ہے۔ اور اگر اس مستاجر نے اجارہ واپس نہیں کیا بلکہ چکی سے پسائی کا کام شروع کر دیا تو اس عمل سے اس کی رضامندی ظاہر ہو گی۔ لہٰذا اس کے بعد واپس نہیں کر سکے گا اور اگر خدمت کے لئے کسی غلام کو اجارہ پر لیا مگر وہ بیمار ہو گیا تو اس کا حکم بھی پن چکی جیسا حکم ہوگا چکی کے دو پاٹوں میں اگر ایک ٹوٹ جائے تو یہ عذر میں شمار ہوگا اس سے اجارہ کو فسخ کیا جا سکتا ہے پھر اگر چکی کے مالک نے اجارہ کے فسخ ہونے سے پہلے ہی خرابی دور کر دی تو فسخ کا اختیار ختم ہو جائے گا اگر ان دونوں کے درمیان مدت کے بارے میں اختلاف ہوا کہ مثلاً: مالک نے کہا کہ صرف ایک مہینہ پانی نہیں تھا لیکن کرایہ دار نے کہا کہ دو مہینے تک چکی بند رہی اور پانی نہیں تھا۔ تو اسی کرایہ دار کا قول مقبول ہوگا۔ کیونکہ وہ اس خرابی کی وجہ سے دو مہینوں کے کرایہ کے دینے کا منکر ہو رہا ہے اور منکر ہی کی بات مقبول ہوتی ہے۔

توضیح:۔ اگر کرایہ کا مکان گر کر برباد ہو جائے۔ یا کھیت میں ڈالا جانے والا پانی خشک ہو جائے یا پن چکی کا پانی ختم ہو جائے۔ یا کرایہ پر لیا ہوا غلام بھاگ جائے۔ اگر پن چکی گھر کا پانی تو خشک ہو جائے پھر بھی وہ گھر دوسرے کام میں آنے کے قابل باقی ہو۔ اگر کشتی کے تختے ٹوٹ گئے مگر مالک نے تختے جوڑ کر کشتی درست کرا دی۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال و اذا مات احد المتعاقدين وقد عقد الاجارة لنفسه انفسخت الاجارة، لانه لو بقي العقد تصير المنفعة المملوكة له، او الاجرة المملوكة له لغير العاقد مستحقة بالعقد، لانه ينتقل بالموت الى الوارث، وذلك لا يجوز، وان عقدها لغيره لم تنفسخ مثل الوكيل والوصي والمتولي في الوقف لانعدام ما اشرنا اليه من المعنى.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر اجارہ کے معاملہ کرنے والے دونوں فریق میں سے کوئی ایک مر جائے اور معاملہ خود اپنی ذات کے لئے کیا ہو یعنی کسی دوسرے کی طرف سے وکالت نہ کی ہو تو مرنے سے ہی اجارہ فسخ ہو جائے گا۔ (چنانچہ امام شافعی و مالک واحمد واسحٰق وثوری ولیث رحمہم اللہ کا یہی قول ہے۔ ع) کیونکہ اصولی طور سے مرنے والے کی ساری ملکیت اس کے اختیار سے نکل کر اس کے ورثہ کی ملکیت میں منتقل ہو چکی ہے۔ اب اگر اس اجارہ کو منسوخ یا باطل قرار نہ دیا جائے تو اس کی وجہ سے اگر

مرنے والا مستاجر ہے تو اس کے نفع کا مستحق اور اگر مرنے والا مالک ہے تو اس کی منفعت مملوکہ کا مستحق وہ شخص ہو جائے جو حقیقت میں معاملہ کرنے والا نہیں ہے یعنی اس کے ورثہ۔ اور اس کے حق کا منتقل ہونا جائز نہیں ہے۔ (ف یعنی وارث جو حقیقت میں عقد اجارہ کرنے والا نہیں ہے وہ چیز کے نفع کا یا چیز کی ملکیت کا مالک ہو جائے)۔

وان عقد ها الخ اور اجارہ کا معاملہ کرنے والے نے یہ معاملہ اپنے لئے نہیں بلکہ کسی دوسرے کے لئے بطور وکیل یا وصی یا کسی وقف کے متولی کے کیا ہو تو اس کے مرنے سے اجارہ فسخ نہ ہوگا۔ کیونکہ جو وجہ ہم نے بیان کی ہے وہ اس صورت میں نہیں پائی جاتی ہے۔ (ف یعنی اس عاقد کے مرنے کی وجہ سے اس کا حق اس کے ورثہ کو منتقل نہیں ہوگا۔ اس طرح سے کہ وہ وارث عقد کے بغیر بھی مال کے نفع کا یا مال کی اجرت کا مستحق ہو جاتے۔ کیونکہ اس صورت میں عقد کرنے والا خود ہی دوسرے شخص کا نائب تھا۔ لہٰذا اس کے مرنے سے معاملہ میں کوئی نقصان نہیں آئے گا۔ کیونکہ اجارہ کی ملکیت کا یا نفع کا جو اصلی مالک ہے وہ اب بھی موجود ہے۔

چند مسائل

(۱) اگر کسی نے کسی کا جانور کرایہ پر لیا وہ اس کے ساتھ راستہ میں تھا کہ جانور کا مالک مر گیا تو یہ اجارہ فسخ نہ ہوگا اور اس کرایہ دار کو یہ اختیار ہوگا کہ جہاں تک اسے لے جانے کا معاملہ طے کر رکھا تھا وہاں تک سوار ہو کر چلا جائے۔ اور جو اجرت طے ہو چکی ہے وہی ادا کرے۔ اس طرح گذشتہ قاعدہ سے یہ ایک ضرورت کی وجہ سے استثناء سمجھا جائے گا۔ کیونکہ اس درمیانی میدان اور سفر میں نہ تو دوسرا کوئی جانور مل سکتا ہے اور نہ ہی قاضی جس کے پاس جاکر صورت حال بیان کی جا سکے۔ اسی بناء پر کچھ مشائخ نے فرمایا ہے کہ اگر اس جگہ پر دوسرا کوئی جانور مل سکتا ہو یا اس کا انتظام ہو سکتا ہو تو پہلا اجارہ منسوخ ہو جائے گا۔ اس طرح اگر وہاں پر کوئی قاضی موجود ہو تو بھی اجارہ ختم ہو جائے گا۔ کیونکہ اب مجبوری باقی نہیں رہی ہے۔ المبسوط۔ والذخیرہ۔ (۲) اگر فریقین (عاقدین) میں سے کسی ایک کو جنون مطلق ہو گیا تو اجارہ ختم نہیں ہوگا۔ الخلاصہ۔

(۳) اگر بچہ کے باپ نے اپنے بچہ کو دودھ پلانے کے لئے کسی عورت کو عوض کے ساتھ مقرر کر لیا تو اس باپ کے مرنے سے اجارہ ختم نہیں ہوگا۔ الاجناس۔ (۴) اگر مدت متعینہ ختم ہونے سے پہلے ہی وہ دودھ ماں مر گئی یا وہ بچہ مر گیا تب اجارہ ختم ہو جائے گا۔ اس کے لئے گذشتہ دنوں کی اجرت طے شدہ حساب سے لازم ہوگی۔ الکرخی۔ (۵) اگر وقف کرنے والے نے خود ہی زمین یا مکان اجارہ پر لگایا پھر مدت مقررہ کے اندر ہی وہ مر گیا تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ اجارہ باطل ہو جائے۔ اس قول کو شیخ ابو بکر الاسکافؒ نے پسند کیا ہے۔ لیکن استحسان یہ ہے کہ یہ اجارہ باطل نہ ہو۔ الذخیرہ

توضیح:۔ اگر عقد اجارہ کرنے والے دونوں فریق میں سے کوئی ایک مر جائے اور اس نے خود اپنے لئے یہ معاملہ طے کیا ہو یا کسی دوسرے کی طرف سے وکیل یا وصی یا متولی ہو۔ کسی نے کسی کا جانور اجارہ پر لیا وہ اسے لے کر راستہ میں جا رہا تھا کہ جانور کا مالک مر گیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال ویصح شرط الخیار فی الاجارة، وقال الشافعی لا یصح لان المستاجر لا یمکنه رد المعقود علیه بکماله لو کان الخیار له لفوات بعضه، ولو کان للمواجر فلا یمکنه التسلیم ایضا علی الکمال وکل ذلک یمنع الخیار، ولنا انه عقد معاملة لا یستحق القبض فیه فی المجلس فجاز اشتراط الخیار فیه کالبیع والجامع بینهما دفع الحاجة، وفوات بعض المعقود علیه فی الاجارة لا یمنع الرد بخیار العیب، فکذا بخیار الشرط بخلاف

البیع، وهذا لان رد الکل ممکن فی البیع دون الاجارة فیشترط فیه دونها ولهٰذا یجبر المستاجر علی القبض اذا سلّم المواجر بعد مضی بعض المدة.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اجارہ میں شرط خیار رکھنا صحیح ہے۔(ف اور مدت اجارہ اس شرط خیار کے ختم ہونے کے بعد سے شروع ہوگی۔ امام احمدؒ کا یہی قول ہے۔ع۔ اس شرط کی صورت یہ ہوگی کہ میں نے یہ مکان چار درہم ماہوار کے حساب سے اس شرط پر لیا کہ مجھے تین دن تک اختیار ہوگا۔م)۔ وقال الشافعیؒ الخ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ یہ خیار شرط رکھنا صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ اس کے قبول نہ کرنے کی صورت میں نہ تو کرایہ دار اس وقت تک کے تمام معقود علیہ کو واپس کر سکے گا کیونکہ اس عرصہ کا معقود علیہ یا منافع ختم ہو چکے ہیں۔ یعنی اگر خیار ثابت ہو جائے تو مدت خیار کے اندر جو منافع ہو سکتے تھے وہ سب اس طرح ضائع ہو گئے کہ ان کو اب واپس کرنا ممکن نہ رہا حالانکہ ایسی صورت میں سارا معقود علیہ واپس کر دینا ہوتا ہے اور اگر مالک نے اپنے لئے خیار رکھا ہو تو وہ بھی تمام معقود علیہ اس کرایہ دار کو سپرد نہیں کر سکتا ہے۔ یعنی مدت خیار میں کچھ منافع ختم ہو گئے ہیں۔ تو گویا کسی مبیع کو حوالہ کرنے سے پہلے ہی اس کے کچھ حصے ضائع ہو گئے ہیں اور یہ دونوں صورتیں ہی ثبوت خیار کے لئے مانع ہیں۔

ولنا انه عقد الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اجارہ کا معاملہ معاوضہ کا معاملہ ہوتا ہے۔ یعنی یہ نکاح کے مانند نہیں ہوتا ہے بلکہ اس میں مالی معاوضہ ہوتا ہے جس میں مجلس کے اندر ہی قبضہ کرنا واجب نہیں ہوتا ہے۔ یعنی یہ اجارہ بیع صرف اور بیع سلم کے مانند بھی نہیں ہے۔ اس بناء پر اس میں مجلس کے اندر قبضہ کر لینا شرط نہیں ہے۔ لہٰذا اس میں خیار شرط رکھنا جائز ہوگا جیسا کہ بیع میں شرط خیار رکھنا جائز ہے اور بیع پر اس کو قیاس کرنے کی علت مشترکہ یہ ہے کہ ضرورت مندوں کی ضرورت پوری ہو۔ یعنی فیصلہ کرنے سے پہلے اس میں دو تین دنوں تک غور و خوض کر لینا تاکہ بعد میں کسی کو نقصان نہ ہو۔ پھر اجارہ میں جس طرح خیار عیب کی وجہ سے بعد میں واپس کرنے کی صورت میں بالاتفاق واپس کرنا جائز ہوتا ہے حالانکہ اس میں کچھ معقود علیہ ضائع ہو جاتا ہے اسی طرح اس میں خیار شرط کی وجہ سے بھی واپس کیا جا سکتا ہے۔ بخلاف بیع کے کہ بیع اور اجارہ میں فرق ہے ان دونوں میں فرق کرنے کی وجہ یہ ہے کہ بیع میں کل مبیع کو واپس کرنا ممکن ہوتا ہے۔ لیکن اجارہ کی صورت میں پورے کو واپس کرنا ممکن نہیں ہوتا ہے۔ اسی لئے بیع میں تمام مبیع کی واپسی کی شرط کی جاتی ہے۔ اور اجارہ میں کل کی واپسی کی شرط نہیں کی جاتی ہے۔ اسی بناء پر مالک اگر کچھ مدت گذرنے کے بعد اجارہ کی چیز حوالہ کرنا چاہے تو کرایہ دار کو اس پر قبضہ کرنے کے لئے مجبور کیا جائے گا۔(ف دونوں میں فرق کرنے کا راز اصل میں یہ ہے واللہ اعلم بالصواب کہ اگر مبیع میں سے کچھ فوت ہو تو وہ اصل مال سے ہوگا جب کہ کرایہ میں اگر کچھ فوت ہو تو وہ اصل سے نہیں بلکہ نفع سے فوت ہوگا۔ وہ بھی دوسرے دن حاصل ہو سکتا ہے۔ مثلاً: اگر غلام سے کچھ کتابت کا کام لینا ہو اور وہ اگر آج نہ ہو سکے تو کل یا جس دن چاہے اسی دن وہ حاصل کیا جا سکتا ہے۔ اس کے برخلاف اگر اس کا ایک ہاتھ کٹ جائے تو اس کی جگہ اس جیسا دوسرا نہیں ہو سکتا ہے۔ فاحفظ۔م)۔

توضیح:۔ اجارہ میں شرط خیار رکھنا۔ صورت مسئلہ۔ تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال و تفسخ الاجارة بالاعذار عندنا، وقال الشافعی لا تفسخ الا بالعیب، لان المنافع عنده بمنزلة الاعیان حتی یجوز العقد علیها فاشبه البیع، ولنا ان المنافع غیر مقبوضة وهی المعقودة علیها، فصار العذر فی الاجارة کالعیب قبل القبض فی البیع فتفسخ به اذ المعنی یجمعها وهو عجز العاقد عن المضی فی موجبه الا بتحمل ضرر زائد لم یستحق به وهذا هو معنی العذر عندنا، وهو کمن استاجر حدادا لیقلع ضرسه لوجع به فسکن الوجع او استاجر طباخا لیطبخ له طعام الولیمة فاختلعت منه تفسخ الاجارة لان فی المضی علیه الزام ضرر زائد لم یستحق بالعقد.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ہمارے نزدیک عذروں کی وجہ سے اجارہ فسخ کیا جاسکتا ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ صرف عیب ہی کی وجہ سے فسخ کرنا جائز ہے۔ ان شوافع کی دلیل یہ ہے کہ چیزوں کے منافع ان ہی چیزوں کے حکم میں ہوتے ہیں۔ اسی بناء پر ان کے نزدیک منافع پر بھی عقد ہو سکتا ہے۔ اس لئے اجارہ بیع کے مشابہ ہو گیا۔ (ف چنانچہ جیسے کسی مبیع کو کسی عیب کے بغیر واپس نہیں کیا جاسکتا ہے۔ اسی طرح منافع بھی عیب کے بغیر واپس نہیں کئے جاسکتے ہیں اور امام مالک واحمد رحمہما اللہ کا یہی قول بھی ہے۔

ولنا ان المنافع الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ منافع پر قبضہ نہیں ہوتا ہے یعنی اس چیز پر قبضہ کرنے کے بعد بھی قبل استعمال ان کے منافع حاصل نہیں کئے جاتے ہیں۔ جب کہ معاملہ تو ان ہی پر کیا جاتا ہے۔ اس لئے اجارہ کی صورت میں عذر کی صورت ایسی ہو گئی جیسے مبیع کے معاملہ میں بیع پر قبضہ سے پہلے ہی عیب ہو۔ لہٰذا عذر کی وجہ سے اجارہ کا معاملہ فسخ کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ جس سبب سے فسخ کرنا جائز ہوتا ہے وہ بیع اور اجارہ دونوں ہی میں پایا جاتا ہے۔ وہ سبب یہ ہے کہ معاملہ کرنے والا معاملہ کے تقاضا کے موافق صرف اس طرح برتاؤ کر سکتا ہے کہ وہ کچھ اور بھی ایسا نقصان برداشت کرے جو معاملہ کرنے کی وجہ سے لازم نہ ہوا ہو۔ اور ہمارے نزدیک عذر کے یہی معنی ہیں۔ (ف یعنی اجارہ کا معاملہ کر لینے کی وجہ سے موجر یا مستاجر (مالک یا کرایہ دار) کو کچھ ایسا نقصان برداشت کرنا پڑے جو اس معاملہ کے طے کرنے کی وجہ سے لازم نہیں ہوا تھا۔ اسی کو عذر مانا گیا ہے اور اسی کے پائے جانے کے بعد اجارہ کو فسخ کرنے کا اختیار ہوتا ہے اور قاضی شریح کے نزدیک کسی عذر کے بغیر بھی فسخ کیا جاسکتا ہے۔ اور قاضی ابن ابی لیلی کا بھی یہی قول ہے۔ ع۔ م)۔

وھو کمن استاجر الخ اور عذر کی وجہ سے اجارہ کے فسخ کرنے کی مثال یہ ہے کہ ایک لوہار (یا دانتوں کے ڈاکٹر) سے اس کی اجرت طے کرتے ہوئے کہا گیا کہ میری اس داڑھ میں سخت تکلیف ہو رہی ہے تم اسے اکھیڑ دو۔ لیکن ذرا دیر بعد ہی وہ درد از خود ختم ہو گیا۔ تو ایسی صورت میں لامحالہ اس اجارہ کو فسخ کرنا ہی ہوگا۔ یا جیسے کسی نے اپنے نکاح کے بعد ولیمہ کا کھانا پکانے کے لئے کسی باورچی سے اجرت پر معاملہ طے کر لیا مگر اس کے پکانے سے پہلے ہی اس کی منکوحہ نے اس سے خلع لے لیا تو اب ولیمہ کا کھانا ختم ہو گیا اس لئے اس اجارہ کو بھی اس نے فسخ کر دیا۔ اب اگر وہ اجارہ کو ختم نہ کرے بلکہ اسے باقی رکھے تو اسے ضرورت سے زائد بلا وجہ نقصان برداشت کرنا پڑے گا۔ حالانکہ اجارہ میں ایسی کوئی بات لازم نہیں ہوئی تھی۔

توضیح:۔ کیا معاملہ اجارہ طے ہو جانے کے بعد اسے فسخ کیا جاسکتا ہے۔ تو کن صورتوں میں۔ عذر کی تعریف۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

عذر: موجر یا مستاجر میں سے کسی کو بھی عقد اجارہ میں ایسا فاضل نقصان برداشت کرنا جو اس عقد کی وجہ سے پہلے سے لازم نہ ہوا ہو۔

وكذا من استاجر دكانا في السوق ليتجر فيه فذهب ماله وكذا اذا آجر دكانا او دارا ثم افلس ولزمته ديون لا يقدر على قضائها الا بثمن ما آجر فسخ القاضي العقد وباعها في الدين لان في الجرى على موجب العقد الزام ضرر زائد لم يستحق بالعقد، وهو الحبس، لانه قد لا يصدق على عدم مال آخر، ثم قوله فسخ القاضي العقد اشارة الى انه يفتقر الى قضاء القاضي في النقض، وهكذا ذكر في الزيادات في عذر الدين، وقال في الجامع الصغير وكل ما ذكرنا انه عذر فان الاجارة فيه تنتقض، وهذا يدل على انه لا يحتاج فيه الى قضاء القاضي، ووجهه ان هذا بمنزلة العيب قبل القبض في المبيع على مامر، فينفرد العاقد بالفسخ، ووجه الاول انه فصل مجتهد فيه فلابد من الزام القاضي، ومنهم من وفق فقال ان كان العذر ظاهرا لا يحتاج الى القضاء وان

كان غير ظاهر كالدين يحتاج الى القضاء لظهور العذر.

ترجمہ:۔ اسی طرح اس کی ایک مثال یہ بھی ہے کہ ایک شخص نے بازار میں ایک دوکان کرایہ پر لی تاکہ اس میں کاروبار کرے لیکن بد قسمتی سے اس کی کل پونجی ضائع ہو گئی یا لٹ گئی۔ تو وہ اس بات پر یقیناً مجبور ہو جائے گا کہ اس اجارہ کو فسخ کر دے۔ اور مالک کی مجبوری کی صورت یہ ہو گی کہ اس نے اپنی دکان یا اپنا مکان کرایہ پر لگایا بعد میں وہ حادثاتی طور پر وہ فقیر اور قلاش ہو گیا جس سے وہ بہت زیادہ مقروض بھی ہو گیا۔ اور اس کے لئے اس بات کے علاوہ کوئی چارہ نہ رہا کہ اجارہ پر دی ہوئی دکان یا دیئے ہوئے مکان کو فروخت کر کے اس کی رقم سے لوگوں کے قرضے ادا کر کے سبکدوش ہو۔ تو یہ عذر صحیح ہو گا۔ اسی لئے قاضی اس اجارہ کو فسخ کرتے ہوئے اس مکان یا دوکان کو فروخت کر کے اس کی رقم سے قرضے ادا کر دے۔ لان فی الجری الخ کیونکہ ایسی تباہی کے باوجود اگر عقد اجارہ کو باقی رکھا جائے تو لا محالہ اسے ایک زبردست نقصان اٹھانا پڑے گا حالانکہ اجارہ کرنے سے اس نقصان کا اٹھانا لازم نہیں ہوا تھا۔ وہ اس طرح کہ اس کے قرض خواہ قاضی کے پاس اپنے حقوق کا مطالبہ کریںگے اور وہ قاضی اس کی وصولی کے لئے اسے قید خانہ میں ڈالدے گا۔ بشرطیکہ اس کے پاس اس دوکان یا مکان کے علاوہ دوسرا مال بھی موجود ہو۔ کیونکہ دوسرا مال نہ ہونے کی صورت میں بھی اس کی تصدیق نہیں کی جاتی ہے۔ پھر متن میں اس جملہ کے کہنے سے کہ وہ قاضی عقد اجارہ فسخ کرے گا اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ عقد اجارہ کو ختم کرنے میں قاضی کے حکم کی ضرورت باقی رہتی ہے۔ چنانچہ زیادات میں قرضہ کے عذر کے بارہ میں اسی طرح ذکر کیا گیا ہے۔ (ف شمس الائمہ سرخسیؒ نے فرمایا ہے کہ یہی قول صحیح ہے۔ ع۔

وفی الجامع الصغیر الخ اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ ہم نے جن باتوں کے بارے میں کہا ہے کہ یہ عذر میں شمار ہے تو ان باتوں میں اجارہ فسخ ہو جائے گا۔ پس جامع صغیر کا یہ قول اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اجارہ کو فسخ کرنے کے لئے قاضی کے حکم کی ضرورت نہیں ہوتی ہے۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ اجارہ میں اس عذر کی مثال ایسی ہے جیسے کہ مبیع میں قبضہ سے پہلے عیب پیدا ہو جائے کہ اس وقت خریدار خود بھی معاملہ کو فسخ کر سکتا ہے۔ جیسا کہ پہلے بھی بیان کیا جا چکا ہے (کہ اجارہ میں عذر کا حکم مبیع میں عیب پیدا ہو جانے کے جیسا ہے) اور قول اول (یعنی زیادات کی عبارت) کی وجہ یہ ہے کہ یہ مسئلہ اجتہادی ہے اس طرح سے کہ امام مالک وشافعی واحمد رحمہم اللہ کے نزدیک چونکہ اجارہ فسخ نہیں ہوتا ہے اس لئے یہ بات ضروری ہو گئی کہ قاضی اپنے اختیار اور اپنے حکم سے اس کے فسخ کو لازم کر دے۔ اور کچھ مشائخ نے ان دونوں اقوال کے درمیان اس طرح سے تطبیق دی ہے کہ اگر کوئی عذر ظاہر ہو رہا ہو اس کے لئے قاضی کے فیصلہ کی ضرورت نہ ہو گی۔ اور اگر عذر ظاہر نہ ہو جیسے مقروض ہونا تو اس صورت میں اس عذر کو ظاہر کرنے کے لئے قاضی کے حکم کی ضرورت ہو گی۔ (ف شیخ محبوبی اور قاضی خان نے کہا ہے کہ یہی فیصلہ صحیح ہے۔ ع۔

مسئلہ:۔ اگر کرایہ دار کرایہ کے گھر میں شراب خوری یا سود خوری یا زناکاری یا لونڈے بازی کا کاروبار کرنے لگے اور یہ ظاہر ہو جائے تو اسے قاضی کی طرف نیک چلنی کا حکم دیا جائے گا۔ لیکن خود مکان کا مالک یا اس کے پڑوسی اور محلہ والے اس کو اس گھر سے نہیں نکال سکتے ہیں۔ اور یہ حکم فسخ اجارہ کا عذر شمار نہیں ہوگا۔ اس بات پر چاروں ائمہ کا اتفاق ہے۔ اور جواہر المالکیہ میں لکھا ہوا ہے کہ اگر بادشاہ وقت کی رائے ہو تو وہ اسے نکال دے۔ م۔ ع۔ الذخیرہ

توضیح:۔ ایک شخص نے بازار میں ایک دکان کاروبار کے لئے کرایہ پر لی۔ لیکن اتفاقاً اس کی کل پونجی ضائع ہو گئی۔ یا مالک مکان نے اپنا مکان کرایہ پر لگایا اور وہ بھی کسی طرح بالکل قلاش ہو کر بہت زیادہ مقروض ہو گیا۔ تو کیا یہ دونوں معذور سمجھے جائیں گے۔ کیا فسخ اجارہ کے لئے قاضی کا حکم ہونا بھی ضروری ہو گا۔ اگر کرایہ دار اپنے اجارہ کے مکان میں شراب

خواری، زناکاری وغیرہ فحش کام کرنے لگے تو مالک مکان اسے خالی کرنے کا حکم دے سکتا ہے۔اقوال مشائخ۔حکم۔دلائل

ومن استاجر دابة ليسافر عليه ثم بدا له من السفر فهو عذر لانه لو مضى على موجب العقد يلزمه ضرر زائد لانه ربما يذهب للحج فذهب وقته او لطلب غريمه فحضر او للتجارة فافتقر، وان بدا للمُكارى فليس ذلك بعذر، لانه يمكنه ان يقعد ويبعث الدواب على يد تلميذه او اجيره ولو مرض المواجر فقعد فكذا الجواب على رواية الاصل، وذكر الكرخي انه عذر لانه لا يعرى عن ضرر فيدفع عنه عند الضرورة دون الاختيار ومن آجر عبده ثم باعه فليس بعذر لانه لا يلزمه الضرر بالمضى على موجب العقد، وانما يفوته الاسترباح وانه امر زائد.

ترجمہ:۔ کسی نے سفر میں جانے کے لئے جانور کرایہ پر لیا۔ مگر کسی وجہ سے سفر سے اس کا خیال بدل گیا۔ یعنی نہ جانے کا ہی فیصلہ کرلیا تو یہ بات بھی عذر میں شمار ہوگی۔ کیونکہ اگر وہ نہ چاہنے کے باوجود اپنا سفر باقی رکھے تو ہوسکتا ہے کہ اسے کوئی بہت بڑا نقصان اٹھانا پڑے۔ کیونکہ ممکن ہے کہ وہ حج کو جانے کا ارادہ کئے ہوئے ہو مگر اب تاخیر ہوجانے سے موسم ختم ہوگیا۔ یا وہ اپنے قرض دار کی تلاش میں جانا چاہتا ہو کہ وہ خود ہی آگیا۔ یا کاروبار کے لئے جانا چاہتا ہو کہ اس کی ساری پونجی ضائع ہوگئی۔

وان بدا للمكارى الخ اور اگر جانور کو کرایہ پر لگادینے کے باوجود خود مالک کے ساتھ کوئی مجبوری یا رکاوٹ لگ گئی تو یہ بات اس کے عذر میں شمار نہ ہوگی۔ کیونکہ اگرچہ وہ خود جانور کو سفر میں لے جانے سے معذور ہوگیا ہو لیکن اس کے لئے یہ تو ممکن ہوگا کہ اپنے عوض اپنے بیٹے یا اور کسی کو لے جانے کے لئے کہدے۔ ولو مرض المواجر الخ اور اگر کرایہ پر دینے والا مالک خود بیمار ہوگیا اور بیٹھ گیا تو بھی مبسوط کی روایت کے مطابق یہی حکم ہے اور کرخیؒ نے کہا ہے کہ یہ عذر ہے۔ کیونکہ یہ بھی نقصان سے خالی نہیں ہے۔ لہذا مجبوری کی بناء پر اس کے ذمہ سے یہ نقصان دور کیا جائے گا اور اگر اسے کچھ اختیار ہو تو اسے معذور نہیں سمجھا جائے گا۔

ومن آجر عبده الخ اگر کسی نے اپنا غلام اجارہ پر دیا پھر اسے فروخت کردیا تو اسے عذر نہیں مانا جائے گا۔ یعنی بالاتفاق اس کے فروخت کرنے سے اجارہ فسخ نہیں ہوگا۔ کیونکہ عقد اجارہ کے تقاضا کے مطابق عقد کو باقی رکھنے میں اس کا کوئی نقصان لازم نہیں آتا ہے۔ بلکہ صرف اتنا لازم آتا ہے کہ وہ فوری طور سے اس کی پوری قیمت وصول نہیں کرسکتا ہے جب کہ مدت اجارہ کے ختم ہوجانے پر تو اسے فروخت کرسکتا ہے اور یہ ایک زائد بات ہے۔ (ف پھر اس مسئلہ میں روایتوں میں اختلاف ہے کہ اس غلام کو اس حالت میں بیچنا جائز ہے یا نہیں۔ چنانچہ شمس الائمہ سرخسیؒ نے کہا ہے کہ صحیح روایت یہ ہے کہ اس کرایہ دار کا حق اس پر باقی رہنے تک بیچنے کا حق موقوف رہے گا۔ اور وہ کرایہ دار اس فروخت کو باطل نہیں کرواسکتا ہے۔ چنانچہ صدر الشہیدؒ کا اسی قول کی طرف رجحان ہے۔ اسی لئے اس سوال کے جواب میں مفتی یہ لکھے کہ کرایہ دار کا لحاظ کرتے ہوئے یہ بیع جائز نہیں ہے۔ م۔ ع۔ اور اگر مالک خود اسی کرایہ دار کے ہاتھ ہی فروخت کرے تو بالاتفاق جائز ہونا چاہئے۔ اور ابھی اجارہ کے مسئلہ میں جو حکم بیان کیا گیا ہے رہن کے مسئلہ میں بھی یہی حکم ہے۔ م۔ معلوم ہونا چاہئے کہ کوفہ وغیرہ میں دستور یہی ہے کہ درزی وغیرہ خود کپڑا خرید کر خود ہی کرتا وغیرہ سی کر فروخت کیا کرتے تھے۔

توضیح:۔ کسی نے سفر میں جانے کے لئے کرایہ پر جانور لیا مگر کسی مجبوری سے خیال بدل دیا۔ اور اگر جانور کے مالک کو جانور کرایہ پر دینے کے بعد کوئی مجبوری لاحق ہوگئی۔ کسی نے اپنا غلام کسی کے پاس اجارہ میں دیا پھر غلام کو بیچ دیا۔ تو مذکورہ باتیں فسخ اجارہ کے لئے عذر

میں داخل ہیں یا نہیں اور ایسے غلام کو بیچنا صحیح ہے یا نہیں۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال و اذا استاجر الخياط غلاما فافلس وترك العمل فهو عذر لانه يلزم الضرر بالمضي على موجب العقد لفوات مقصوده، وهو رأس ماله، وتأويل المسألة خياط يعمل لنفسه اما الذى يخيط باجر فرأس ماله الخيط والمخيط والمقراض فلا يتحقق الافلاس فيه،وان اراد ترك الخياطة وان يعمل فى الصرف فهو ليس بعذر لانه يمكنه ان يقعد الغلام للخياطة في ناحية وهو يعمل فى الصرف فى ناحية وهذا بخلاف ما اذا استاجر دكانا للخياطة فاراد ان يتركها ويشتغل بعمل آخر حيث جعله عذرا ذكره في الاصل لان الواحد لا يمكنه الجمع بين العملين، اما ههنا العامل شخصان فامكنهما، ومن استاجر غلاما ليخدمه في المصر، ثم سافر فهو عذر، لانه لا يعرى عن الزام ضرر زائد لان خدمة السفر اشق وفي المنع من السفر ضرر وكل ذلك لم يستحق بالعقد، فيكون عذرا، وكذا اذا اطلق لما مر انه يتقيد بالحضر، بخلاف ما اذا آجر عقارا ثم سافر لانه لا ضرر اذ المستاجر يمكنه استيفاء المنفعة من المعقود عليه بعد غيبته حتى لو اراد المستاجر السفر فهو عذر لما فيه من المنع من السفر او الزام الاجر بدون السكنى وذلك ضرر.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی درزی نے اپنی سلائی کی ضرورت کے لئے ایک لڑکے کو اجرت پر رکھا۔ بعد میں وہ مفلس ہو گیا۔ اس وجہ سے اس نے اپنے پیشہ کو ترک کر دیا تو یہ عذر ہو گا۔ مثلاً: اس لڑکے کو سالانہ چالیس درہم پر رکھا تھا۔ پھر اپنا کام چھوڑ دیا تو اس عذر کی وجہ سے اجارہ فسخ ہو جائے گا۔ کیونکہ اگر وہ اپنی بات پر قائم رہے تو اس کا نقصان بڑھ جائے گا۔ اس لئے کہ جس مقصد سے اس نے لڑکے کو رکھا تھا وہ فوت ہو گیا ہے۔ کیونکہ اس کی اصل پونجی ہی ختم ہو گئی ہے۔ اس مسئلہ کی اصل صورت یہ فرض کی جائے گی کہ وہ درزی ایسا ہو جو خود اپنا کاروبار کرتا ہو یعنی کپڑے کے تھان خرید کر اپنی پسند کے مطابق کرتے وغیرہ تیار کر کے سلے ہوئے کپڑے فروخت کرتا ہو۔ اس لئے کہ ایسا درزی جو لوگوں کے کپڑے لے کر اجرت پر صرف سلائی کا کام کرتا ہو تو اس کے لئے کسی بڑی پونجی کی ضرورت نہیں ہوگی ہے اس کے لئے تو دھاگہ سوئی قینچی جیسی چند معمولی چیزوں کا ہونا ہی کافی ہوتا ہے۔ ایسے درزی کے بارے میں مفلس ہونے کے کچھ معنی نہیں ہے۔ وان اراد الخ اور اگر درزی نے اپنے پرانے پیشہ کو چھوڑ کر دوسرا اپنا پیشہ مثلاً: ستاری یا صرافی اختیار کرنا چاہتا ہو تو یہ خیال اس کے لئے عذر نہیں ہوگا اور وہ اس لڑکے کے اجارہ کو باطل نہیں کر سکے گا۔ کیونکہ وہ درزی یہ کام بھی کر سکتا ہے اپنی دکان میں اپنا پیشہ کرتے ہوئے دکان کے ایک کنارہ میں اس لڑکے کو بٹھا کر اس سے سلائی کے پیشہ کو باقی رکھ سکتا ہے۔

وهذا بخلاف ما الخ اور یہ حکم اس صورت کے برخلاف ہے کہ پہلے اس نے سلائی کے لئے کرایہ کی ایک دکان لی۔ پھر سلائی کا کام چھوڑ دیا۔ پھر دوسرا کام کرنا چاہا تو امام محمدؒ نے اس کو اجارہ کے فسخ کر دینے کے لئے عذر تسلیم کیا ہے۔ چنانچہ اس مسئلہ کو صراحت کے ساتھ کتاب مبسوط میں ذکر کیا ہے۔ دلیل یہ ہے کہ ایک ہی شخص بیک وقت دو کاموں کو جمع نہیں کر سکتا ہے۔ مگر یہاں تو کام کرنے والے دو آدمی ہیں جو اپنا اپنا کام کر سکتے ہیں۔ ومن استاجر غلاما الخ اگر ایک شخص نے ایک شخص کو ملازم رکھا تا کہ وہ اسی شہر میں رہتے ہوئے اس سے کام لے گا۔ لیکن اسے اچانک سفر میں جانا پڑ گیا تو یہ سفر اس اجارہ کو فسخ کرنے کے لئے عذر مقبول ہو گا۔ کیونکہ اس اجارہ کو باقی رکھنے میں اس شخص کو ضرورت سے زائد نقصان پہنچانا ہو گا۔ کیونکہ سفر کی خدمت حضر کی خدمت سے زیادہ تکلیف دہ ہوتی ہے۔ اور اسے سفر میں جانے سے منع کرنا بھی اس کے حق میں نقصان دہ ہے۔ اور زیادہ خدمت لینا یا سفر سے روکنا دونوں باتوں میں سے ہر ایک بات ایسی ہے جو اجارہ کے عمل میں داخل ہونے کے لائق نہیں ہے۔ لہذا یہ سفر

فسخ اجارہ کے لئے عذر ہوگا۔

وکذا اذا اطلق الخ اسی طرح جب اجارہ کا معاملہ کرتے وقت خدمت کو مطلق رکھا ہو یعنی اس طرح کہا ہو کہ میں اسے اجارہ اپنی خدمت کے لئے لیتا ہوں۔ یا یہ کہ سفر یا حضر میں سے کسی لفظ سے مقید نہیں کیا تو بھی سفر کی حالت میں اجارہ باطل ہو جائے گا۔ کیونکہ یہ بات پہلے بتلائی جا چکی ہے کہ اگرچہ اجارہ مطلق رکھا گیا ہو حضر یا مقامی خدمت لینے سے مقید رہتا ہے یعنی پہلے ہی سفر میں لے جانے کی شرط لگائے بغیر اسے سفر میں نہیں لے جا سکتا ہے۔ یہ حکم ایسی صورت کے برخلاف ہے۔ کہ اس نے اپنا مکان اجارہ پر دیا پھر سفر میں جانا پڑ گیا تو یہ اجارہ فسخ نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس کے باقی رکھنے میں کوئی نقصان نہیں ہے۔ کیونکہ کرایہ دینے والے (مالک مکان) کے موجود نہ رہنے کے باوجود اس مکان سے فائدہ اٹھانا ممکن ہے۔ البتہ اگر وہ کرایہ دار خود ہی سفر میں جانا چاہے تو یہ عذر ہو سکتا ہے۔ کیونکہ اس اجارہ کو باقی رکھنے سے سفر سے روکنا لازم آتا ہے۔ یا رہائش اختیار کئے بغیر ہی اس کا کرایہ بھرنا لازم آتا ہے۔ اور یہ نقصان دہ ہے

توضیح:۔ اگر ایک درزی نے اپنی دوکان میں کام کرنے کے لئے ایک اور شخص کو سالانہ اجرت پر ملازم رکھا۔ مگر کسی بناء پر وہ بالکل فقیر بن گیا یا اس نے اپنے موجودہ پیشہ کو چھوڑ کر نیا پیشہ اپنانے کا ارادہ کیا ایک شخص نے ایک آدمی کو اسی رہائشی شہر میں کام کرنے کے لئے ملازم رکھا مگر اسے سفر میں جانا پڑ گیا مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

مسائل منثورہ

قال ومن استاجر ارضا او استعارها فاحرق الحصائد فاحترق شيئ في ارض اخرى فلا ضمان عليه لانه غير متعد في هذا التسبيب فاشبه حافر البير في دار نفسه، وقيل هذا اذا كانت الرياح هادئة ثم تغيرت اما اذا كانت مضطربة يضمن لان موقِدَ النار يعلم انها لا تستقر في ارضه.

ترجمہ:۔ متفرق مسائل کا بیان۔

قال ومن استاجر الخ اگر کسی نے ایک زمین اجارہ پر یا عاریۃً لی۔ پھر اس کی صفائی کرتے ہوئے اس کے کوڑا کرکٹ میں آگ لگا دی۔ جس سے پڑوس کی زمین کا کچھ کھلیان وغیرہ جل گیا۔ تو یہ شخص اس نقصان کا ضامن نہ ہوگا۔ کیونکہ اس شخص نے ان کچروں میں آگ لگا کر کسی پر زیادتی و ظلم نہیں کیا ہے۔ تو اس کی مثال ایسی ہو گئی جیسے کسی نے اپنی زمین یا گھر میں ایک کنواں کھودا اور اس میں کوئی گر کر مر گیا تو وہ ضامن نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ اس نے کسی کے ساتھ کوئی زیادتی نہیں کی ہے شمس الائمہ سرخسیؒ وغیرہ نے فرمایا ہے کہ یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ آگ لگاتے وقت ہوا رکی ہوئی تھی بعد میں ہوا تیز ہو گئی اور اگر پہلے سے ہی ہوا چل رہی ہو تو وہ ضامن ہوگا۔ کیونکہ ایسی حالت میں ہر شخص یہ جانتا ہے کہ آگ کسی ایک ہی جگہ نہیں رہتی ہے بلکہ پھیل جاتی ہے۔

(ف یہ حکم اس صورت میں بھی ہے کہ اگر کسی نے راستہ میں آگ کا انگارہ رکھ دیا۔ پھر اتفاق سے ہوا کا جھونکا اسے اڑا کر لے گیا جس سے دوسرے شخص کا کچھ مال جل گیا۔ تو وہ ضامن نہ ہوگا۔ کیونکہ انگارہ کو جس حالت میں رکھا گیا تھا اس حالت پر نہیں رہا۔ اسی طرح اگر کسی جگہ کوئی پتھر رکھا ہوا ہو اور کسی وجہ سے اس سے کسی کو نقصان ہو جائے تو اس کا بھی یہی حکم ہوگا۔ کمافی الاجناس۔ اگر کسی نے اپنے کھیت میں پانی دیا۔ اور وہ پانی کسی جگہ سے پھوٹ کر دوسرے کی زمین میں چلا گیا جس سے اس کا کچھ نقصان ہو گیا تو دیکھا جائے کہ ظاہری حالت اس وقت ایسی ہو جس سے اسی بات کا اندازہ ہوتا ہو کہ پانی نکل کر بہہ جائے گا اور

دوسرے کی زمین میں پہنچ جائے گا تو وہ ضامن ہوگا ورنہ نہیں۔ اسی طرح اگر کوئی شخص اپنے باغ کے احاطہ میں تیر یا بندوق کا نشانہ مشق کر رہا تھا اتفاقاً وہ تیر یا گولی ہوا سے اڑتی ہوئی چلی گئی جس سے کسی کو نقصان پہنچا دیا یا کسی کی جان ختم ہوگئی یا مال ضائع ہوگیا۔ تو وہ اس مال کی قیمت کا ضامن ہوگا اور جو مارا گیا ہے اس کی قیمت کی دیت اس کی مددگار برادری پر لازم ہوگی۔ اسی طرح اگر لوہار نے اپنی دوکان میں بھٹی سے جلتا ہوا لوہا نکال کر نہائی (جس پر رکھ کر لوہا کوٹا جاتا ہے) پر رکھ کر کوٹا جس سے چنگاری اڑ کر باہر راستہ پر پڑی جس سے باہر کا آدمی جل گیا۔ یا اس کی آنکھ پھوٹ گئی تو لوہار کی مددگار برادری پر اس کی دیت لازم آئے گی۔ اور اگر کسی کا کپڑا اس سے جل گیا تو اس کی قیمت اسی لوہار پر لازم ہوگی اور اگر لوہار نے شرارہ ابھی اپنی نہائی پر رکھا ہی تھا یعنی اسے کوٹا نہیں تھا کہ ہوا چلی اور اس کی چنگاری اڑا کر لے گئی اور کسی کا کچھ نقصان کر دیا تو اس کا کوئی بھی ضامن نہ ہوگا۔ الواقعات۔ مع

توضیح:۔ اگر کسی نے اپنے کرایہ یا عاریت کی زمین کی صفائی کر کے اس کے کوڑے میں آگ لگادی۔ جس سے دوسرے کی زمین یا کھیتی جل گئی اگر کسی نے راستہ میں آگ کا انگارہ رکھا اور ہوا کے جھوکے سے وہ اڑ گیا جس سے دوسرے کا نقصان ہوگیا اگر کسی نے اپنے کھیت کو سیراب کیا۔ پھر اس سے پانی پھوٹ کر دوسرے کی زمین میں چلا گیا جس سے اس زمین کی کھیتی کا نقصان ہوگیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال و اذا اقعد الخياط او الصباغ في حانوته من يطرح عليه العمل بالنصف فهو جائز لان هذه شركة الوجوه في الحقيقة، فهذا بوجاهته يقبل وهذا بحذاقته يعمل فينتظم بذلك المصلحة فلا تضره الجهالة فيما يحصل، قال ومن استاجر جملا يحمل عليه محملا وراكبين الى مكة جاز وله المحمل المعتاد، وفي القياس لا يجوز وهو قول الشافعي للجهالة، وقد يفضي ذلك الى المنازعة، وجه الاستحسان ان المقصود هو الراكب وهو معلوم والمحمل تابع وما فيه من الجهالة يرتفع بالصرف الى المتعارف فلا تفضى الى المنازعة، وكذا اذا لم ير الوطاء والدثر.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر درزی یا رنگریز نے اپنی دوکان میں ایسے شخص کو بٹھلایا جو ان کو آدھے پر کام دیتا جاتا ہے۔ یعنی وہ جس اجرت پر لوگوں سے کام لیتا ہے اس کے آدھے پر ان کو دیتا ہے۔ تو یہ جائز ہے۔ کیونکہ ایسا معاملہ کرنا حقیقت میں شرکۃ الوجوہ ہے اس طرح سے جس شخص کو اس شخص نے بٹھلایا ہے وہ اپنی وجاہت اپنے تعلقات اور اثر ورسوخ کی وجہ سے کام کو لوگوں سے قبول کرتا ہے اور وہ درزی یا رنگریز اپنے فنی اور استادی سے اس کام کو کر دیتا ہے۔ پس ایسا کرنے سے مصلحت کا انتظام ہوگا۔ اس لئے کیا کچھ آمدنی ہوگی اس کے مجہول اور غیر متعین ہونے سے بھی کوئی نقصان نہ ہوگا۔ (ف اور یہ صورت استحسان کی ہے۔ اگرچہ قیاس کا تقاضا تو یہی ہے کہ ایسا معاملہ جائز نہ ہو۔ چنانچہ امام شافعیؒ کا یہی قول ہے۔ کیونکہ دوکان والے کا راس المال (پونجی) وہ حاصل ہونے والا نفع ہے۔ جو راس المال نہیں بن سکتا ہے اور طحاویؒ نے فرمایا ہے کہ میرے نزدیک ویسے استحسان سے قیاس پر عمل کرنا ہی بہتر ہے۔ پھر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ مصنفؒ نے اس عمل کو شرکۃ الوجوہ قرار دیا ہے۔ لیکن شارحینؒ نے بیان کیا ہے کہ یہ شرکۃ الصنائع ہے۔ لیکن مصنفؒ نے جو دلیل دی ہے وہ شرکۃ الصنائع سے زیادہ مناسب ہے۔ م۔ ع)۔

قال ومن استاجر الخ اگر کسی نے ایک اونٹ اس لئے کرایہ پر لیا تاکہ اس پر ایک محمل (ہودہ) رکھ کر دو سوار کو بٹھلا کر مکہ مکرمہ تک لے جائے۔ تو یہ اجارہ جائز ہوگا۔ اور اس کرایہ دار کو ایسا ہودہ رکھنا ہوگا جیسا عموماً استعمال ہوتا رہتا ہو۔ یعنی اس جیسے

اونٹ پر جیسا ہودہ رکھا جاتا ہو ویسا ہی رکھے۔ اگرچہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ ایسا اجارہ جائز نہ ہو۔ چنانچہ امام شافعیؒ کا یہی قول ہے۔ کیونکہ ہودہ کتنا لانبا اور کتنا چوڑا ہوگا ساتھ ہی اس پر دو آدمی کا وزن مجہول ہو رہا ہے اور ایسا ہونے سے کبھی بڑے جھگڑے کی نوبت آجاتی ہے۔ لیکن استحسان یعنی قول اول کی وجہ یہ ہے کہ اصل مقصود اس پر سوار ہو کر راستہ طے کرنا ہے اور یہ بات معلوم ہے یعنی لوگوں کا بوجھ برابر ہی مانا جاتا ہے اور تقریباً یکساں ہوتا ہے۔ پھر ہودہ تو ایک تابع اور ضمنی چیز ہے پھر اس کا ہودہ کے طول و عرض وغیرہ میں جو کچھ جہالت ہے وہ اس طرح دور ہو جاتی ہے کہ اسے متعارف پر محمول کر دیا گیا ہے یعنی جیسا کہ عموماً استعمال میں آتا ہو۔ اس طرح جھگڑے کی نوبت کبھی نہیں آئے گی۔ اسی طرح اگر اس پر رکھے ہوئے بستر اور چادر کا ذکر نہ ہوا ہو یا دکھایا نہ گیا ہو تو بھی اجارہ ہوگا۔ ف یعنی عموماً جتنا سامان سفر ساتھ رکھا جاتا ہو اسی کو جائز کہا جائے گا)۔

توضیح:۔ اگر کسی درزی یا رنگریز نے اپنی دوکان میں ایسے شخص کو لا کر بٹھلایا جس کے نام پر لوگ کپڑے دیتے ہوں اور وہ ان سے معاملہ طے کر کے اس دوکاندار سے نصف نصف رقم پر کام کراتا ہو اگر کسی نے کسی کا اونٹ کرایہ پر اس لئے لیا کہ اس پر ہودہ رکھ کر دو آدمی مکہ معظمہ تک جائینگے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل۔

قال وان شاهد الجمال المحمل فهو اجود لانه انفى للجهالة واقرب الى تحقيق الرضا، قال وان استاجر بعيرا ليحمل عليه مقدارا من الزاد فاكل منه في الطريق جاز ان يزيد عوض ما اكل لانه استحق عليه حملا مسمى في جميع الطريق فله ان يستوفيه، وكذا غير الزاد من المكيل والموزون، ورد الزاد معتاد عند البعض كرد الماء فلا مانع من العمل بالاطلاق.

ترجمہ:۔ فرمایا ہے کہ اگر مذکورہ مسئلہ میں اونٹ والے کو وہ ہودہ دکھا دیا جائے تو بہت بہتر ہوگا۔ کیونکہ ایسا ہونے کے بعد کسی قسم کی جہالت باقی نہیں رہے گی کہ ہودہ کتنا بڑا اور کیسا ہے اور سوار کیسے ہیں۔ پھر اس طرح اس کی پوری رضامندی ہو جائے گی۔ (ف اگر مکہ مکرمہ تک لے جانے کے لئے دو اونٹ اس شرط کے ساتھ کرایہ پر لئے کہ ایک اونٹ پر ایک ہودہ۔ اور دو آدمی اپنے بچھونے اور اوڑھنے کے ساتھ ہونگے۔ اور دوسرے اونٹ پر ایک زاملہ (جانور پر سامان رکھنے کا بڑا تھیلہ) ہوگا۔ جس میں پانچ گون تھیلے ستو کے اسی کے مناسب زیتون کا تیل اور سرکہ ہوگا اور کچھ ضرورت کے مطابق پانی بھی ہوگا۔ جس کی مقدار بیان نہیں کی اور اوڑھنے بچھونے کا تذکرہ نہیں کیا۔ اسی طرح پانی مشکیزہ لوٹا پتیل یعنی ایسی ضروری چیزوں کا وزن بھی بیان نہیں کیا تب بھی استحساناً جائز ہوگا کیونکہ عام دستور میں ایسا اور اتنا سامان ہوا ہی کرتا ہے۔ اسی طرح اگر یہ شرط لگا دی لوگ مکہ معظمہ سے واپسی میں جو کچھ سامان ہدیۃً لایا کرتے ہیں وہ بھی میں لادوں گا۔ تو یہ بھی استحساناً جائز ہوگا کیونکہ عموماً ایسا ہوا کرتا ہے۔ یعنی وہ تمام چیزیں جن کے لادنے اور لانے کا عوام میں دستور ہے لاد سکتا ہے۔ المحیط۔ امام مالکؒ سے ایسا ہی مروی ہے۔ ع۔

و ان استاجر بعيرا الخ اگر کسی نے سفر میں زادراہ لیجانے کے لئے ایک اونٹ کرایہ پر لیا۔ اور اس کی مقدار مثلاً دس من کہا۔ پھر راستہ میں کھاتا رہا تو جتنا بھی راستہ میں کھانے سے کم ہوا ہے اگر چاہے تو اتنا ہی اور لاد سکتا ہے کیونکہ ابتداء میں اس نے جتنا وزن بیان کیا ہے اتنے وزن کو آخر تک لادے رکھنے کا اس کا حق ہو جاتا ہے۔ اسی لئے اسے اختیار ہوگا کہ ہر حال میں اپنا وزن پورا رکھے۔ **و كذا غير الزاد** الخ اسی طرح زادراہ کے علاوہ کوئی دوسری چیز ہو خواہ ناپنے کی ہو یا تولنے کی (کیلی یا وزنی) تو اس میں بھی یہی حکم ہے۔ اور چونکہ بعض مشائخ کے نزدیک زادراہ کے ہوتے رہنے پر اسے پورا کرتے رہنا پانی کی طرح عادت اور رواج میں داخل ہے اس لئے اگر اس کے بارے میں کوئی شرط نہ کی گئی ہو جب بھی اس پر عمل کرنے سے کوئی رکاوٹ نہیں ہو سکتی ہے (ف یعنی اگر یہ بات کہی جائے کہ عموماً مسافر حضرات اپنے زادراہ سے جتنا کھا لیتے ہیں اس کی جگہ اتنا ہی اور نہیں لادتے ہیں اس لئے

پہلے سے شرط کئے بغیر یہ بات کیسے جائز ہو سکتی ہے۔ اسی بات کا جواب اس طرح دیا گیا ہے کہ جیسے کرایہ داروں میں پانی کم ہونے پر اتنا ہی اور پھر لینے کا دستور ہے اسی طرح بعضوں کے نزدیک زادراہ کے بھی کم ہونے پر اور بھی اتنا ہی رکھ لینا رواج میں داخل ہو گیا۔ چنانچہ امام شافعیؒ کا یہی قول ہے۔ اور امام مالکؒ کے نزدیک اگر اس کا اس جگہ رواج ہو تو جائز ہوگا۔ ورنہ نہیں۔ اور اگر کمی کو پوری نہ کرنے کی ہی شرط کی گئی ہو تو شرط کے مطابق اضافہ جائز نہ ہوگا اور اگر کمی کو پوری کرتے رہنے کی شرط کرلی گئی ہو تو بالاتفاق پورا کرنا اور اضافہ کرنا جائز ہوگا یہ کمی جس صورت سے بھی ہوتی ہو مثلاً: کھانے کی وجہ سے یا چوری ہو جانے کی وجہ سے یا برباد ہو جانے کی وجہ سے ہو حکماً سب برابر ہے۔ ع اور اگر دو آدمیوں نے ایک جانور اس شرط پر کرایہ میں لیا کہ ہم دونوں باری باری سے اس پر سواری کرینگے مگر یہ طے نہیں کیا کہ کتنی دور پر باری آئیگی تو رواج اور دستور ہونے کی وجہ سے یہ صورت بھی جائز ہو گی۔ امام مالک و امام شافعیؒ و احمد رحمہم اللہ کا یہی قول ہے

توضیح:۔ اگر دو اونٹ اس شرط کے ساتھ کرایہ پر لئے گئے کہ ایک اونٹ پر ایک ہودہ اور دو آدمی اپنے بچھونے اور اوڑھنے کے ساتھ ہوں گے اور دوسرے پر سامان لادنے کے بڑے تھیلے کے اندر ستو کے پانچ تھیلے اور مناسب انداز سے زیتون کا تیل اور سرکہ اور کچھ ضرورت کے مطابق پانی ہوگا لیکن مشکیزہ لوٹا وغیرہ برتنوں کی تفصیل بیان نہیں کی۔ اگر اونٹ اس لئے کرایہ پر لیا کہ اس پر دس من زادراہ یا دوسری کوئی چیز لے جائے گا اور راستہ میں وہ سامان کم نہ بھی کیا اور اضافہ بھی کیا جاتا رہا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

☆☆☆

﴿کتاب المکاتب﴾

قال واذا كاتب عبده او امته على مال شرطه عليه، وقبل العبد ذلك صار مكاتبا اما الجواز فلقوله تعالىٰ ﴿فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا﴾ وهذا ليس امر ايجاب باجماع بين الفقهاء وانما هو امر ندب هو الصحيح، ففي الحمل على الاباحة الغاء الشرط اذ هو مباح بدونه، اما الندبية فمعلقة به، والمراد بالخير المذكور على ما قيل ان لا يضر بالمسلمين بعد العتق، فان كان يضربهم فالافضل ان لا يكاتبه، وان كان يصح لو فعله، واما اشتراط قبول العبد فلانه مال يلزمه فلابد من التزامه، ولا يعتق الا باداء كل البدل لقوله عليه السلام ايما عبد كوتب على مائة دينار فاداها الا عشرة دنانير فهو عبد وقال عليه السلام المكاتب عبد ما بقي عليه درهم، وفيه اختلاف الصحابة رضي الله عنهم وما اخترناه قول زيد رضي الله عنه، ويعتق بادائه وان لم يقل المولى اذا اديتها فانت حر، لان موجب العقد يثبت من غير التصريح به كما في البيع، ولا يجب حط شئ من البدل اعتبارا بالبيع.

ترجمہ: مکاتب کا بیان

قال و اذا كاتب الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر اپنے غلام یا باندی کو کچھ مال معین کی ادائیگی کی شرط پر مکاتب بنایا اور اس نے اس شرط کو قبول بھی کر لیا تو وہ مکاتب ہو گیا یعنی ایسا کرنا جائز ہے اور اس کا اثر مترتب ہوگا۔ اس کے جائز ہونے کی دلیل میں یہ فرمان باری تعالیٰ ہے فکاتبوھم الخ یعنی تمہارے مملوکوں میں سے جو کوئی تم سے کتابت کی درخواست کرے بشرطیکہ تم اس میں بہتری بھی پاؤ تو اس کو مکاتب بنالو۔ اس فرمان سے اس کا جائز ہونا ثابت ہو گیا۔ البتہ ایسا کرنا واجب ہے یا مستحب ہے تو مصنفؒ نے فرمایا کہ یہ حکم وجوب کے لئے نہیں ہے کیونکہ فقہاء کا اسی پر اجماع ہے بلکہ یہ حکم استحباب کے لئے ہے اور یہی صحیح ہے۔ یعنی نفس جواز یا مباح سے بڑھ کر ہے کیونکہ اگر اس سے مباح مراد لیا جائے تو شرط (یعنی بشرطیکہ تم ان میں بہتری پاؤ) کا لغو ہونا لازم آتا ہے۔ کہ اس کے کہنے کی کوئی ضرورت ہی نہ تھی کیونکہ اس شرط کے بغیر بھی کتابت مباح ہے اور رہا اس کا مستحب ہونا تو وہ اسی شرط کے ساتھ متعلق ہے یعنی اگر اس حکم کو مباح کے طور پر مان لیا جائے تو یہ شرط بے فائدہ ہو جائے گی حالانکہ کلام الہیٰ ایسے بے فائدہ قید کے ہونے سے پاک ہے۔ اور مستحب پر اسے محمول کرنے میں فائدہ نظر آتا ہے۔ الحاصل یہی اس کی مراد ہوئی۔ پھر یہ جو کہا گیا ہے کہ اگر تم اس میں بہتری سمجھو تو اس کی مراد یہ ہے کہ اگر وہ غلام مکاتبت سے آزاد ہو جانے کے بعد مسلمانوں کو نقصان نہیں پہنچائے گا۔ کیونکہ اگر تم یہ خیال کرو کہ وہ آزاد ہو جانے کے بعد مسلمانوں کو نقصان پہونچائے گا۔ تو افضل یہی ہوگا کہ اسے مکاتب نہیں بنایا جائے۔ اگرچہ مکاتب بنالینا جائز ہوتا ہے۔ (ف اور اس شرط کے معنی یہ ہیں کہ اگر وہ غلام اپنی طبیعت کے اعتبار سے امین اور محنتی یعنی کمائی کرنے والا نہ ہو تو ایسا غلام مسلمانوں کے حق میں نقصان دہ ہوگا۔ یہی قول امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا بھی ہے۔

واما اشتراط الخ اور غلام کے قبول کی شرط اس لئے لگائی گئی ہے کہ اس کتابت کا عوض تو بہر صورت مال ہی ہوگا اس لئے

الا غلام کا قبول کرنا ضروری ہوا تاکہ اس سے خود پر اس مال کو لازم کرنا پایا جائے۔ (ف یعنی چونکہ عمل مکاتبت سے غلام کے ذمہ مال لازم آجائے گا اس لئے یہ بات ضروری ہوئی کہ وہ خود بھی اپنے اوپر اس کے لازم ہونے کو تسلیم کرلے۔

ولایعتق الا الخ معلوم ہونا چاہئے کہ غلام کی طرف سے صرف بدل کتابت کو اپنے اوپر لازم کر لینے سے ہی وہ آزاد نہیں ہو جائے گا بلکہ وہ اس وقت آزاد ہوگا جب کہ وہ پورا کا پورا عوض ادا کردے۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جو کوئی غلام سو دینار پر مکاتب بنایا گیا پھر اس نے دس کے سوا سارے ادا کردیئے تب بھی وہ غلام ہی باقی رہے گا۔ اس کی روایت ابوداؤد نے اور اس مضمون جیسی روایت ترمذی و نسائی اور ابن ماجہ نے بھی کی ہے۔ اور یہ بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ مکاتب غلام ہے جب تک کہ اس پر ایک درہم بھی باقی ہے۔ رواہ ابوداؤد۔ اس مضمون میں صحابہ رضی اللہ عنہم کے مختلف آثار ہیں۔ ہمارا یہ قول حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کا ہے۔ جو کہ تمام احادیث کے موافق ہے۔

و یعتق باداءہ الخ اور مکاتب اپنی مقررہ رقم ادا کرتے ہی آزاد ہو جائے گا۔ یعنی اگرچہ اس کے مولی نے اس سے یہ نہ کہا ہو کہ جب تک اتنا ادا کردو گے تو تم آزاد ہو جاؤ گے۔ کیونکہ عقد کا جو مقتضاء ہوتا ہے اس کی تصریح کئے بغیر از خود ثابت ہو جاتا ہے جیسے کہ بیع میں ہوتا ہے۔ اور مقررہ رقم میں سے کچھ بھی اس کے مولی کے ذمہ کم کرنا یا معاف کرنا لازم نہیں ہے۔ بیع پر قیاس کرتے ہوئے۔ (ف جیسے کہ بیع میں رقم طے ہو جانے کے بعد اس میں سے کچھ بھی کم کرنا بائع پر لازم نہیں ہوتا ہے اسی طرح مال کتابت میں سے بھی کم کرنا مولی کے ذمہ لازم نہیں ہوتا ہے۔ اس پر مکاتبت کو قیاس کرنے کی وجہ یہ ہے کہ کتابت بھی غلام کو اسی کے ہاتھ فروخت کردینے کے حکم میں ہوتا ہے۔ م)۔

توضیح:۔ مکاتب کا بیان۔ مکاتبت کی تعریف۔ حکم۔ دلیل۔ کیا غلام کے لئے بدل کتابت کو قبول کرلینا لازم ہوتا ہے۔ اور کیا مولیٰ کا غلام سے یہ کہنا لازم ہے کہ جو تم مطلوبہ رقم ادا کردو گے تو تم آزاد ہو جاؤ گے یا کہ صرف مطلوبہ رقم ادا کرنا ہی کافی ہوگا

قال و یجوزان یشترط المال حالا ویجوز موجلا ومنجما، وقال الشافعي لا یجوز حالا، ولابد من تنجیم لانه عاجز عن التسلیم في زمان قلیل لعدم الاهلیة قبله للرق، بخلاف السلم علی اصله، لانه اهل للملك، فکان احتمال القدرة ثابتا، وقد دل الاقدام علی العقد علیها فتثبت به، ولنا ظاهر ما تلونا من غیر شرط التنجیم، ولانه عقد معاوضة والبدل معقود به فاشبه الثمن في البیع فی عدم اشتراط القدرة علیه بخلاف السلم علی اصلنا لان المسلم فیه معقود علیه فلابد من القدرة علیه، ولان مبنی الکتابة علی المساهلة فیمهله المولی ظاهرا بخلاف السلم، لان مبناه علی المضایقة، وفي الحال کما امتنع من الاداء یرد الی الرق.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے کہا ہے کہ مکاتبت میں یہ بات جائز ہے کہ وہ اس بات کی شرط کرے کہ مال فی الحال یا نقد ہی ادا کردے۔ اور یہ بھی جائز ہے کہ کل رقم کسی وقت معین پر ادا کرے یا یا ہوا رقم ادا کرتا رہے۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ کل رقم نقد ادا کرنے کی شرط کرنی جائز نہیں ہے بلکہ قسطوں میں ادا کرنا ضروری ہے۔ کیونکہ وہ اپنی پرانی غلامی کی وجہ سے فی الحال اپنی رقم نقد ادا کرنے سے عاجز ہوتا ہے۔ یہ حکم کتابت کے معاملہ میں ہے۔ بخلاف بیع سلم (یعنی نقد کی بیع ادھار سے) کے کیونکہ ان کے اصول کے مطابق بھی یہ جائز ہے اس لئے کہ مسلم الیہ (جسے فی الحال رقم دی جارہی ہے تاکہ وقت مقرر پر اس کا عوض مال ادا کردے) کو فی الحال بھی مالک بننے کی لیاقت حاصل ہے۔ اور ایسے کے بارے میں گمان یہ ہوتا ہے کہ وہ مقررہ وقت پر ادا بھی کردے گا۔ کیونکہ ہمیشہ ہی اس کی عاجزی کا رہنا لازم نہیں ہے۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ اس نے ثمن کا معاملہ کرنے پر اقدام کیا ہے۔ اس طرح اس سے مال پر قدرت ثابت ہو جائے گی۔ (ف پس حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ سلم کی صورت میں چونکہ مسلم الیہ

ایک آزاد مرد ہوتا ہے تو اس کے حال سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ فی الحال بھی ہر مال پر قادر ہے۔ اس لئے اگر سلم کی صورت میں فی الحال بھی ادا کرنا شرط ہو تو جائز ہو۔ لیکن کتابت کی صورت میں غلام اپنی پرانی غلامی کی وجہ سے کچھ بھی مال ادا کرنے پر قادر نہ تھا۔ اس لئے وہ فی الحال بھی ادا کرنے پر قادر نہیں ہے۔ اس لئے فی الحال بدل کتابت ادا کرنے کی شرط جائز نہیں ہوگی۔

ولنا ظاهر الخ اور ہماری دلیل کئی قسم کی ہے۔ پہلی بظاہر آیت پاک فكا تبوهم الخ ہے کہ اس میں نقد ادھار قسطوار کسی بھی طرح ادا کرنے کی کوئی شرط بیان نہیں کی گئی ہے۔ یعنی کسی بھی صورت سے ہو ادا کر دینا شرط ہے۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ مکاتبت بھی لین دین کا ایک معاملہ ہے اور اس میں عوض ایک ایسی چیز ہے جس کے ذریعہ سے وہی چیز حاصل ہوگی جس کا عقد کیا گیا ہے۔ یعنی یہ مال ادا کر کے غلام خود کو آزاد کرائے گا پس کتابت میں یہ مال ایسا ہو گیا جیسے بیع میں ثمن ہوتا ہے کہ اس میں قادر ہونا شرط نہیں ہے۔ لیکن ہمارے اصول کے مطابق یہ کتابت بیع سلم سے مخالف ہے۔ کیونکہ بیع سلم میں جو چیز مسلم فیہ ہے (جو آئندہ پیش کرنی ہے) وہ ایسی چیز ہے جس کے حاصل کرنے کے لئے ہی عقد کیا گیا ہے۔ یعنی نقد مال کے ذریعہ وہ چیز حاصل کی جائے گی۔ اس لئے اس پر بھی قدرت ہونا شرط ہے۔ (ف جیسے مبیع میں بیع ہوتی ہے۔ اسی بناء پر بیع کے جائز ہونے کے لئے بھی یہ شرط ہوتی ہے کہ اس بائع کو اس مبیع پر قدرت حاصل ہو۔ لیکن یہ شرط نہیں ہوتی ہے کہ مشتری کو ثمن پر قدرت بھی حاصل ہو۔ اسی طرح کتابت میں یہ شرط نہیں ہوتی ہے کہ غلام کو مال پر قدرت بھی ہو۔

ولان مبنى الخ اس کے علاوہ کتابت اور سلم کے معاملوں کے درمیان ایک فرق یہ بھی ہے کہ کتابت کا معاملہ نرمی اور آسانی پر ہے۔ یعنی اس معاملہ کے شروع سے ہی یہ ارادہ ہونا چاہئے کہ اس غلام کے ساتھ رعایت اور نرمی کر دی جائے۔ تاکہ کسی طرح وہ آزاد کیا جا سکے۔ اس لئے اگر شروع میں اس سے اس کی قیمت کی ادائیگی کا اقرار بھی لیا ہو جب بھی اس کے ساتھ نیکی کرتے ہوئے ادائیگی میں مہلت دے گا۔ بخلاف بیع سلم کے کہ اس کی بنیاد تنگی اور سختی پر ہوتی ہے۔ یعنی ہر ایک فریق اپنا اپنا حق پورے طور پر وصول کر لینا چاہتا ہے۔ یعنی جس وقت بھی جس کا حق واجب ہوا فوراً ہی اسے لینا چاہتا ہے۔ الحاصل جب مکاتبت کا مسئلہ نقد اور فی الحال ادا کرنے کی شرط سے بھی جائز ہوا تو وہ غلام اگر کسی موقع پر اپنا واجب الذمہ مال ادا کرنے سے انکار کرے گا فوراً حسب سابق غلام بنا لیا جائے گا۔

توضیح:۔ مکاتب اپنا بدل کتابت کب اور کس طرح ادا کر سکتا ہے۔ اقوال ائمہ کرام، دلائل

قال وتجوز كتابة العبد الصغير اذا كان يعقل البيع والشراء لتحقق الايجاب والقبول اذ العاقل من اهل القبول والتصرف نافع في حقه، والشافعي يخالفنا فيه، وهو بناء على مسألة اذن الصبي في التجارة، وهذا بخلاف ما اذا كان لا يعقل البيع والشراء لان القبول لا يتحقق منه فلا ينعقد العقد حتى لو ادى عنه غيره لا يعتق ويسترد ما دفع. قال ومن قال لعبده جعلت عليك الفا تؤديها اليّ نجوما اول النجم كذا وآخره كذا فاذا اديتها فانت حر، وان عجزت فانت رقيق فان هذه مكاتبة لانه اتى بتفسير الكتابة، ولو قال اذا اديت اليّ الفا كل شهر مائة فانت حر، فهذه مكاتبة في رواية ابي سليمان، لان التنجيم يدل على الوجوب وذلك بالكتابة، وفي نسخ ابي حفص لا يكون مكاتبا اعتبارا بالتعليق بالاداء مرّة.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ کم عمر لڑکے کو بھی مکاتب بنا لینا جائز ہے بشرطیکہ وہ خرید و فروخت کرنے کو سمجھتا ہو۔ کیونکہ اسی کی طرف سے ایجاب و قبول پایا جائے گا۔ اس لئے کہ عقل والے شخص کو قبول کر لینے کی صلاحیت حاصل ہوتی ہے۔ اور یہ قبولیت خود اس کے حق میں بھی مفید عمل ہے۔ اور امام شافعیؒ کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے۔ درحقیقت یہ اختلاف ایک دوسرے مسئلہ پر مبنی ہے وہ یہ کہ سمجھدار اور تمیزدار لڑکے کو کاروبار کی اجازت دینا صحیح ہے بھی یا نہیں۔ چنانچہ ہمارے نزدیک تو صحیح ہے مگر

امام شافعیؒ کے نزدیک صحیح نہیں ہے۔ بر خلاف ایسے نابالغ بچہ کو جو خرید و فروخت کی حقیقت اور اس کا مطلب نہ سمجھتا ہو کیونکہ ایسے ناسمجھ بچہ کو مکاتب بنانا بالاجماع صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ اس کی طرف سے قبول کرنا ہی صحیح نہ ہوگا۔ اسی لئے عقد کتابت منعقد نہیں ہوگا۔ یہاں تک کہ اگر اس کی طرف سے کسی نے قبول بھی کر لیا جب بھی وہ آزاد نہ ہوگا۔ اور اس دوسرے شخص نے جو کچھ بدل کتابت اگر دیا تو اسے وہ واپس لے گا۔

قال ومن قال الخ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنے غلام سے کتابت کا معاملہ اس تفصیل سے سمجھایا کہ میں نے تمہاری قیمت اتنی لگائی ہے جو تم مجھے قسطوں میں ادا کرو اس کی پہلی قسط اتنے کی اور آخری قسط اتنے کی ہوگی۔ اس طرح رقم کی پوری مقدار اور ادائیگی کا پورا وقت اور پورا طریقہ بتلایا۔ پھر یہ بھی کہا کہ اگر مجھے اس تفصیل سے رقم کر دو تو تم آزاد ہو۔ اور اگر ادا نہ کر سکے تو حسب دستور غلام ہی رہو گے۔ تو اس طرح کی کتابت بالکل صحیح ہوگی۔ کیونکہ مولیٰ نے معاملہ کتابت کو کھول کر بیان کر دیا ہے۔

ولو قال اذا اديت الخ اور اگر مولیٰ نے کہا کہ اگر تم مجھے ہزار درہم دو ماہوار سو درہم کے حساب سے تو تم آزاد ہو تو ابو سلیمان جو کہ امام محمدؒ کے شاگرد ہیں کی روایت کے مطابق یہ بھی کتابت ہی کی صورت ہوگی۔ کیونکہ قسط وار ادا کرنے کو کہنے کا مطلب ہے کہ غلام پر اس کے آقا نے ابھی اس پر یہ رقم لازم کی ہے۔ اور یہ بات کتابت کے ذریعہ ہوئی ہے۔ لیکن دوسرے شاگرد ابو حفص کبیر کے نسخہ کے مطابق اس سے کتابت ثابت نہ ہوگی اس وجہ سے کہ اس نے ایک ہی بار ادا کرنے کو معلق کیا ہے۔ (ف فخر الاسلامؒ نے اسی قول کو اصح فرمایا ہے۔

توضیح:۔ غلام ناسمجھ اور غیر تمیز جو کاروباری معاملہ نہ سمجھتا ہو یا سمجھتا ہو اسے مکاتبت کرنا کیسا ہے اگر مولیٰ نے اپنے غلام سے کہا کہ اگر تم مجھے ہزار درہم دو ماہوار سو کے حساب سے تو تم آزاد ہو تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال و اذا صحت الكتابة خرج المكاتب عن يد المولى ولم يخرج عن ملكه اما الخروج من يده فلتحقيق معنى الكتابة وهو الضم، فيضم مالكية يده الى مالكية نفسه او لتحقيق مقصود الكتابة وهو اداء البدل فيملك البيع والشراء والخروج الى السفر، وان نهاه المولى، واما عدم الخروج عن ملكه فلما روينا ولانه عقد معاوضة ومبناه على المساواة وينعدم ذلك بتنجز العتق ويتحقق بتاخره لانه يثبت له نوع مالكية ويثبت له في الذمة حق من وجه، فان اعتقه عتق باعتاقه لانه مالك لرقبته، ويسقط عنه بدل الكتابة، لانه ما التزمه الا مقابلا بحصول العتق له، وقد حصل دونه.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جب کتابت کا معاملہ صحیح ہو گیا تب غلام اپنے مولیٰ کے قبضہ سے نکل گیا لیکن ابھی تک اس کی ملکیت سے نہیں نکلا اور اپنے مولیٰ کے قبضہ سے نکل جانے کی وجہ یہ ہے کہ کتابت کے معنی محقق ہو جائے۔ جب کہ کتابت کے معنی ہیں ملانا اس لئے کہ یہ مکاتب اب اپنے قبضہ کو اپنی ذاتی ملکیت سے ملاتا ہے۔ اس طرح سے کہ اسے اب اپنے ہاتھ کی کمائی کا اختیار ہو جاتا ہے (حالانکہ اب تک وہ اپنے لئے کچھ بھی نہیں کما سکتا تھا)۔ پھر ایک وقت یہ آتا ہے کہ وہ اسی کمائی سے اپنی مکمل آزادی حاصل کر لیتا ہے۔ اس طرح اس کے ہاتھ کا اختیار اس کی ذات سے مل جاتا ہے۔ یا مولیٰ کے قبضہ سے نکل جاتا ہے تاکہ کتابت کا مقصد حاصل ہو جائے جسکے لئے اسے اس کا عوض ادا کرنا ہوتا ہے۔ اسی لئے اس مکاتب کو چیزوں کی خرید و فروخت اور سفر میں آنے جانے کا اختیار ہو جاتا ہے۔ اگرچہ اسے اس کا مولیٰ سفر اور لین دین کی اجازت نہ دے بلکہ منع کرتا رہے۔

البتہ وہ اپنے مولیٰ کی ملکیت سے اب بھی اس حدیث کی وجہ سے نہیں نکلتا ہے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے کہ جب تک اس

کے ذمہ ایک درہم بھی باقی رہ جائے وہ غلام باقی رہتا ہے۔اور اس عقلی دلیل سے بھی کہ یہ معاملہ کتابت لین دین اور عوض کا معاملہ ہے۔ جس کی بنیاد یہ ہوتی ہے کہ جانبین سے مساوات پائی جائے۔اور اگر اسی وقت سے اسے آزادی ہو جائے تو یہ بات باقی نہیں رہے گی یعنی اگر فوراً ہی وہ آزاد ہو جائے تو مولیٰ کا عوض جو اس کے ذمہ باقی رہ گیا تھا باقی ہی رہ جائے گا۔ لیکن مال کی ادائیگی کے بعد اگر آزادی ملے تب جانبین سے برابری ہوگی۔ کیونکہ اگر اس غلام کو کتابت کی وجہ سے ایک قسم کی ملکیت کی صلاحیت بھی ہوئی تو اس کے ذمہ ایک اعتبار سے ایک حق بھی ثابت ہوا۔ فان اعتقہ۔اور اگر مولیٰ نے اسے مکاتب بنانے کے بعد آزاد کر دیا تو اس آزاد کرنے کی وجہ سے آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ اس کا مولیٰ ابھی تک اس کی ذات کا مالک ہے۔اور آزاد ہو جانے کی وجہ سے کتابت کا عوض جو اس پر لازم ہوا تھا وہ ختم ہو جائے گا۔ کیونکہ اس نے خود ہی اس غلام سے اس طرح کا معاملہ کیا تھا کہ ادا کر دینے سے آزاد ہو جاؤ گے مگر بعد میں اس نے خود ادائیگی کے بغیر اسے آزاد کر دیا ہے اس لئے یہ غلام ادائیگی کا ذمہ دار باقی نہ رہا

توضیح:۔ کیا معاملہ کتابت ہونے سے ہی غلام آزاد ہو جاتا ہے۔ اگر کتابت کا معاملہ ہو جانے کے بعد مولیٰ اس غلام کو آزاد کر دے تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلائل

قال و اذا وطی المولی مکاتبته لزمه العقر، لانها صارت صارت اخص باجزائها توسلا الی المقصود بالکتابة وهو الوصول الی البدل من جانبه، والی الحریة من جانبها بناء علیه ومنافع البضع ملحقة بالاجزاء والاعیان، وان جنی علیها او علی ولدها لزمته الجنایة لما بینا، وان اتلف مالا لها غرم لان المولی کالاجنبی فی حق اکسابها ونفسها اذ لو لم یجعل کذلك لاتلفه المولی فیمتنع حصول الغرض المبتغی بالعقد.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مولیٰ نے اپنی مکاتبہ باندی سے وطی کر لی تو اس کے ذمہ عقر لازم آئے گا۔ یعنی ایسی عورت کا جو کچھ مہر ہوتا ہے وہ اسے دینا ہوگا۔ کیونکہ یہ عورت اپنے مولیٰ کے مقابلہ میں اپنے اجزاء بدن کی زیادہ مالکہ و مختار ہے تاکہ وہ کسی طرح کتابت کا مقصود حاصل کر سکے۔ یعنی اس کے ذریعہ سے بدل کتابت ادا کر کے آزاد ہو سکے۔ یعنی مولیٰ نے مکاتب بنا کر اس سے کچھ عوض کا مطالبہ کیا ہے۔اور عورت کی جانب سے مکاتب ہو کر آزادی حاصل کرنی ہے اور عورت کی شرمگاہ کے منافع اس کے اجزاء بدن اور اعیان کے حکم میں ہیں۔(ف اس لئے ان منافع کی اصل حق دار وہ باندی ہی ہے۔ دراصل یہ عبارت ایک اعتراض کا جواب ہے۔ سوال یہ ہوتا ہے کہ ابھی آپ نے یہ کہا ہے کہ باندی کو اپنے مولیٰ کے مقابلہ میں اپنے اجزاء بدن کا زیادہ حق ہوتا ہے۔ یعنی مولیٰ کو اب اس کے اجزاء بدن پر کوئی حق باقی نہیں رہتا ہے۔ بلکہ وہ مکاتب یا مکاتبہ خود ہی اس کے مستحق ہوتے ہیں۔ اسی بناء پر اگر مکاتبہ اپنے ہاتھ سے کچھ کمائی کر لے تو وہ خود ہی اس کی مالکہ ہوگی۔اور اس کا مالک کسی طرح اس کا حق دار نہ ہوگا۔ جب کہ اس موجودہ صورت میں اس کے مولیٰ نے اس باندی کے کسی جزو بدن سے فائدہ حاصل نہیں کیا بلکہ صرف اس سے وطی کر کے کچھ لطف اندوزی حاصل کی ہے۔ لہٰذا اس کی بناء پر اس منفعت کی وجہ سے اس کے مولیٰ کو ضامن نہیں ہونا چاہئے۔ جواب اس طرح دیا گیا ہے کہ اس سے لطف اندوزی بھی اس کی اہمیت کے پیش نظر اس کے جزو بدن کے حکم میں ہوگا لہٰذا مولیٰ اس کا ضامن ہوگا۔

وان جنی علیها الخ اور اگر مولیٰ نے خود اپنی مکاتبہ پر جنایت کی یعنی ظلم و زیادتی کر کے قتل کیا یا اس کا کوئی عضو ضائع کر دیا یا اس کے بچہ کے ساتھ ایسا ہی کیا تو مولیٰ پر یہ جرم ثابت ہوگا کیونکہ پہلے بیان کر دیا ہے کہ وہ اپنے اجزاء کی خود زیادہ حقدار ہے۔ (ف البتہ مولیٰ سے قصاص اس لئے نہیں لیا جائے گا کہ اس مسئلہ میں شبہہ پایا جاتا ہے۔ع۔ وان اتلف الخ اور اگر مولیٰ نے اس کا کچھ مال ضائع کر دیا تب بھی اس کا ضامن ہوگا۔ کیونکہ مکاتب و مکاتبہ کی کمائی اور اس کی خود جان بھی اس کے مولیٰ کے حق میں اجنبی کے حکم میں ہے۔ یعنی ان چیزوں کا بھی مولیٰ ایسا ہی ضامن ہوگا جیسا کہ کوئی اجنبی ضامن ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر یہ حکم نہ دیا

جائے تو وہ مولیٰ سب کو ضائع کر سکتا ہے اس طرح اس مکاتبت کا جو مقصود ہے وہ فوت ہو جائیگا

توضیح: اور اگر مولیٰ اپنی باندی سے ایک بار یا بار بار ہمبستری کرے یا اگر خود اس مکاتب پر یا اس کی اولاد پر زیادتی کرے یا اس کا مال ضائع کر دے یا قتل کر دے تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلیل

عقر مہر کے چند ناموں میں سے ایک نام ہے۔ آزاد عورتوں کی صورت میں اس کے معنی میں مہر المثل۔ اسی طرح ایک بار ہمبستری کی ہو یا بار بار ایک ہی عقر لازم آئے گا۔

فصل في الكتابته الفاسدة. قال واذا كاتب المسلم عبده على خمر او خنزير او على قيمته فالكتابة فاسدة اما الاول فلان الخمر والخنزير لا يستحقه المسلم لانه ليس بمال في حقه فلا يصلح بدلا فيفسد العقد، واما الثاني فلان قيمته مجهولة قدرا وجنسا ووصفا فتفاحشت الجهالة، وصار كما اذا كاتب على ثوب او دابة ولانه تنصيص على ما هو موجب العقد الفاسد لانه موجب للقيمة. قال فان ادى الخمر عتق، وقال زفر لا يعتق الا باداء قيمة الخمر، لان البدل هو القيمة، وعن ابي يوسف انه يعتق باداء الخمر، لانه بدل صورة ويعتق باداء القيمة ايضا لانه هو البدل معنى، وعن ابي حنيفة انه انما يعتق باداء عين الخمر اذا قال ان اديتهما فانت حر، لانه حينئذ يكون العتق بالشرط لابعقد الكتابة، وصار كما اذا كاتب على ميتة او دم ولا فصل في ظاهر الرواية، ووجه الفرق بينهما وبين الميتة ان الخمر والخنزير مال في الجملة، فامكن اعتبار معنى العقد فيهما وموجبه العتق عند اداء العوض المشروط واما الميتة فليست بمال اصلا، فلا يمكن اعتبار معنى العقد فيه، فاعتبر فيه معنى الشرط وذلك بالتنصيص عليه.

ترجمہ:۔ فصل۔ کتابت فاسدہ کا بیان۔ قال و اذا كاتب الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی مسلمان نے اپنے غلام کو شراب یا سور کے عوض یا ان میں سے کسی ایک کی قیمت دینے پر مکاتب کیا تو ایسی کتابت فاسد ہو گی۔ اما الاول الخ پس ان میں سے پہلی چیز یعنی نفس شراب یا سور پر کتابت اس لئے جائز نہیں ہے کہ یہ دونوں چیزیں ایسی ہیں کہ کوئی مسلمان ان کا مستحق ہی نہیں ہو تا ہے۔ کیونکہ یہ چیزیں کسی مسلمان کے حق میں مال نہیں ہیں۔ اس لئے یہ عوض نہیں ہو سکتی ہیں لہٰذا ایسا عقد فاسد ہو گا۔

واما الثاني الخ. اور دوسری چیز یعنی ان کی قیمت پر بھی کتابت اس لئے جائز نہیں ہے کہ ان کی قیمت کی مقدار کتنی ہو گی اور وہ جنس کیسی ہو گی اور ان کا وصف کیسا ہو گا ساری باتیں مجہول ہیں۔ اور ان کی جہالت بھی بہت زیادہ ہے تو اس کی صورت ایسی ہو گی جیسے کوئی مکاتبت کے موقع پر کہے کہ میں نے ایک جانور یا ایک کپڑے کے عوض مکاتب بنایا۔ کہ ان صورتوں میں بالاتفاق کتابت فاسد ہوتی ہے۔ اور فاسد ہونے کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ اس طرح عقد فاسد ہونے کے حکم پر تصریح ہوتی ہے کیونکہ عقد فاسد کا تقاضا ہی یہ ہے کہ اس کی قیمت واجب ہو۔

قال فان ادى الخ اگر مکاتب نے بدل کتابت میں شراب ادا کر دی وہ آزاد ہو جائے گا۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ لیکن امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ وہ شراب نہیں بلکہ اس کی قیمت کے ادا کرنے سے ہی آزاد ہو گا کیونکہ اصل عوض قیمت ہے۔ (ف لیکن قول صواب یہ ہے کہ اپنی ذات کی قیمت ادا کرنے کے بعد ہی وہ آزاد ہو گا اس کے بغیر نہیں ہو گا۔ م ع) وعن ابي يوسفؒ الخ اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ وہ ہر صورت سے یعنی وہ شراب ادا کرے جب بھی آزاد ہو گا۔ کیونکہ بظاہر یہی عوض ہے۔ اور اس کی قیمت ادا کرنے سے بھی آزاد ہو گا۔ کیونکہ معنی کے اعتبار سے یہی عوض ہے۔ اور نوادر میں امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ اصل شراب ادا کرنے پر اسی صورت میں وہ آزاد ہو گا جب کہ مولیٰ نے اس سے یوں کہا ہو کہ جب تم شراب ادا کر دو گے آزاد

ہو جاؤ گے۔ کیونکہ ایسی صورت میں شرط پائے جانے کی وجہ سے آزاد ہو گا۔ یعنی عقد کتابت کی وجہ سے نہیں ہو گا۔ اس وقت اس کی صورت یہ ہو جائے گی کہ کسی نے مردار یا خون کے عوض مکاتب بنایا ہو۔

یعنی جس طرح مردہ اور خون پر مشروط کرنے سے آزاد ہو جاتا ہے یہاں بھی آزاد ہو گا۔ اور ایسی صورت میں اس پر خود اس کی ذات کی قیمت واجب ہوتی ہے۔ لیکن ظاہر الروایہ میں مردار اور شراب اور سور کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ یعنی نوادر کی عبارت کی بناء پر کچھ فرق ہو جاتا ہے۔ پھر مردار کے حکم میں اور شراب وسور کے حکم میں فرق کرنے کی وجہ یہ ہے کہ شراب اور سور کسی حد تک مال تسلیم کیا جاتا ہے جیسا کہ کفار کے حق میں تو وہ مکمل مال ہوتا ہے۔ اگرچہ ہم مسلمانوں کے حق میں مال نہیں ہے۔ لہٰذا ان دونوں چیزوں میں عقد مکاتب کے معنی کا اعتبار کرنا ممکن ہے۔ جس کا تقاضا یہ ہو گا کہ جو چیز بطور شرط عوض مقرر کی گئی ہو اس کے ادا کر دیتے ہیں۔ مگر کوئی مردہ تو کسی مال میں بھی مال تسلیم نہیں کیا جاتا ہے۔ لہٰذا اس میں عقد اور معاملہ کے معنی کا اعتبار کرنا بھی ممکن نہیں ہے۔ اسی لئے اس میں شرط کے معنی کا اعتبار کیا جائے گا۔ اس لئے اس میں یہ بات ضروری ہو گی کہ اس شرط کی تصریح کر دی گئی ہو۔ (ف مثلاً: اس طرح کہدیا ہو کہ اگر تم مجھے مردہ یا خون لا کر دیدو تو تم آزاد ہو اگر اس کے مطابق وہ لا کر دیگا تو وہ آزاد ہو جائے گا۔ لیکن اس پر اس کی اپنی ذات کی قیمت لازم ہو گی۔ ع)

توضیح:۔ فصل۔ کتابت فاسدہ کا بیان۔ اگر کوئی مسلمان اپنے غلام کو شراب یا سور یا اس کی قیمت ادا کرنے پر یا مردہ لا کر دینے پر مکاتب بنائے۔ اور وہ لا کر دیدے۔ مسائل کی تفصیل حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

واذا عتق باداء عين الخمر لزمه ان يسعى في قيمته لانه وجب عليه رد رقبته لفساد العقد، وقد تعذر بالعتق فيجب رد قيمته كما في البيع الفاسد اذا تلف المبيع. قال ولا ينقص عن المسمى ويزاد عليه، لانه عقد فاسد فيجب القيمة عند هلاك المبدل بالغة ما بلغت كما في البيع الفاسد، وهذا لان المولى ما رضي بالنقصان والعبد رضي بالزيادة كيلا يبطل حقه في العتق اصلا فتجب القيمة بالغة ما بلغت، وفيما اذا كاتبه على قيمته يعتق باداء القيمة لانه هو البدل وامكن اعتبار معنى العقد فيه، واثر الجهالة في الفساد بخلاف ما اذا كاتبه على ثوب حيث لا يعتق باداء ثوب لانه لا يوقف فيه على مراد العاقد لاختلاف اجناس الثوب، فلا يثبت العتق بدون ارادته.

ترجمہ:۔ اور جب وہ مکاتب اصل شراب ادا کر کے آزاد ہو گیا تو اس پر یہ لازم ہو گا کہ اس کی جو قیمت بازار میں ہو سکتی ہو وہ کسی طرح جمع کر کے اپنے اس مولیٰ کو ادا کر دے۔ کیونکہ وہ معاملہ تو فاسد ہو گیا تھا اس لئے قاعدہ کے اعتبار سے اسے پھر غلام بن جانا چاہئے یعنی اپنی آزادی واپس کر دینی چاہئے لیکن اس طرح واپس کرنا آزادی کے بعد ناممکن ہو جاتا ہے اس لئے اس پر اپنی قیمت واپس کرنا بھی واجب ہو گا۔ جیسے کہ بیع فاسد میں ہوتا ہے کہ اگر مشتری اس مبیع کو ضائع کر دے تو اس کی قیمت واپس کرنا واجب ہوتا ہے۔

قال ولا ينقص الخ اور قیمت واپس کرتے ہوئے اس مقدار سے کم نہیں دے سکتا ہے جو بیان کر دی گئی ہو لیکن اس سے زیادتی ہو سکتی ہے۔ کیونکہ یہ معاملہ تو فاسد ہو گیا تھا۔ لہٰذا بدل میں دی گئی ہوئی اگر ضائع ہو جائے تو اس وقت اس کی قیمت واجب ہوتی ہے خواہ وہ جتنی بھی مقدار ہو۔ جیسا کہ بیع فاسد میں ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مولیٰ بیان کی ہوئی رقم سے کم لینے پر راضی نہیں ہوا تھا البتہ وہ مکاتب خود زیادتی پر راضی ہو گیا تھا۔ اس خیال سے کہ وہ اپنی آزادی کسی طرح بھی ختم کرنے پر راضی نہیں ہوا ہے۔ اس لئے جتنی بھی رقم واجب ہو وہ دینے کے لئے راضی ہے۔ لیکن جس صورت میں غلام کو اس کی قیمت پر مکاتب

بنایا ہو اس میں وہ اپنی قیمت ادا کر کے آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ وہی قیمت اس کا عوض ہے۔ اور اسی میں اس معاملہ کے معنی اور مقصد کا اعتبار کرنا ممکن ہوا۔ (ف اس کے علاوہ اگر مولیٰ اور مکاتب دونوں کسی بھی رقم کی ادائیگی پر راضی ہو جائینگے اسی کو قیمت تسلیم کر لیا جائے گا۔ اور اگر کسی رقم پر یہ دونوں متفق نہ ہو سکیں تو باہر کے ماہرین میں سے دو آدمی جو قیمت بتادینگے وہی مان لی جائے گی۔ اور اگر ایسے دو آدمیوں کے اندازہ میں کمی وبیشی کے اعتبار سے فرق ہو تو جب تک کہ ان دونوں میں بتائی رقم کی زیادہ مقدار (مثلاً: اگر چار ہزار اور پانچ ہزار کی دو مقدار بتائی گئی ہو تو پانچ ہزار) ادا کر دینے کے بعد ہی وہ آزاد ہو گا اس سے پہلے آزاد نہ ہو گا۔ المبسوط۔ الذخیرہ۔ ع اس وقت اگر یہ کہا جائے کہ اس کی قیمت تو مجہول ہو رہی ہے ایسی صورت میں وہ کس طرح آزاد ہو گا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ قیمت کے مجہول ہونے کی وجہ سے بیع فاسد ہوتی ہے مگر باطل نہیں ہوتی ہے۔ اور فاسد ہونے کی صورت میں اسی طرح کی تمت واجب ہوتی ہے۔ اس کے برخلاف اگر یہ کہہ کر آزاد کیا ہو کہ ایک کپڑا دیدو۔ تو ایک کپڑا دیدینے سے وہ آزاد نہ ہو گا۔ کیونکہ صرف کپڑا کہنے سے اس مولیٰ کی مراد معلوم نہیں ہو سکتی ہے کہ وہ کیسا کپڑا چاہتا ہے کیونکہ کپڑے کی بہت مختلف جنسیں ہوا کرتی ہیں۔ لہٰذا جب تک کہ یہ معلوم نہ ہو جائے کہ مولیٰ کی مراد کیا ہے اس وقت تک غلام آزاد نہ ہو گا۔

توضیح:۔ اگر مکاتب شرط کے مطابق شراب ادا کر کے آزاد ہو جائے تو کیا اس کی آزادی مکمل ہو جائے گی قیمت واپس کرنے کی صورت میں غلام کتنی رقم ادا کرے گا اگر مولیٰ اور اس کا مکاتب رقم کی ادائے گی میں کسی بات پر متفق نہ ہو سکیں تو کیا کرنا ہو گا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال و كذالك ان كاتبه على شيء بعينه لغيره لم يجز لانه لا يقدر على تسليمه و مراده شيء يتعين بالتعين حتى لو قال كاتبتك على هذه الالف الدرهم وهي لغيره جاز لانها لا تتعين في المعاوضات فيتعلق بدراهم دين في الذمة فيجوز، وعن ابي حنيفة رواه الحسن انه يجوز حتى اذا ملكه وسلمه يعتق فان عجز يرد في الرق لان المسمى مال والقدرة على التسليم موهومة فاشبه الصداق. قلنا ان العين في المعاوضة معقود عليه والقدرة على المعقود عليه شرط للصحة اذا كان العقد يحتمل الفسخ، كما في البيع بخلاف الصداق في النكاح، لان القدرة على ما هو المقصود بالنكاح ليس بشرط فعلى ما هو تابع فيه اولى، فلو اجاز صاحب العين ذلك فعن محمد انه يجوز لانه يجوز البيع عن الاجازة فالكتابة اولى، وعن ابي حنيفة انه لا يجوز اعتبارا بحال عدم الاجازة على ما قال في كتاب، والجامع بينهما انه لا يفيد ملك المكاتب وهو المقصود لانها تثبت للحاجة الى الاداء منها ولا حاجة فيما اذا كان البدل عينا معينا والمسألة فيه على ما بيناه، وعن ابي يوسف انه يجوز اجاز ذلك او لم يجز غير انه عند الاجازة يجب تسليم عينه وعند عدمها يجب تسليم قيمته، كما في النكاح، والجامع بينهما صحة التسمية لكونه مالا، ولو ملك المكاتب ذلك العين فعن ابي حنيفة رواه ابويوسف انه اذا اداه لا يعتق وعلى هذه الرواية لم ينعقد العقد الا اذا قال له اذا اديت الي فانت حر، فحينئذ يعتق بحكم الشرط وهكذا عن ابي يوسف، وعنه انه يعتق قال ذلك اولم يقل لان العقد ينعقد مع الفساد لكون المسمى مالا فيعتق باداء المشروط، ولو كاتبه على عين في يد المكاتب ففيه روايتان، وهي مسألة الكتابة على الاعيان، وقد عُرف ذلك في الاصل، وقد ذكرنا وجه الروايتين في كفاية المنتهى.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اسی طرح اگر اپنے غلام کو کسی ایسی معین چیز کے عوض مکاتب بنایا جو خود اس کا نہیں بلکہ کسی غیر کا ہو تو یہ جائز نہیں ہو گا کیونکہ وہ غلام ایسے مالک کو عوض میں دینے پر قادر نہیں ہو گا۔ و مراده الخ اس جگہ امام محمدؒ کی

مراد مال سے ایسا مال ہے جو متعین کرنے سے متعین ہو جاتا ہو۔ جیسے یہ کپڑا یا یہ گھوڑا یا یہ مکان وغیرہ۔ اس لئے کہ اگر وہ مال متعین نہ ہوتا ہو مثلاً: یوں کہا کہ میں نے تم کو ان ہزار درہم کے عوض مکاتب کیا جب کہ وہ دراہم کسی اور کے ہوں تو یہ معاملہ مکاتبت جائز ہوگا کیونکہ درہم ایسا مال ہے جو معاوضات میں متعین نہیں ہوتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اگر درہم عوض کے طور پر دینے کا ہو تو متعین نہ ہوا اور اگر غصب یا امانت کا ہو تو وہ متعین ہو جائے گا۔ اس لئے اس کا معاملہ ایسے دراہم سے متعلق ہوگا جو اس غلام کے ذمہ بطور قرض باقی رہ جائینگے۔ لہٰذا یہ عقد جائز ہو جائے گا۔

وعن ابی حنیفة الخ اور حسنؒ نے امام ابو حنیفہ سے روایت کی ہے کہ یہ عقد جائز ہوگا۔ اسی لئے اگر وہ غلام اس مال کو کسی طرح حاصل کر کے اپنے مولیٰ کو دیدے تو وہ آزاد ہو جائے گا۔ اور اگر ایسا کرنے سے عاجز ہو جائے تو حسب سابق اسے غلام بنا دیا جائے گا۔ کیونکہ یہاں جو چیز بیان کی گئی ہے وہ مال ہے اور اس کو حاصل کر کے دینے کی قدرت ہونے کا احتمال بھی ہے۔ اس لئے یہ حکم میں مہر کے مشابہ ہو گیا۔ قلنا ان العین الخ اس دلیل کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ معاوضہ کی صورت میں مال عین پر ہی معاملہ کیا جاتا ہے۔ اسی طرح کسی عقد کے صحیح ہونے کے لئے اس معقود علیہ پر قدرت کا پایا جانا بھی شرط ہے۔ بشرطیکہ وہ عقد فسخ کے قابل بھی ہو۔ جیسے کہ عقد بیع میں ہوتا ہے۔ بخلاف اس مہر کے جو نکاح کے عوض لازم ہوتا ہے کہ اس مہر پر قدرت کا ہونا شرط نہیں ہے۔ کیونکہ نکاح سے اصل مقصود اولاد کی پیدائش اور نسل کا اضافہ ہوتا ہے وہ بھی اپنے اختیار میں نہیں ہوتا ہے۔ تو اس مہر پر جو کہ نکاح کے تابع ہوتا ہے بدرجہ اولیٰ اس پر قدرت کا ہونا شرط نہیں ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ اگر دوسرے شخص کے مال معین پر کتابت کا معاملہ طے کیا گیا ہو تو وہ جائز نہ ہوگا۔ پھر اگر وہ غیر شخص جس کے مال کو بدل کتابت طے کیا گیا ہو اگر وہ مال دینے کی اجازت دیدے تو کیا یہ عقد جائز ہو جائے گا۔ تو اس کے بارے میں امام محمدؒ سے روایت ہے کہ اس وقت وہ عقد جائز ہو جائے گا۔ کیونکہ اجازت ہو جانے سے بیع جائز ہو جاتی ہے۔ اس لئے یہ کتابت بدرجہ اولیٰ جائز ہو جائیگی۔

وعن ابی حنیفةؒ الخ اور امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ یہ عقد اب بھی جائز نہ ہوگا۔ جیسے کہ اجازت پائے نہ جانے کے وقت تک جائز نہ تھا۔ جامع صغیر میں ایسا ہی لکھا ہے۔ اور ان دونوں صورتوں (یعنی اجازت دی ہو یا نہ دی ہو) میں مشترک وجہ یہ ہے کہ ایسی اجازت حاصل ہو جانے سے بھی اس غلام کو اپنے کمائے ہوئے مال پر قدرت حاصل نہیں ہوتی ہے۔ حالانکہ مکاتب بنانے کا اصل مقصد ہی یہ ہوتا ہے کہ وہ اپنی محنت سے حاصل کئے ہوئے مال کا خود مالک بن کر اپنا بدل کتابت ادا کر سکے پھر اس صورت میں جب کہ بدل کتابت ایسا مال ہو جو معین ہو تو اس کی کچھ ضرورت نہیں رہتی ہے اور یہ مسئلہ ایسا ہی فرض کیا گیا ہے کہ مال معین ہو رہا ہو۔ جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا ہے۔

وعن ابی یوسفؒ الخ اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ یہ عقد جائز ہوگا۔ خواہ اس کا مالک اس کی اجازت دے یا نہ دے۔ پھر اگر مالک اس کی اجازت دیدے تو خاص وہی چیز حوالہ کرنی لازم ہوگی۔ اور اگر وہ اجازت نہ دے تب اس کی قیمت جو ہو سکتی ہو وہ دینی ہوگی۔ جیسا کہ نکاح کے مسئلہ میں ہوتا ہے۔ اور اسے نکاح پر ہی قیاس کرنے کی وجہ یہ ہے کہ جو چیز یہاں بیان کی گئی ہے اسے متعین کرنا اور بیان کرنا صحیح ہے کیونکہ وہ بھی ایک مال ہے۔ اور اس کی مالیت ہے۔ پس جس طرح اگر نکاح میں مقرر کیا ہوا مال صحیح ہو لیکن وہ کسی دوسرے کا ہو تو اور بعد میں دوسرے شخص نے نکاح کرنے والے کو اس مال کا مالک بنا دیا تو اس عورت کو مہر میں وہی مال دینا لازم ہوتا ہے اور اگر وہ اجازت نہ دے تو اس مال کی بازاری قیمت جو بھی ہوگی وہی قیمت ادا کرنی ہوتی ہے۔ اسی طرح کا حکم یہاں بھی ہوگا۔ اور اگر مکاتب اس عین مال کا مالک ہو گیا تو امام ابو یوسفؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے روایت کی ہے کہ اگر مکاتب نے بعینہ وہی مال ادا کیا تو وہ آزاد نہ ہوگا۔ اور اس روایت کے مطابق وہ مذکور عقد ہی صحیح نہ ہوگا۔ البتہ اس صورت میں صحیح ہوگا جب کہ اس مولیٰ نے اس سے اس طرح کہا ہو کہ جب بھی تم مجھ کو یہ مال ادا کر دو گے آزاد ہو جاؤ گے۔ کہ اس صورت میں شرط کے مطابق وہ آزاد ہو جائے گا۔ اسی قسم کا قول خود امام ابو یوسفؒ سے بھی منقول ہے۔ اور ان سے دوسری روایت

یہ ہے کہ مولیٰ نے ایسا جملہ کہا ہو یا نہ کہا ہو وہ آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ یہ عقد فاسد ہو کر اس لئے منعقد ہو گیا ہے کہ جو چیز بیان کی گئی ہے وہ خود مال ہے۔ اور جب اس مال کو شرط کے مطابق دے گا تو آزاد ہو جائے گا۔ اور اگر اس مولیٰ نے غلام کو ایسے مال کے دینے پر اس کے مکاتب بنانے کو مشروط کیا ہو تو اس غلام کے قبضہ میں پہلے سے موجود ہے تو اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں۔ یعنی مبسوط کی کتاب الشرب کی روایت کے مطابق جائز ہے۔ لیکن کتاب المکاتب کی روایت کے مطابق جائز نہیں ہے۔ واضح ہو کہ مال معین پر مکاتب بنانا ہی کتابت علی الاعیان کا مسئلہ ہے۔ اور یہ مسئلہ کتاب المبسوط میں معروف ہے۔ ہم (مصنف ھدایہ) نے اپنی کتاب کفایۃ المنتہی میں ان دونوں روایتوں کی وجہ بیان کر دی ہے

توضیح:۔ اگر کسی نے اپنے غلام کو کسی ایسی معین یا غیر معین چیز کے عوض مکاتب بنایا جو خود اس کی نہیں ہے۔ اگر مولیٰ نے کسی دوسرے شخص کے مال کے عوض غلام کو مکاتب بنانے کی شرط رکھی پھر اس غیر نے اس غلام کو اس مال کی اجازت دی۔ یا نہ دی۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال وان كاتبه على مائة دينار على ان يرد المولى اليه عبدا بغير عينه، فالكتابة فاسدة عند ابى حنيفةؒ ومحمدؒ وقال ابويوسفؒ هى جائزة ويقسم المائة الدينار على قيمة المكاتب وعلى قيمة عبد وسط فتبطل منها حصة العبد فيكون مكاتبا بما بقى لان العبد المطلق يصلح بدل الكتابة، وينصرف الى الوسط، فكذا يصلح مستثنى منه، وهو الاصل فى ابدال العقود، ولهما انه لا يستثنى العبد من الدنانير وانما يستثنى قيمته والقيمة لا تصلح بدلا فكذلك مستثنى.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مولیٰ نے اپنے غلام کو سو اشرفیوں پر اس شرط کے ساتھ مکاتب بنایا کہ ان کے عوض مولیٰ اس غلام کو ایک (غیر معین) غلام بھی واپس کر دے گا۔ تو امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک یہ کتابت فاسد ہو گی۔ وقال ابو یوسفؒ الخ اور ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ یہ کتابت جائز ہو گی۔ اور ان سو اشرفیوں سے ایک اوسط درجہ کے غلام کی قیمت علیحدہ کر کے باقی رقم مکاتب کی بدل کتابت میں متعین کر دی جائے گی۔ کیونکہ مطلق غلام اس لائق ہوتا ہے کہ کتابت کا عوض ہو۔ اور اس سے درمیانی درجہ کا غلام مراد لیا جا سکتا ہے۔ اسی طرح یہ غلام مستثنیٰ بھی ہو سکتا ہے۔ اور تمام عوض والے معاملات میں یہی اصل ہے۔ (ف یہ بات یاد رکھنے کے لائق ہے کہ جس معاملہ میں بھی جانبین سے مالی معاوضہ اور تبادلہ ہو وہ معاملات عقود کہلاتے ہیں۔ جیسے عقد بیع۔ و عقد کتابت وغیرہ۔ اور جس معاملہ میں صرف ایک جانب سے اپنا حق ساقط کرنا ہو لیکن دوسری جانب سے مال ہو یا نہ ہو تو ایسے معاملہ کو فسوخ یا فسخ کرنا کہا جاتا ہے۔ جیسے طلاق۔ و خلع وغیرہ۔ اس طرح کتابت عبد کا معاملہ عقد معاوضہ ہے۔ گویا اس غلام سے مال لیا گیا اور اس کی جان جو اب تک اس کے مولیٰ کے قبضہ میں تھی اسے واپس دیدی گئی۔

اگر چہ وہ اپنی جان کا مالک نہ ہو سکے۔ اس مسئلہ میں ایک قاعدہ یہ ہے کہ جو چیز خود تنہا کسی کا عوض بن سکتی ہو اس کا عوض کے معاملہ سے استثنیٰ کرنا بھی صحیح ہوتا ہے۔ جیسے کہ یہاں پر غلام ہے اس بناء پر اگر کسی نے اپنے مملوک (غلام) کو ایک غلام کے عوض مکاتب بنایا تو ایسا کرنا صحیح ہو گا۔ اور اس مطلق غلام سے ایک درمیانی درجہ کا غلام سمجھا جائے گا۔ اس طرح سو اشرفیاں جو طے پائی تھیں ان سے اس غلام کا استثناء بھی صحیح ہو گا۔ اور اوسط درجہ کا غلام مستثنیٰ کر کے باقی رقم کتابت کے عوض میں ہو جائیگی۔ اس مثال سے اس طرح سمجھا جائے کہ جس غلام کو مکاتب بنایا گیا ہے اس کی قیمت چھ سو اشرفیاں ہوں۔ اور اوسط درجہ غلام کی قیمت چار سو اشرفیاں ہوں تو ان سو اشرفیوں کو ان دونوں غلاموں پر تقسیم کرنے سے چالیس اور ساٹھ اشرفیوں کا حساب ہو گا۔ اور ان سو میں سے چالیس اشرفیاں نکال دینے سے یہ غلام ساٹھ اشرفیوں کے عوض مکاتب ہو جائے گا۔ یہ پوری تفصیل امام ابو یوسفؒ کے

قول کی ہوئی۔ ولهما انه الخ اور امام ابو حنیفہ وامام محمد رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اشرفیوں میں سے غلام کا استثناء نہیں کیا جا سکتا ہے البتہ اس کی قیمت کا استثناء ہو سکتا ہے۔ لیکن اس کی قیمت مجہول ہونے کی وجہ سے اس لائق نہیں ہے کہ وہ عقد میں عوض ہو سکے۔ اسی لئے یہ بھی مستثنیٰ نہیں ہو سکتی ہے۔ (ف اسی بناء پر ہم نے اسے کتابت فاسدہ کہا ہے)

توضیح:۔ اگر مولیٰ نے اپنے غلام کو سو اشرفیوں پر اس شرط کے ساتھ مکاتب بنایا کہ ان کے عوض مولیٰ اس غلام کو ایک غلام غیر معین واپس دے۔ عقود اور فسوخ کے درمیان فرق۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال و اذا كاتبه على حيوان غير موصوف فالكتابة جائزة استحسانا، ومعناه ان يبين الجنس ولا يبين النوع والصفة، وينصرف الى الوسط، ويجبر على قبول القيمة، وقد مر في النكاح اما اذا لم يبين الجنس مثل ان يقول دابة لا يجوز لانه يشمل اجناسا مختلفة فيتفاحش الجهالة واذا بين الجنس كالعبد والوصيف فالجهالة يسيرة ومثلها يتحمل في الكتابة، فيعتبر جهالة البدل بجهالة الاجل فيه، وقال الشافعي لا يجوز وهو القياس لانه معاوضة فاشبه البيع، ولنا انه معاوضة مال بغير مال او بمال لكن على وجه يسقط الملك فيه فاشبه النكاح والجامع انه يبتني على المسامحة بخلاف البيع لان مبناه على المماكسة.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مولیٰ نے اپنے غلام کو ایک ایسے حیوان کے عوض مکاتب بنایا جس کا وصف بیان نہیں کیا تو ایسی کتابت استحسانا صحیح ہو گی۔ اس مسئلہ کا مطلب یہ فرض کرنا ہو گا کہ اس نے حیوان کی جنس بیان کر دی ہو گی۔ لیکن نوع اور صفت بیان نہیں کی۔ (ف یعنی مثلاً: اس نے کہا کہ میں نے تم کو ایک غلام یا ایک گھوڑے کے عوض مکاتب بنایا۔ لیکن یہ نہیں بتایا کہ وہ گھوڑا ترکی نسل کا ہے یا ہندی ہے اور اس کی یہ صفت بیان نہیں کی کہ وہ اعلیٰ یا اوسط یا ادنیٰ قسم کا ہو پس اس میں صرف جنس معلوم ہو جانے سے ہی عقد کتابت جائز ہو گی امام مالکؒ کا یہی قول بھی ہے۔

وينصرف الى الاوسط الخ اس میں درمیانی درجہ (قیمت) کے حیوان کا اعتبار ہو گا۔ اور اگر بجائے خاص حیوان کے وہ اس کی قیمت دے تو بھی مولیٰ کو اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔ یہ مسئلہ نکاح کے باب المہر میں بھی بیان کیا جا چکا ہے۔ اما اذا لم يبين الخ اور اگر مولیٰ نے جانور کی جنس بھی بیان نہیں کی مثلاً: یوں کہا کہ میں نے تم کو ایک حیوان کے عوض مکاتب کیا تو اس طرح جائز نہ ہو گا۔ کیونکہ حیوان میں بہت سی جنسیں اور مختلف قسموں کی ہو سکتی ہیں تو اس میں بہت زیادہ جہالت پائی جائے گی۔ (ف اس وجہ سے آپس میں جھگڑا ہو جائے گا۔ اسی طرح سے کہ وہ ایک مکھی یا مچھر بھی پکڑ کر دے سکتا ہے کہ آخر یہ بھی ایک جانور ہے۔

واذا بين الجنس الخ اور جب مولیٰ نے جنس بیان کر دی ہو مثلاً: یہ غلام ہے یا خادم ہے تو اتنا کہنے کے بعد صرف تھوڑی سی جہالت باقی رہ جاتی ہے جب کہ کتابت میں معمولی سی جہالت یا جہالت خفیفہ برداشت ہوتی ہے۔ پس عوض میں معمولی سی جہالت کو اس عقد میں میعاد کے مجہول ہونے پر قیاس کیا جائے گا۔ (ف یعنی کتابت کے معاملہ میں اگر عوض کی ادائیگی کی میعاد مجہول ہو تو نکاح کے مسئلہ میں مہر کی میعاد کی مانند جہالت جائز ہو گی۔ پھر کتابت ایک قسم کی مشابہت نکاح سے بھی ہے۔ اس طرح سے کہ دونوں میں مال کا غیر مال سے تبادلہ ہوتا ہے۔ اور ایک قسم کی مشابہت بیع کے ساتھ بھی ہے۔ اسی لئے اگر مجہول ہو گی تو کتابت جائز نہ ہو گی۔ اور چونکہ نوع اور وصف کی جہالت معمولی ہوتی ہے اس لئے نکاح میں جہالت کے باوجود جائز ہونے کی طرح یہاں بھی جہالت جائز ہو گی۔

وقال الشافعيؒ الخ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اس میں معمولی سی بھی جہالت کا ہونا جائز نہ ہو گا اور قیاس بھی یہی چاہتا

ہے۔ اور امام احمدؒ کا قول بھی یہی ہے کیونکہ عقد کتابت معاوضہ کا ایک عقد ہے اس لئے بیع کے مشابہہ ہو گیا۔ (ف لہذا نکاح کی مشابہت کا اس میں اعتبار نہیں ہوگا)۔ ولنا انه معاوضة الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ کتابت کا معاملہ یا تو مال کا معاوضہ غیر مال سے ہے یا مال سے ہے لیکن اس طرح سے ہے کہ اس میں ملکیت نہیں پائی جاتی ہے لہذا یہ نکاح کے مشابہہ ہو گیا۔ اور ان دونوں میں ایک متفقہ علت یہ پائی جاتی ہے کہ دونوں ہی میں مسامحت کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ یعنی ان دونوں میں چشم پوشی اور نرمی سے کام لیا جاتا ہے۔ بخلاف بیع کے کہ اس میں سختی اور تنگی بغیر رعایت دیئے کام لیا جاتا ہے۔ لہذا کتابت کے معاملہ کو بیع پر قیاس نہیں کیا جا سکتا ہے

توضیح:۔ اگر مولیٰ نے اپنے غلام کو ایک ایسے حیوان کے عوض مکاتب بنایا جس کا وصف بیان نہیں کیا یا جنس بھی بیان نہیں کی۔ مسائل کی تفصیل حکم۔ اقوال علماء۔ دلائل

وصیف' ایسا غلام جو حوالہ کئے ہوئے کام کو کرنے کی پوری صلاحیت رکھتا ہو اور غلام عام ہے اس سے کہ وہ خدمات انجام دے سکے یا نہ دے سکے۔ (العبد والوصیف) میں خاص کا عطف عام پر کیا گیا ہے۔

قال و اذا كاتب النصرانى عبده على خمر فهو جائز معناه اذا كان مقدارا معلوما والعبد كافرا لانها مال فى حقهم بمنزلة الخل فى حقنا وايهما اسلم فللمولى قيمة الخمر، لان المسلم ممنوع عن تمليك الخمر وتملكها، وفى التسليم ذلك، اذ الخمر غير متعين فيعجز عن تسليم البدل فيجب عليه قيمته وهذا بخلاف ما اذا تبايع الذميان خمرا ثم اسلم احدهما حيث يفسد البيع على ما قاله البعض، لان القيمة تصلح بدلا فى الكتابة فى الجملة، فانه لو كاتب على وصيف واتى بالقيمة يجبر على القبول، فجاز ان يبقى العقد على القيمة اما البيع لا ينعقد صحيحا على القيمة فافترقا. قال واذا قبضها عتق، لان فى الكتابة معنى المعاوضة فاذا وصل احد العوضين الى المولى سلم العوض الآخر للعبد، وذلك بالعتق بخلاف ما اذا كان العبد مسلما حيث لم يجز الكتابة لان المسلم ليس من اهل التزام الخمر ولو اداها عتق، وقد بيناه من قبل والله اعلم.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے۔ کہ اگر کسی نصرانی نے اپنے غلام کو شراب کے عوض مکاتب بنایا تو یہ جائز ہوگا۔ اس مسئلہ کی فرضی صورت یہ ہوگی کہ شراب کی مقدار بھی معلوم ہو اور وہ غلام کافر بھی ہو۔ کیونکہ ایسے لوگوں کے حق میں شراب ایسا مال ہے جیسا کہ ہمارے یہاں سرکہ ہے و ایهما اسلم الخ پھر ان دونوں یعنی نصرانی مولیٰ اور کافر غلام میں سے اگر بعد میں کوئی ایک بھی مسلمان ہو گیا تو مولیٰ کو اس شراب کی قیمت دی جائے گی۔ (اصل شراب نہیں) کیونکہ ایک مسلمان نہ خود شراب کسی سے لے سکتا ہے اور نہ یہ کسی دوسرے کو شراب دے سکتا ہے۔ اس کے لئے یہ دونوں باتیں ممنوع ہیں۔ جبکہ یہاں شراب دینے سے یہ بات لازم آجاتی ہے۔ کیونکہ اگر مکاتب مسلمان ہوا تو اس کو شراب دینا لازم آئے گا اور اگر مولیٰ مسلمان ہوا تو اسے شراب لینی لازم آئیگی۔ کیونکہ اس سے پہلے تک کوئی شراب دینے کے لئے متعین نہیں ہوئی تھی۔ لہذا اب شراب حوالہ کرنے سے وہ عاجز ہوگا۔ اسی لئے اب اس پر شراب کی قیمت لازم آئیگی۔

وهذا بخلاف ما الخ بخلاف ایسی صورت کے کہ اگر دو ذمیوں نے مل کر شراب کی خرید و فروخت کی پھر ان دونوں میں سے کوئی ایک مسلمان ہو گیا تو بعض مشائخ کے قول کے مطابق یہ بیع فاسد ہو جائیگی۔ کیونکہ مکاتبت کی صورت میں شراب کی قیمت کسی حد تک عوض ہو سکتی ہے۔ کیونکہ اگر کسی مولیٰ نے اپنے غلام کو یہ کہہ کر مکاتب کیا کہ تم مجھے ایک خادمہ باندی لا کر دو تو تم مکاتب ہو جاؤ گے اس کے بعد اس غلام نے بجائے باندی کے اس کی قیمت لا کر دی تو وہ مولیٰ اس قیمت کو قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا اس سے یہ بات جائز معلوم ہوئی کہ عقد کتابت قیمت کے ساتھ باقی رہ جائے۔ لیکن عقد بیع قیمت کے عوض صحیح منعقد نہ

ہو گی۔ اس طرح ان دونوں صورتوں میں فرق ہو گیا۔

قال و اذا قبضهما الخ فرمایا کہ جب مولیٰ نے شراب پر قبضہ کر لیا تو وہ غلام آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ عقد کتابت میں بھی معاوضہ کی صورت یعنی معاوضہ پایا جاتا ہے۔ لہذا دو عوضوں میں سے ایک بھی اس کے مولیٰ کو مل گیا تو اس کے عوض غلام کو دوسری چیز دینی ہو گی۔ جس کی صورت یہی ہو گی کہ اسے آزاد کر دیا جائے لہذا وہ آزاد ہو جائے گا۔ بخلاف اس صورت کے جب کہ وہ غلام مسلمان ہو تو ایسی کتابت ہی جائز نہ ہو گی۔ کیونکہ کسی مسلمان کے اندر اتنی صلاحیت نہیں مانی جاتی ہے کہ وہ شراب کو اپنے ذمہ میں باقی رکھے۔ لیکن اگر اس نے شراب ادا کر دی تو وہ آزاد بھی ہو جائے گا۔ جیسا کہ اس مسئلہ کو ہم پہلے بیان بھی کر چکے ہیں واللہ اعلم

توضیح:۔ اگر کسی نصرانی نے اپنے غلام کو شراب کے عوض مکاتب بنایا۔ پھر شراب پر قبضہ سے پہلے یا بعد میں کوئی ایک مسلمان ہو گیا اگر دو ذمیوں نے مل کر شراب کی خرید و فروخت کی پھر دونوں میں سے کوئی ایک مسلمان ہو گیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال مشائخ۔ دلائل

باب مایجوز للمکاتب ان یفعله

قال ويجوز للمكاتب البيع والشراء والسفر، لان موجب الكتابة ان يصير حرا يدا، وذلك بمالكية التصرف مستبدا به تصرفا يوصله الى مقصوده، وهو نيل الحرية باداء البدل والبيع والشراء من هذا القبيل، وكذا السفر لان التجارة ربما لا يتفق في الحضر فيحتاج الى المسافرة ويملك البيع بالمحاباة لانه من صنيع التجار، فان التاجر قد يحابي في صفقة ليربح في اخرى. قال فان شرط عليه ان لا يخرج من الكوفة فله ان يخرج استحسانا، لان هذا الشرط مخالف لمقتضى العقد، وهو مالكية اليد على جهة الاستبداد، وثبوت الاختصاص فبطل الشرط، وصح العقد، لانه شرط لم يتمكن في صلب العقد، وبمثله لا تفسد الكتابة، وهذا لان الكتابة تشبه البيع وتشبه النكاح فالحقناها بالبيع في شرط تمكن في صلب العقد، كما اذا شرط خدمة مجهولة لانه في البدل، وبالنكاح في شرط لم يتمكن في صلبه هذا هو الاصل او نقول ان الكتابة في جانب العبد اعتاق، لانه اسقاط الملك، وهذا الشرط يخص العبد، فاعتبر اعتاقا في حق هذا الشرط والاعتاق لا يبطل بالشروط الفاسدة.

ترجمہ:۔ باب۔ مکاتب کیا کیا کام کر سکتا ہے۔

قال ويجوز الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مکاتب کو یہ جائز ہے کہ وہ خرید و فروخت کرے اور سفر کرے۔ کیونکہ مکاتب بننے کا تقاضا یہ ہوا کہ وہ کسی طرح بھی مال کمائی حاصل کر کے آزاد ہو جائے۔ جس کی یہی صورت ہو گی کہ وہ مستقل طور سے ہر ایسا معاملہ کرتا رہے جس سے اس کا مقصود حاصل ہو جائے۔ اگر اس کا مقصود تو صرف یہی ہے کہ اپنا بدل کتابت کر کے آزاد ہو جائے۔ کیونکہ اس سے پہلے وہ آزاد نہیں ہو سکتا ہے۔ چنانچہ ان معاملات اور تصرفات میں سے ہی اس کا خرید و فروخت کرنا ہے اسی طرح سفر کرنا بھی ہے۔ کیونکہ بسا اوقات اپنے شہر یا علاقہ میں کاروبار نہیں کر سکتا ہے اس لئے اسے سفر کرنے کی ضرورت پڑ جاتی ہے۔ اسی طرح مکاتب کو یہ بھی جائز ہے کہ کبھی نقصان سے بھی اپنا مال فروخت کرے کیونکہ تاجروں کو کبھی ایسا بھی کرنا پڑتا ہے اس لئے کہ موجودہ سامان نا قابل فروخت ہونے سے وہ یہی مناسب سمجھتا ہے کہ اسے فروخت کر کے دوسرا کوئی مناسب

سامان خرید کر کے اس سے نفع حاصل کر لے۔

قال فان شرط علیه الخ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مولیٰ نے مکاتب سے یہ شرط کی ہو کہ وہ موجودہ شہر (کوفہ) سے باہر نہ جائے۔ تب بھی استحساناً اسے باہر جانا جائز ہوگا۔ کیونکہ ایسی شرط تقاضائے عقد کے خلاف جائز ہے۔ کیونکہ اس معاہدہ کتابت کا تقاضا یہ ہے کہ وہ مستقل طور سے اپنے اختیار اور معاملات کا مکمل مالک ہو اور جو کچھ وہ کمائے وہ سب اسی کا ہو اسی لئے ایسی مخالف شرط خود باطل ہوگی اور عقد مکاتبت صحیح رہے گا۔ کیونکہ یہ ایسی شرط ہے جو اصل عقد میں شامل نہیں ہو سکتی ہے۔ اور ایسی شرط سے کتابت فاسد نہیں ہوتی ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ عقد کتابت کو بیع کے ساتھ بھی مشابہت ہے اور نکاح سے بھی مشابہت ہے اسی لئے ہم نے یہ کہا ہے کہ ہر ایسی فاسد شرط جو عقد کتابت کی اصل میں داخل ہو اس میں عقد کتابت کو بیع کے ساتھ شامل کر لیا جیسے: کسی مجہولہ خدمت کی شرط لگائی گئی ہو۔ تو یہ ایسی شرط ہوگی جو اصل عقد میں داخل ہے کیونکہ کتابت کا جو بدل طے کیا گیا ہے اس میں داخل ہے۔ اور اگر ایسی فاسد شرط لگائی گئی ہو جو اصل عقد میں داخل نہ ہو تو اس میں ہم نے عقد کتابت کو نکاح کے ساتھ ملا لیا ہے۔ اور یہی اصل ہے۔ اونقول ان الکتابة الخ یا پھر ہم یہ کہتے ہیں کہ غلام کے لحاظ سے کتابت کا معاملہ کرنا آزاد کرنے یا اعتاق کے معنی میں ہے کیونکہ اس کی وجہ سے اس کے مولیٰ کی ملکیت کا خاتمہ ہوتا ہے۔ اور چونکہ یہ شرط غلام کے ساتھ مخصوص ہے اس لئے اس شرط کے بارے میں اس عقد کتابت کو اعتاق یعنی آزاد کر دینے کے معنی میں لیا گیا ہے اور اعتاق ایک ایسا عمل ہے جو فاسد شرطوں کے لگائے جانے سے باطل نہیں ہوتا ہے۔

توضیح:۔ باب۔ مکاتب کیا کیا کام کر سکتا ہے۔ کیا مکاتب خرید و فروخت اور اپنی مرضی کے مطابق سفر کر سکتا ہے۔ خواہ وہ سفر مولیٰ کی مرضی کے خلاف ہی ہو اور کیا وہ اپنا مال نقصان کے ساتھ فروخت کر سکتا ہے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال ولا یتزوج الا باذن المولی، لان الکتابة فك الحجر مع قیام الملك ضرورة التوسل الی المقصود والتزوج لیس وسیلة الیه، ویجوز باذن المولی لان الملك له، ولا یهب ولا یتصدق الا بالشیء الیسیر، لان الهبة والصدقة تبرع، وهو غیر مالك لیملکه الا ان الشیء الیسیر من ضرورات التجارة، لانه لا یجد بدًا من ضیافة، واعارة لیجتمع علیه المجاهزون ومن ملك شیئا یملك ما هو من ضروراته وتوابعه، ولا یتکفل لانه تبرع محض، فلیس من ضرورات التجارة والاکتساب، فلا یملکه بنوعیه نفسا ومالا لان کل ذلك تبرع، ولا یُقرض لانه تبرع لیس من توابع الاکتساب فان وهب علی عوض لم یصح لانه تبرع ابتداء، فان زوج امته جاز لانه اکتساب للمال فانه یتملك به المهر فدخل تحت العقد.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مکاتب کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اپنی مرضی سے وہ نکاح کر لے البتہ اگر اس کا مولیٰ اس کی اجازت دیدے تو کر سکتا ہے۔ کیونکہ کتابت کی اصل یہ ہے کہ اس پر اس کے مالک کی ملکیت باقی رکھتے ہوئے بھی اس کے اپنے تصرفات کی بندش کو ختم کر دے تاکہ وہ اپنا مقصد پورا کر سکے۔ یعنی جس طرح ممکن ہو بدل کتابت ادا کر کے آزادی حاصل کرلے اور نکاح کرنے سے ایسا کوئی مقصد حاصل نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے یہ نکاح ان ضروریات میں داخل نہ ہوگا۔ البتہ اگر اس کا مولیٰ اس کی اجازت دیدے تو کر سکتا ہے کیونکہ ابھی تک اس کی ملکیت باقی ہے۔

ولایهب الخ اور مکاتب نہ تو مال ہبہ کر سکتا ہے اور نہ ہی صدقہ میں کسی کو دے سکتا ہے البتہ تھوڑا مال دے سکتا ہے کیونکہ ہبہ کرنا یا صدقہ دینا دوسرے پر احسان کرنا ہوتا ہے جب کہ وہ اس مال کا مالک نہیں ہے اس لئے وہ اپنی مرضی سے کسی کو مالک بھی نہیں بنا سکتا ہے۔ یعنی احسان کے طور پر مال میں تصرف نہیں کر سکتا ہے البتہ کچھ تھوڑا یا معمولی مال دے سکتا ہے کہ اس میں اس کو

تصرف کرنے کی اجازت حاصل ہوتی ہے۔ بالخصوص اس لئے بھی کہ کاروبار میں ایسا کرنے کی ضرورت بھی ہوتی ہے۔ چنانچہ بسا اوقات وہ کسی کی ضیافت کرنے یا کسی کے ساتھ مال میں رعایت کرنے پر مجبور بھی ہو جاتا ہے تا کہ کاروباری قافلہ والے اس سے تعلق رکھ سکیں۔ پھر ایک مکاتب کو چونکہ کاروبار کی اجازت ہوتی ہے اس لئے کاروبار کے لوازم اور اس سے متعلقات تمام چیزوں کی اسے اجازت ہو گی۔

و لا یتکفل الخ البتہ مکاتب کو اس بات کا اختیار نہیں ہوتا ہے کہ وہ کسی دوسرے کا کفیل اور ذمہ دار بن جائے۔ کیونکہ ایسا کرنا برابر احسان کرنا ہوتا ہے۔ یعنی کاروبار اور آمدنی حاصل کرنے کے معاملہ میں اس کا کوئی تعلق نہیں ہوتا ہے۔ لہٰذا مکاتب نہ تو کسی کی جان کا کفیل ہو سکتا ہے اور نہ یہ کسی کے مال کا کفیل ہو سکتا ہے۔ کیونکہ یہ دونوں کام احسان کرنے سے تعلق رکھتے ہیں۔ اسی طرح مکاتب کو یہ بھی اختیار نہیں ہوتا ہے کہ وہ کسی کو نقد رقم کا قرض دے کیونکہ یہ بھی احسان کا کام ہے۔ اور آمدنی کرنے کے لوازمات سے نہیں ہے اسی طرح اگر مکاتب کسی سے کچھ لینے کے عوض اسے کچھ ہبہ کرے تو یہ بھی صحیح نہ ہو گا کیونکہ ایسا کرنا بھی ابتداء میں احسان کرنا ہی ہوتا ہے اور اگر مکاتب اپنی مملوکہ باندی کا کسی سے نکاح کر دے تو جائز ہو گا کیونکہ یہ مال حاصل کرنے کا ایک طریقہ ہے کیونکہ اس نکاح کے وسیلہ سے مکاتب اس کے مہر کا مالک ہو گا لہٰذا یہ عقد کتابت میں داخل ہو گا

توضیح :۔ کیا مکاتب خود اپنا نکاح کر سکتا ہے۔ اور کیا وہ کسی کو کچھ ہبہ یا صدقہ دے سکتا ہے۔ کیا کسی کی جان یا مال کا کفیل ہو سکتا ہے یا قرض مال دے سکتا ہے۔ اپنی مملوکہ باندی کا کسی سے نکاح کرا سکتا ہے۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلائل

قال وكذلك ان كاتب عبده، والقياس ان لا يجوز وهو قول زفر والشافعي، لان مآله العتق والمكاتب ليس من اهله كالاعتاق على مال، وجه الاستحسان انه عقد اكتساب للمال فيملكه كتزويج الامة وكالبيع وقد يكون هو انفع له من البيع لانه لا يزيل الملك الا بعد وصول البدل اليه والبيع يزيله قبله ولهٰذا يملكه الاب والوصي ثم هو يوجب للمملوك مثل ما هو ثابت له بخلاف الاعتاق على مال لانه يوجب فوق ما هو ثابت له. قال فان ادى الثاني قبل ان يعتق الاول فولاوه للمولى، لان له فيه نوع ملك ويصح اضافة الاعتاق اليه في الجملة، فاذا تعذر اضافته الى مباشر العقد لعدم الاهلية اضيف اليه كما في العبد اذا اشترى شيئا يثبت الملك للمولى. قال فلو ادى الاول بعد ذلك وعتق لا ينتقل الولاء اليه، لان المولى جعل معتقا والولا لا ينتقل من المعتق، وان ادى الثاني بعد عتق الاول فولاؤه له، لان العاقد من اهل ثبوت الولاء وهو الاصل فيثبت له.

ترجمہ :۔ فرمایا ہے کہ اسی طرح مکاتب کو یہ بھی اختیار ہے کہ وہ اپنے تجارتی غلاموں میں سے کسی غلام کو مکاتب بنادے۔ اگرچہ قیاس یہ چاہتا ہے کہ ایسا جائز نہ ہو۔ چنانچہ امام زفر و شافعی رحمہما اللہ کا یہی قول ہے۔ کیونکہ مکاتب بنانے کا انجام یہی ہوتا ہے کہ وہ آزاد ہو جائے۔ جب کہ ایک مکاتب کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اپنے غلام کو آزاد کر دے جیسا کہ مال لے کر بھی اسے آزاد کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ لیکن ہمارے نزدیک یہ استحساناً جائز ہے۔ کیونکہ کتابت بھی ایسا عقد ہے جس کے ذریعہ مال حاصل ہوتا ہے۔ یعنی مکاتب اپنا بدل کتابت کرے گا۔ اس لئے وہ پہلا مکاتب (زید) ایسے معاملہ کا مجاز اور مختار ہو گا۔ جیسے کہ وہ اپنی باندی کو دوسرے سے نکاح کرا سکتا ہے اور جیسے کہ اسے اپنا مال بیچنے کا اختیار ہوتا ہے۔ بلکہ کسی کو فروخت کرنے سے زیادہ مفید کتابت کرنا ہی ہے کیونکہ مکاتب بنانے سے وہ غلام اس کی ملکیت سے خارج نہیں ہوتا ہے اور اگر خارج ہوتا ہے تو اس کے بعد ہی کہ وہ ایک ایک پائی کا عوض ادا کر دے جب کہ فروخت کرنے کی صورت میں اس کی رقم (ثمن) وصول کرنے سے پہلے ہی اس کی ملکیت ختم ہو جاتی ہے۔ اس اعتبار سے کتابت ہی بیع سے زیادہ مفید ہوئی اور اسی وجہ سے چھوٹے بچہ کے باپ یا اس کے وصی کو بھی اس بچہ

کے غلام کو مکاتب بنانے کا اختیار ہوتا ہے۔ پھر مکاتب اول (زید) نے جس غلام (خالد) کو مکاتب بنایا ہے اسے بھی اتنے ہی اختیارات ہوں گے جو پہلے مکاتب (زید) کو حاصل ہیں۔ اس سے زیادہ نہیں۔ بر خلاف مال پر آزاد کرنے کے جس کی صورت یہ ہوگی کہ وہ یعنی غلام سے کہے کہ تم آزاد ہو اس شرط کے ساتھ کہ اس کے عوض مجھے مثلاً : دو ہزار روپے دیدینا کہ اس جملہ کے کہتے ہی وہ غلام آزاد ہو جائے گا خواہ اس نے ادائیگی کی شرط قبول کی ہو یا قبول نہ کی ہو پس اگر مکاتب کی طرف سے اس کے مکاتب کو یہ اجازت ہو کہ وہ اپنے کاروباری غلام کو آزاد کردے۔ اس بناء پر وہ اپنے غلام کو مال پر آزاد نہیں کر سکتا ہے کہ ایسا کرنے سے اس کے غلام کو ایسا حق دے گا جس کا کہ وہ خود بھی مالک نہیں ہے کیونکہ وہ خود بھی ابھی غلام ہے اور اس نے دوسرے کو آزاد کردیا۔ حالانکہ یہ ممکن نہیں ہے۔ اس لئے مال پر آزاد کرنا جائز نہ ہوگا لیکن مال پر مکاتب بنانا جائز ہوگا۔

قال فان ادى الخ پھر اگر پہلے مکاتب (زید) کے آزاد ہونے سے پہلے دوسرا مکاتب رقم (بدل کتابت) ادا کرے تو اس کی ولاء (زید) پہلے مکاتب کے مولیٰ کے لئے ہوگی۔ کیونکہ ابھی تک اس میں مولیٰ کی ملکیت باقی ہے اور ایک حد تک یہ کہنا بھی صحیح ہے کہ اس نے آزاد کیا ہے۔ پھر جب اس دوسرے مکاتب کو مکاتب کرنے والے یعنی پہلے مکاتب زید کی طرف اس مکاتبت کو منسوب کرنا صرف اس لئے صحیح نہیں ہوا کہ وہ خود بھی ابھی غلام ہے اسی لئے اس مکاتبت کی نسبت اس کے مولیٰ کی طرف کردی گئی جیسے کہ عبد ماذون (جس غلام کو کاروبار کی اجازت مل گئی ہو) کوئی چیز خریدتا ہے تو اس خریداری کی نسبت غلام کی طرف کے بجائے اس کے مولیٰ کی طرف کردی جاتی ہے اور اسی مولیٰ کی ملکیت اس پر ثابت ہو جاتی ہے۔ (ف اس لئے کہ عبد ماذون میں مالک بننے کی صلاحیت نہیں ہوتی ہے۔ حالانکہ اصل خریدار تو یہی غلام ہے اسی طرح جب زید یعنی مکاتب اول ابھی تک غلام ہے اور اس میں ولاء حاصل کرنے کی صلاحیت نہیں ہے اس لئے ولاء اس کے مولیٰ کو مل جائے گی۔

قال فلو ادى الاول الخ پھر اگر مولیٰ کو ولاء مل جانے کے بعد زید (مکاتب اول) نے اپنے بدل کتابت ادا کردیا اس طرح وہ آزاد ہو گیا تو اب اس کے مکاتب کی ادا کی ہوئی ولاء اسے نہیں ملے گی۔ کیونکہ اس سے پہلے ہی یہ طے کرلیا گیا ہے کہ اس کے غلام کو آزاد کرنے والا وہ خود نہیں بلکہ اس کا مولیٰ ہے۔ پھر آزاد کردینے والے سے ولاء دوسرے کو منتقل نہیں کی جاتی ہے۔ وان ادى الثاني الخ اور اگر دوسرا مکاتب خالد پہلے مکاتب زید کے آزاد ہو جانے کے بعد اپنا بدل کتابت ادا کر کے آزاد ہو گیا تو دوسرے مکاتب خالد کی ولاء اس کو مکاتب بنانے والے یعنی پہلے مکاتب زید کو مل جائے گی۔ کیونکہ اس وقت دوسرے (خالد) کو مکاتب بنانے والا حقیقت میں پہلے مکاتب (زید) ہی ہے اور اس وقت اس میں ولاء قبول کرنے کی صلاحیت بھی آچکی ہے۔ اسی لئے اب یہ ولاء اسی کو مل جائے گی۔

توضیح:۔ کیا ایک مکاتب خود اپنے کسی تجارتی غلام کو مکاتب بنا سکتا ہے کیا وہ اپنی باندی کا دوسرے سے نکاح کرا سکتا ہے۔ اگر دوسرا مکاتب اپنا بدل کتابت اس سے پہلے ادا کردے کہ اس کو مکاتب بنانے والا اپنے مولیٰ کو اپنا بدل کتابت ادا کرے تو اس دوسرے کی ولاء کا مستحق پہلا مکاتب ہو گا یا اس کا مولیٰ اور اگر پہلے مکاتب کے بدل کتابت ادا کرنے کے بعد دوسرا مکاتب اپنا بدل کتابت ادا کرے تو اب اس کے ولاء کا کون مستحق ہو گا مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال و ان اعتق عبده على مال او باعه من نفسه او زوّج عبده لم يجز لان هذه الاشياء ليست من الكسب، ولا من توابعه اما الاول فلانه اسقاط الملك عن رقبته، واثبات الدين فى ذمة المفلس فاشبه الزوال بغير عوض،

وكذا الثاني لانه اعتاق على مال في الحقيقة، واما الثالث فلانه تنقيص للعبد وتعييب له وشغل رقبته بالمهر والنفقة بخلاف تزويج الامة لانه اكتساب لاستفادته المهر على مامر، قال وكذلك الاب والوصي في رقيق الصغير بمنزلة المكاتب لانهما يملكان الاكتساب كالمكاتب ولان في تزويج الامة والكتابة نظرا له، ولا نظر فيما سواهما، والولاية نظرية.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ (۱) اگر مکاتب نے اپنے کمائے ہوئے مال سے خریدے ہوئے غلام کو مال پر آزاد کیا۔ (۲) یا اس غلام کی جان (ذات) خود اسی کے ہاتھ بیچ ڈالی۔ (۳) یا اس غلام کا کسی عورت سے نکاح کر دیا تو ان تینوں باتوں میں سے کوئی بھی جائز نہ ہوگی۔ کیونکہ ان میں سے کوئی بات بھی نہ تو کمائی کا ذریعہ ہے نہ اس کے لوازمات میں سے ہے۔ کیونکہ پہلی صورت میں یعنی مال پر آزاد کرنے میں ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ اس طرح اس سے خود کی ملکیت ختم کرتے ہوئے اس مفلس کے ذمہ اپنا قرض لاد دینا ہوگا۔ اس طرح گویا اسے مفت میں آزاد کرنا ہوگا۔ اور دوسری صورت یعنی غلام کو اسی کے ہاتھ بیچنے کا بھی یہی حال ہے کیونکہ ایسا کرنے سے ظاہر میں بیع کی صورت ہے مگر حقیقت میں مال پر آزاد کرنا ہے۔ اور تیسری صورت یعنی غلام کا نکاح کر دینا کہ اس طرح اسے عیب دار اور کم قیمت کرنا لازم آتا ہے۔ کیونکہ نکاح کر دینے سے اس کی بیوی کا مہر اور نفقہ اس پر لازم کرنا ہوتا ہے جس سے اس کی مالیت کم اور اس کا عیب دار ہونا لازم ہوتا ہے اس لئے یہ بھی جائز نہ ہوگا۔ اس کے برخلاف اپنے کمائے ہوئے مال سے خریدی باندی کا نکاح کرنا تو جائز ہوگا اس لئے کہ یہ بھی اس سے آمدنی کا ایک ذریعہ بنتا ہے۔ کیونکہ اس نکاح سے اس کے مہر کا خود مالک بنے گا۔ جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے۔

قال و کذلك الاب والوصی الخ اسی طرح باپ اپنے چھوٹے بیٹے کے غلام اور وصی یتیم چھوٹے بچے کے غلام کے بارے میں وہی اختیار رکھتا ہے جو مکاتب کے بارے میں اختیار رکھتا ہے یعنی جیسے ایک مکاتب کو اپنی کمائی کے غلام میں اختیارات ہوتے ہیں ویسے ہی اختیارات چھوٹے کے غلام میں اس کے باپ یا اس کے وصی کو حاصل ہوتے ہیں۔ یعنی اس سے زیادہ اختیارات نہیں ہوتے ہیں۔ کیونکہ ان دونوں کو بھی بچہ کے مال میں مکاتب کی طرح آمدنی کرنے کا اختیار ہوگا۔ یعنی اسی صورت سے اس کے غلام کو وہ مکاتب بنا سکتے ہیں اور اسی طرح وہ اس کی باندی کا نکاح کر سکتے ہیں۔ مگر اس کے غلام کا نکاح نہیں کر سکتے ہیں۔ کیونکہ ان تمام باتوں کی اصل آمدنی کرنے پر ہے اور اس دلیل سے بھی کہ اس بچہ کی باندی کا نکاح کر دینے سے اور اس کے غلام کو مکاتب بنا دینے سے بچہ کے حق میں بھلائی اور مالی فائدہ ہے، اور ان دونوں کے سوا اور کسی صورت میں اس کا فائدہ نہیں ہے۔ اس لئے کہ باپ یا اس کے وصی کو بچہ کے مال میں جو ولایت ہے وہ شفقت کے لحاظ سے ہے یعنی ان کو ولایت کا حق اس لئے دیا گیا ہے کہ وہ ہر معاملہ میں بچہ کی بھلائی پیش نظر رکھینگے۔ (ف الحاصل جن معاملات سے بچہ کی بھلائی ہوگی وہ جائز سمجھے جائینگے اور جن میں بچہ کی بھلائی نہیں ہوگی وہ جائز نہیں سمجھے جائینگے

توضیح:۔ اگر مکاتب اپنے زر خرید غلام کو مال پر آزاد کر دے یا اس کی ذات خود اسی کے ہاتھ فروخت کر دے یا اس کا نکاح کسی عورت سے کر دے بچہ کا باپ یا اس کا وصی بچہ کے غلام کے ساتھ کیا سلوک کر سکتا ہے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال فاما الماذون له فلا يجوز له شيء من ذلك عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف له ان يزوّج امته وعلى هذا الخلاف المضارب والمفاوض والشريك شركة عنان هو قاسه على المكاتب واعتبره بالاجارة، ولهما ان الماذون له يملك التجارة وهذا ليس بتجارة فاما المكاتب يملك الاكتساب وهذا اكتساب، ولانه مبادلة المال بغير المال فيعتبر بالكتابة دون الاجارة، اذ هي مبادلة المال بالمال، ولهذا لا يملك هؤلاء كلهم

تزویج العبد.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ عبد ماذون یعنی وہ غلام جسے کاروبار کی اجازت دی گئی ہو اسے امام ابو حنیفہ وامام محمدؒ کے نزدیک مذکورہ کاموں میں سے کسی کام کا بھی اختیار نہ ہوگا۔ یعنی وہ تجارت کے غلام کو مکاتب نہیں بنا سکتا ہے۔ نہ کاروباری باندی کا کسی سے نکاح کر سکتا ہے۔ لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک غلام ماذون اپنی کاروباری باندی کا نکاح کرا سکتا ہے اور اسی قسم کا اختلاف مضارب اور مفوض اور شرکت عنان کے شریک میں بھی ہے۔ اس طرح امام ابو یوسفؒ نے ایسے ماذون غلام کو مکاتب پر قیاس کیا ہے۔ یعنی جیسے باندی کو اجارہ یا ملازمت پر دینے سے باندی کے منافع سے مال حاصل ہوتا ہے اسی طرح سے اس کا نکاح کر دینے سے اس کے منافع سے مہر حاصل ہو سکتا ہے۔

ولھما ان الخ امام ابو حنیفہ وامام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ ماذون غلام کو تجارت کرنے کا اختیار دیا جاتا ہے۔ جب کہ اس طرح کا معاملہ تجارت میں سے نہیں ہے۔ البتہ مکاتب کو آمدنی کرنے یا کمانے کا اختیار ہوتا ہے اور یہ طریقہ بھی آمدنی کرنے کا ایک طریقہ ہے۔ اس بناء پر دونوں مسئلوں میں فرق ہو گیا۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ نکاح کرنے سے مال کا تبادلہ غیر مال سے ہوتا ہے اس لحاظ سے نکاح کو کتابت پر قیاس کرنا چاہئے۔ اجارہ پر نہیں کیونکہ غلام کو اجارہ پر دینے میں مال کا تبادلہ مال سے ہوتا ہے۔ اسی لئے ہر شخص کو غلام کو نکاح کر دینے کا حق نہیں ہوتا ہے۔ (ف نہایہ میں لکھا ہے کہ اس باب میں اصل بات یہ ہے کہ ہر وہ شخص جس کا تعلق تجارت اور دوسرے کاموں سے بھی رہتا ہو وہ باندی کا نکاح کر سکتا ہے۔ جیسے باپ' وصی دادا مفاوض ومکاتب و قاضی اور ماذون اور ہر وہ شخص جس کا تعلق صرف تجارت سے ہو جیسے مضارب وشریک عنان وماذون تو یہ لوگ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک باندی کا نکاح نہیں کر سکتے ہیں قاضی خان اور المحبوبی۔ لیکن مصنف نے مفاوض کو ماذون کے ساتھ ملا دیا ہے۔ اسی لئے شارح کافیؒ نے کہا ہے کہ اس جگہ پر مفاوض کا لکھنا در حقیقت کاتب کی غلطی سے ہو گیا ہے۔ کیونکہ مفاوض تو مکاتب کے جیسا ہوتا ہے اور غایۃ البیان کے شارح نے کہا ہے کہ بالاتفاق مفاوض کو باندی کا نکاح کر دینے کا اختیار ہوتا ہے۔

چنانچہ کرخیؒ نے اس کو صراحت کے ساتھ مختصر میں ذکر کیا ہے۔ اور فقیہ ابو اللیثؒ نے جامع صغیر کی شرح میں باپ ووصی و شریک مفاوض اور مکاتب کو بیان کرنے کے بعد فرمایا ہے کہ ان چاروں قسموں کی طرف سے غلام کو مال پر آزاد کرنا جائز نہیں ہے۔ لیکن مکاتب بنانا استحسانا جائز ہے اور اگر ان چاروں میں سے کسی نے باندی کا نکاح کر دیا تو بالاتفاق جائز ہوگا اور اگر ماذون غلام یا شریک عنان یا مضارب یعنی ان تینوں میں سے کوئی باندی کا نکاح کر دے تو امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک جائز نہ ہوگا۔ لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہوگا اور ان کا مکاتب بنانا بالاتفاق جائز نہ ہوگا۔ اور اگر ان تینوں میں سے یا ان چاروں میں سے کسی نے کسی غلام کا نکاح کر دیا تو بالاتفاق جائز نہ ہوگا۔ اور شرح طحاوی میں لکھا ہوا ہے کہ ایسا چھوٹا لڑکا جسے کاروبار کی اجازت دی گئی ہو یا غلام ماذون یا شریک عنان یا مضارب میں سے کسی کی طرف سے بھی کسی غلام کا نکاح کرنا یا مکاتب بنانا بالاجماع جائز نہیں ہے۔ اور مفاوض کے بارے میں لکھا ہے کہ وہ باپ اور وصی کی طرح باندی کا نکاح کرا سکتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ مفاوض کو بالاتفاق باندی کے نکاح کرانے کا اختیار ہوتا ہے

توضیح:۔ کیا عبد ماذون اور مکاتب اپنی کاروباری باندی کا نکاح کرا سکتا ہے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال مشائخ۔ دلائل

فصل قال واذا اشترى المكاتب اباه او ابنه دخل فى كتابته لانه من اهل ان يكاتب وان لم يكن من اهل الاعتاق فيجعل مكاتبا تحقيقا للصلة بقدر الامكان الاترى ان الحر متى كان يملك الاعتاق يعتق عليه وان اشترى ذا رحم محرم منه لاولادَ له لم يدخل فى كتابته عند ابى حنيفةؒ، وقالا يدخل اعتبارا بقرابة الولاد، اذ

وجوب الصلة ينتظمهما، ولهٰذا لا يفترقان في الحر في حق الحرية، وله ان للمكاتب كسبا لا ملكا غير ان الكسب يكفي للصلة في الولاد حتى ان القادر على الكسب يخاطب بنفقة الوالد والولد، ولا يكفي في غيرهما حتى لا يجب نفقة الاخ الا على الموسر، ولان هذه قرابة توسطت بين بني الاعمام وقرابة الولاد فالحقناها بالثاني في العتق، وبالاول في الكتابة، وهذا اولى، لان العتق اسرع نفوذا من الكتابة حتى ان احد الشريكين اذا كاتب كان للآخر فسخه واذا اعتق لا يكون له فسخه.

ترجمہ:۔ فصل۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مکاتب نے اپنے باپ یا بیٹے کو خرید لیا تو وہ اس کی کتابت میں آجائے گا۔ کیونکہ ایک مکاتب کو یہ حق ہوتا ہے کہ وہ دوسرے شخص کو اپنا مکاتب بنائے۔ اگرچہ وہ دوسرے کو آزاد نہ کر سکتا ہو۔ اس لئے ایسا مکاتب جہاں تک صلہ رحمی کا حق ادا کر سکتا ہے یا اس کے لئے ممکن ہو وہ یہی ہے کہ اس کے ساتھ مکاتب بن جائے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی آزاد مرد کسی کو آزاد کرنے کا مالک ہو اور وہ اپنے باپ یا بیٹے کو خرید لے تو اس کی طرف سے وہ غلام (باپ یا بیٹا) آزاد ہو جائے گا۔

وان اشترى الخ اور اگر مکاتب نے اپنے کسی ایسے ذی رحم رشتہ دار کو خریدا لیکن اس سے ولادت کا تعلق نہ ہو (یعنی باپ یا بیٹے کی رشتہ داری نہ ہو) تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ اس کی کتابت میں داخل نہ ہوگا۔ مگر صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ وہ داخل ہو جائے گا۔ قرابت ولادت پر قیاس کرتے ہوئے۔ کیونکہ صلہ رحمی کا واجب ہونا تمام محرمہ رشتہ کو شامل ہے۔ اس میں کسی کی تخصیص نہیں ہے۔ اسی لئے آزاد مرد ہونے کی صورت میں ان دونوں قسموں (قربت ولادت ہو یا نہ ہو) کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا جاتا ہے۔ یعنی جس طرح ایک آزاد مرد اپنے باپ یا بیٹے کو اگر خرید لے تو وہ اس پر آزاد ہو جاتا ہے اسی طرح اگر وہ حقیقی بھائی کو خرید لے تو وہ بھی اس پر آزاد ہو جاتا ہے۔ پس جس طرح آزاد ہونے کی صورت میں ان دونوں کے درمیان فرق نہیں کیا جاتا ہے یعنی سب ہی آزاد ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح مکاتب ہونے کی صورت میں بھی ان کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا جائے گا۔ یعنی سب مکاتب بن جائیں گے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مکاتب کو کمانے کا تو حق حاصل ہوتا ہے مگر وہ کسی کا مالک نہیں بن سکتا ہے۔ لیکن توالد کی قرابت میں حق صلہ رحمی ادا کرنے کے لئے کمائی کافی ہے۔ اسی لئے یہ حکم ہے کہ جو شخص کما سکتا ہو وہ اپنی کمائی سے اپنے والد اور اپنی اولاد کو نفقہ دیا کرے۔

لیکن ان لوگوں کے علاوہ دوسروں کے بارے میں یہ کمائی کافی نہیں ہے۔ اسی بناء پر اپنے بھائی کا نفقہ صرف ایسے ہی بھائی پر لازم کیا گیا ہے جو صرف کمانے والا نہیں بلکہ واقعۃ مالدار یا ذی حیثیت بھی ہو۔ اس سے معلوم ہوا کہ صلہ رحمی کے اعتبار سے ان رشتہ داروں کے درمیان فرق ہے یعنی جن سے باپ بیٹے کی رشتہ داری ہو اور ان سے جن سے اس کے علاوہ دوسری کوئی رشتہ داری ہو۔ اس طرح چچازاد کی قرابت اور ولادت یعنی باپ بیٹے کی قرابت کے درمیان فرق ہوگا۔ اس لئے آزاد ہونے کے معاملہ میں ہم نے ایسی رشتہ داری کو ولادت یعنی باپ بیٹے کی رشتہ داری کے ساتھ مخصوص کیا اور مکاتب ہو جانے میں اس کو چچازاد کی رشتہ داری سے ملا دیا یعنی مثلاً اپنا بھائی اس اعتبار سے کہ اسے زکوٰۃ دینا حلال ہے اور اس کے بعد اس کی بیوی سے نکاح حلال ہے اور کسی معاملہ میں اپنے بھائی کی بھی گواہی قبول کی جاتی ہے۔ اور اس بھائی سے کوئی قتل عمداً ہو جائے تو اس سے قصاص لیا جا سکتا ہے۔ تو ان باتوں کے اعتبار سے اپنا بھائی اپنے چچازاد بھائی کی قرابت کے مثل ہے۔ لیکن اس اعتبار سے کہ بہن کا اپنے بھائی سے نکاح کا تعلق کرنا حرام ہے اور اپنے بھائی کے ساتھ صلہ رحمی فرض ہے تو وہ قربت ولادت کے مشابہ ہے۔ الحاصل ہم نے دونوں مشابہتوں پر اس طرح عمل کیا کہ اگر ایک دوسرے کا مالک بن جائے تو دوسرا آزاد ہو جانے میں قربت ولادت کے حکم میں ہو۔ اور اگر کمائی میں داخل ہو تو وہ مکاتب ہو جائے اور صلہ رحمی میں اپنے چچازاد کی رشتہ داری کے حکم میں ہو۔ آخر میں مصنف ھدایہ نے فرمایا ہے کہ حکم زیادہ بہتر ہے۔ کیونکہ کتابت کے مقابلہ میں آزادی بہت جلد اثر قبول کرتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ایک غلام کے

دو شریکوں میں سے ایک شریک غلام کو مکاتب بنائے تو دوسرا شریک اس کو فسخ کر سکتا ہے۔ لیکن اگر ایک اسے آزاد کر دے تو دوسرا اسے فسخ نہیں کر سکتا ہے۔ کیونکہ آزاد کرنے کے ساتھ ہی وہ آزاد ہو جاتا ہے۔

توضیح:۔ فصل، براہ راست مکاتب بننے والوں کے مسائل سے فارغ ہونے کے بعد اب ان کا بیان ہے جو ضمناً اور تبعاً مکاتب بن سکتے ہیں اگر مکاتب نے ان رشتہ داروں کو خریدا جن سے ولدیت یا ابوت کا تعلق ہے یا ایسے ذی رحم محرم کو خریدا جن سے مذکورہ تعلق نہ ہو۔ مسائل کی تفصیل حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل

قال و اذا اشترى ام ولده دخل ولدها في الكتابة ولم يجز بيعها، ومعناه اذا كان معها ولدها، اما دخول الولد في الكتابة فلما ذكرناه، واما امتناع بيعها فلانها تبع للولد في هذا الحكم، قال عليه السلام: اعتقها ولدها وان لم يكن معها ولد، فكذلك الجواب في قول ابي يوسف ومحمد، لانها ام ولد خلافا لابي حنيفة، وله ان القياس ان يجوز بيعها، وان كان معها ولد، لان كسب المكاتب موقوف فلا يتعلق به ما لا يحتمل الفسخ الا انه يثبت هذا الحق فيما اذا كان معها ولد تبعا لثبوته في الولد بناء عليه وبدون الولد لو ثبت يثبت ابتداء والقياس ينفيه، وان وُلد له ولد من امة له دخل في كتابته لما بينا في المشترى، فكان حكمه كحكمه وكسبه له، لان كسب الولد كسب كسبه، ويكون كذلك قبل الدعوة فلا ينقطع بالدعوة اختصاصه، وكذلك ان ولدت المكاتبة ولدا، لان حق امتناع البيع ثابت فيها مؤكدا فيسرى الى الولد كالتدبير والاستيلاد.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی مکاتب نے اپنی ام ولد کو خریدا (یعنی ایک شخص مکاتب نے دوسرے شخص کی باندی سے نکاح کیا تھا اور اس سے بچہ بھی ہو گیا تھا۔ اس کے بعد اس مکاتب نے اس باندی یعنی اپنی بیوی کو اس کے مالک سے خرید لیا تو اس کا وہ بچہ بھی اپنے اس باپ کے ساتھ اس کے مالک کی کتابت میں داخل رہے گا۔ (یعنی جس طرح وہ باپ دوسرے کا مکاتب اور غلام ہے اسی طرح یہ بچہ بھی اسی مالک کا غلام رہے گا) اور یہ مکاتب اس کی ماں یعنی اپنی خرید کردہ بیوی کو فروخت نہیں کر سکے گا۔ یعنی وہ بچہ اسی مکاتب سے پیدا ہوا ہو ام ولد سے مملوکہ مراد نہیں ہے۔ بلکہ مکاتب کی ایسی بیوی مراد ہے جس کے ساتھ اس مکاتب کا کوئی بچہ بھی ہو تو اس کا پرانا نکاح باطل نہیں ہوگا۔ لیکن وہ بچہ مکاتب کے ساتھ کتابت میں داخل ہو جائے گا۔ اس کی وجہ وہی ہے جو پہلے بیان کی جا چکی ہے کہ مکاتب اگرچہ غلام کو آزاد نہیں کر سکتا ہے مگر غلام کو مکاتب بنا سکتا ہے۔

اس لئے یہ بچہ بھی مکاتب ہو کر رہے گا۔ کیونکہ جہاں تک ممکن ہو صلہ رحمی کرتے رہنا واجب ہے۔ اور اپنی خرید کردہ بیوی کو وہ اس لئے فروخت نہیں کر سکتا ہے کہ اب یہ باندی حکم میں اپنے بچہ کے تابع ہے۔ یعنی جس طرح اس کا بچہ آزاد ہو گیا ہے اسی طرح اس بچہ کے تابع ہو کر یہ باندی بھی حکما آزاد ہے۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے اعتقها ولدها کہ اس عورت کو اس کے بچہ نے آزاد کر دیا ہے۔ (ف یہ روایت حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے روایت کی ہے کہ جب حضرت ماریہ قبطیہ رضی اللہ عنہا جو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی باندی تھیں ان سے صاحبزادہ ابراہیم پیدا ہوئے تو آپ نے فرمایا کہ اب ان کو ان کے بیٹے ابراہیم نے آزاد کر دیا ہے۔ اس کی روایت بیہقی اور قاسم ابن اصبغ اور ابن ماجہ اور حاکم رحمھم اللہ نے کی ہے۔ ابن حزمؒ نے کہا ہے کہ ابن اصبغ کی اسناد بہت ہی عمدہ 'جید ہے اور اس کے تمام راوی ثقہ ہیں۔ اور کتاب البیوع میں کہا ہے کہ اس کی سند صحیح ہے۔ اور بیہقی نے اس کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ پر موقوف کرتے ہوئے صحیح کہا ہے۔ اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث کو معلول کہا ہے۔ لیکن عینیؒ نے اسے رد کیا ہے یہ کہہ کر کہ یہ دو واقعات ہیں یعنی ابن عباسؓ نے مرفوع روایت کی ہے اور حضرت عمرؓ پر موقوف روایت بھی کی ہے۔ پھر ابن حزم سے صحیح ہونے کی بھی

روایت نقل کی ہے۔ اور ملا علی قاریؒ نے کہا کہ ابن القطان نے اپنی کتاب میں فرمایا ہے کہ یہ حدیث ابن عباسؓ سے جید اسناد کے ساتھ مروی ہے۔ اور اس کی تائید صحیح بخاری کی اس حدیث سے ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے بعد غلام یا باندی کچھ نہیں چھوڑی ہے، اسکی روایت ابن حبانؒ نے ام المومنین حضرت عائشہؓ سے کی ہے حالانکہ آنحضرتؐ کے بعد ماریہ قبطیہؓ موجود تھیں۔ اس سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے آزاد ہو گئی تھیں۔ اور یہ بات کسی روایت میں مذکور نہیں ہے کہ آپ نے اپنی زندگی میں ماریہؓ کو آزاد کیا تھا۔ اور ابو یعلی موصلیؒ نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی ہے کہ جس کسی کو اس کے اپنے مولیٰ سے بچہ پیدا ہو وہ اپنے مولیٰ کے مرنے کے بعد آزاد ہے۔ البتہ اگر اس کا مولیٰ خود ہی اپنی زندگی ہی میں اسے آزاد کر دے تو وہ اسی وقت آزاد ہو جائیگی۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ ام الولد اپنی آزادی میں اپنے بچہ کے تابع ہوتی ہے اسی لئے اس مسئلہ میں جب اس کا بچہ مکاتب کے ساتھ میں مکاتب ہو گیا تو اس کا مکاتب شوہر اپنی اس باندی بیوی کو فروخت نہیں کر سکتا ہے۔

وان لم یکن معھا الخ اور اگر اس مکاتب کی بیوی کے ساتھ اس مکاتب سے اس کا بچہ ساتھ میں نہ ہو یعنی اس سے پہلے ہوا تھا مگر فی الحال نہیں ہے تو بھی امام ابو یوسف و محمد رحمہما اللہ کے نزدیک یہی حکم ہے۔ یعنی مکاتب اسے فروخت نہیں کر سکتا ہے۔ کیونکہ یہ عورت حقیقت میں اس کی ام ولد ہو چکی ہے۔ مگر امام ابو حنیفہؒ کا اس میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے اختلاف کرنے کی دلیل یہ ہے کہ قیاس کا تقاضا تو یہی تھا کہ اس عورت کی بیع جائز ہو اگرچہ اس کے ساتھ بچہ بھی ہو۔ کیونکہ اس مکاتب کی کمائی فی الحال موقوف ہے یعنی ابھی یہ نہیں کہا جا سکتا ہے کہ وہ اپنی کمائی کا مالک ہے اس لئے اس کی کمائی سے ایسا حکم متعلق نہیں ہو سکتا ہے جو فسخ کے قابل نہیں ہے۔ لیکن جس صورت میں اس عورت کے ساتھ بچہ موجود ہو اس میں ہم نے حکم ثابت کر دیا ہے کہ اس بچہ کی وجہ سے تبعاً اس کی ماں میں حکم ثابت ہو گیا ہے۔ اور اگر بچہ کے بغیر یہ حکم ثابت ہو تو مستقل طور سے ابتداء سے ہی ثابت ہو۔ حالانکہ قیاس اس کی نفی کرتا ہے۔ (ف اس لئے بچہ کے بغیر استحسان کا حکم ثابت نہ ہو گا بلکہ قیاسی حکم اپنی جگہ باقی رہے گا کہ مکاتب اسے فروخت کر سکے گا)۔

وان ولد لہ الخ اور اگر مکاتب کی خریدی ہوئی باندی سے اس کا کوئی بچہ پیدا ہوا تو وہ بچہ اس کی کتابت میں داخل ہو جائے گا۔ اسی وجہ سے جو ہم نے خریدے ہوئے بچہ کے بارے میں بیان کیا ہے کہ اگر مکاتب دوسرے کو آزاد نہیں کر سکتا ہے تو کم از کم مکاتب بنا سکتا ہے۔ اس لئے جہاں تک صلہ رحمی ممکن ہے اتنا کرنا واجب ہے۔ لہٰذا اس بچہ کا حکم مکاتب جیسا ہو گا۔ (ف امام شافعی وامام مالک واحمد رحمہم اللہ کا یہی قول ہے۔ پھر وہ باندی اس مکاتب کی ام ولد ہو گی یا نہیں اس میں اختلاف۔ اس طرح امام شافعیؒ کے دو قول ہوں گے۔ ایک یہ کہ یہ باندی اس کی ام ولد ہو جائے گی۔ چنانچہ امام احمد وابو یوسف وامام محمدؒ کا یہی قول ہے۔ اور دوسرا قول یہ ہے کہ وہ ام ولد نہ ہو گی چنانچہ امام ابو حنیفہ ومالک رحمہما اللہ کا یہی قول ہے۔

وکسبہ لہ الخ اور یہ بچہ اگر کچھ کمائی کر سکے گا وہ مکاتب کی ہو گی۔ کیونکہ اس بچہ کی کمائی مکاتب ہی کی کمائی ہے۔ یعنی مکاتب نے اس بچہ کو کمایا اور اس بچہ نے مال کمایا۔ اور جب تک مکاتب نے اس سے اپنے نسب کا دعویٰ نہیں کیا تھا تب تک اس کی کمائی مکاتب ہی کی تھی۔ پس دعویٰ نسب کے بعد بھی وہ کمائی اسی کے ساتھ مخصوص رہے گی اور منقطع نہ ہو گی۔ **وکذٰلک ان الخ** اسی طرح اگر مکاتبہ باندی کو کوئی بچہ پیدا ہو خواہ حلال طریقہ سے ہو یا حرام طریقہ سے ہو وہ بچہ اسی کی کتابت میں داخل رہے گا۔ کیونکہ اس مکاتبہ کے فروخت کرنے کی ممانعت بہت ہی زوردار طریقوں نے ثابت ہے اس لئے یہ ممانعت کا حکم اس کی اولاد میں بھی ہو جائے گا جیسا کہ مدبر ہونے اور ام ولد ہونے میں ہو جاتا ہے۔

توضیح:۔ اگر کسی مکاتب نے اپنی ام ولد کو خریدا اور بچہ اس کے ساتھ اس وقت ہو یا نہ ہو تو اس کے بچہ کا مالک کون ہو گا اور وہ اپنی اس ام ولد کو فروخت کر سکے گا یا نہیں اگر مکاتب کی

خریدی ہوئی باندی سے اس کا بچہ پیدا ہو گیا تو وہ مکاتب ہو گا یا نہیں اور اس بچہ کی آمدنی کا کون مالک ہو گا۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال ومن زوّج امته من عبده ثم كاتبهما فولدت منه ولدا دخل في كتابتها وكان كسبه لها، لان تبعية الام ارجح ولهذا يتبعها في الرق والحرية، قال: وان تزوج المكاتب باذن مولاه امرأة زعمت انها حرة فولدت منه ولدا، ثم استحقت فاولادها عبيد، ولا يأخذهم بالقيمة وكذلك العبد يأذن له المولى بالتزويج وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف، وقال محمد اولادها احرار بالقيمة، لانه شارك الحر في سبب ثبوت هذا الحق، وهو الغرور، وهذا لانه ما رغب في نكاحها الا لينال حرية الاولاد، ولهما انه مولود بين رقيقين فيكون رقيقا، وهذا لان الاصل ان الولد يتبع الام في الرق والحرية، خالفنا هذا الاصل في الحر باجماع الصحابة وهذا ليس في معناه، لان حق المولى هناك مجبور بقيمة ناجزة، وههنا بقيمة متاجرة الى ما بعد العتاق، فيبقى على الاصل فلا يلحق به.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی باندی کا نکاح اپنے غلام سے کر دیا بعد میں دونوں کو مکاتب بنا دیا۔ اس کے بعد اس باندی کو کوئی بچہ پیدا ہوا تو یہ بچہ اسی باندی کی کتابت میں داخل ہو جائے گا۔ اور اگر یہ بچہ کچھ کمائے گا تو آمدنی کی حقدار وہی ماں ہو گی۔ کیونکہ ماں کے تابع ہونے کا پلہ بھاری ہے۔ اسی لئے ماں آزاد ہونے سے بچہ بھی آزاد اور ماں غلام ہونے سے بچہ بھی غلام ہوا کرتا ہے۔ یعنی ماں کے تابع ہوا کرتا ہے۔ (ف یعنی اگر ماں کسی کی باندی ہو تو بچہ بھی اسی مالک کا غلام ہو گا اگرچہ اس کا باپ آزاد ہو۔ اسی طرح اگر ماں آزاد ہو تو اس کا بچہ بھی آزاد ہو گا۔ اگرچہ اس کا باپ کسی کا غلام ہو۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ بچہ اپنی آزادی یا غلامی کے بارے میں اپنی ماں کے تابع ہوتا ہے۔ لیکن نسب میں بچہ اپنے باپ کے تابع ہوتا ہے۔ اگر کسی آزاد شخص نے دوسرے کی باندی سے اس شرط پر نکاح کیا کہ اس سے جتنی اولاد پیدا ہو گی وہ آزاد ہو گی تو یہ شرط جائز ہو گی یعنی اولاد آزاد رہے گی اور اگر اپنی مملوکہ باندی سے اولاد ہو گی تو وہ باپ کے تابع ہو گی۔

قال وان تزوج المكاتب الخ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی مکاتب نے اپنے مولیٰ کی اجازت سے ایک ایسی عورت سے نکاح کیا جو خود کو آزاد عورت ہونے کا دعویٰ کرتی ہے۔ پھر اس مکاتب کی اس سے اولاد بھی ہو گئی اس کے بعد کسی شخص نے اس عورت پر اپنا حق ثابت کیا یعنی یہ کہا کہ یہ تو میری باندی ہے۔ اور ثبوت حق کے بعد اس عورت کو اپنے قبضہ میں لے لیا۔ تو اس کی ساری اولاد اسی کی مملوک ہو گی۔ اور اگر باپ ان لوگوں کو قیمت دے کر اپنے ساتھ آزاد کی حیثیت سے رکھنا چاہے تو وہ ایسا نہیں کر سکتا ہے یعنی انہیں خرید نہیں سکتا ہے۔

وكذلك العبد الخ اسی طرح اگر کسی غلام کو اس کے مولیٰ نے نکاح کی اجازت دی۔ تو بھی یہی حکم ہو گا۔ یعنی اگر اس نے اپنے مولیٰ کی اجازت سے کسی ایسی عورت سے نکاح کیا جو کہ خود کو آزاد ہونے کا دعویٰ کرتی تھی۔ پھر اس سے اولاد بھی ہو گئی پھر یہ ثابت ہو گیا کہ وہ تو کسی کی باندی ہے۔ تو اسکا مالک اس عورت کو مع اس کی اولاد کے لے لے گا۔ پھر اگر وہ غلام ان اولاد کو قیمت دے کر بھی اپنے پاس لینا اور رکھنا چاہے تو وہ ایسا نہیں کر سکتا ہے۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ وامام ابو یوسفؒ کا ہے۔ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ مکاتب یا غلام کی اولاد سب قیمت کے عوض آزاد ہوں گی (ف اور امام زفرؒ و شافعی و مالک رحمہم اللہ کا یہی قول ہے)۔

لانه شارك الحر الخ۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس حق کے ثابت ہونے کے سبب میں یہ غلام آزاد کا شریک ہو گیا ہے۔ اس سے شریک ہونے کی وجہ دھوکہ کھانا ہے یعنی جس طرح آزاد کو دھوکہ ہوا اسی طرح اس غلام کو بھی دھوکہ ہو گیا ہے۔ کیونکہ مکاتب نے اس عورت سے صرف اس امید پر نکاح کیا تھا کہ اس کے دعویٰ کے مطابق آزاد تھی تو آزاد سے نکاح کے بعد

اس کی اولاد بھی شریف اور آزاد ہوگی مگر ایسا نہیں ہوا۔ (ف تو جس طرح اگر کسی آزاد نے کسی عورت سے اس دھوکہ میں نکاح کیا کہ یہ بھی آزاد ہے لیکن بعد میں یہ ثابت ہوا کہ وہ تو کسی کی باندی تھی ایسی صورت میں اولاد کی قیمت دینے سے وہ آزاد ہو جاتی ہے۔ کیونکہ اس مرد کو دھوکہ ہوا ہے اسی طرح مکاتب کو بھی دھوکا ہوا ہے۔ پس ثابت ہوا کہ یہاں آزادی کا سبب دھوکہ ہے۔ اور اس ایک سبب (دھوکہ کھانے میں) مکاتب اور آزاد دونوں برابر کے شریک ہیں تو جس طرح اس سبب سے آزاد کی اولاد کی قیمت ادا کر دینے سے اولاد آزاد ہو جاتی ہے اسی طرح مکاتب کی اولاد بھی قیمت ادا کر دینے کے بعد آزاد ہو جائے گی۔

ولھما ان الخ اور شیخین یعنی امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ جو بچہ پیدا ہوا ہے وہ تو دو رقیقوں یا غلاموں کے درمیان پیدا ہوا ہے (کیونکہ اس کا باپ جو فی الحال مکاتب ہے جب تک اپنا بدل کتابت ادا نہیں کر دیتا ہے غلام ہی ہے۔ اسی طرح اس کی ماں نے اگر چہ اپنی آزادی کا دعویٰ کیا تھا مگر چونکہ دوسرے نے اس پر اپنی ملکیت کا دعویٰ کر دیا ہے اس لئے وہ بھی باندی ہی سمجھی جائے گی)۔ اس لئے وہ بھی غلام ہی ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ یہ بات طے شدہ ہے کہ بچہ اپنی آزادی یا غلامی میں اپنی ماں کے تابع ہوتا ہے لیکن جب کہ آزاد مرد نے دھوکہ کھایا ہے ہم نے اس قاعدہ کے خلاف اس لئے عمل کیا ہے کہ اس پر صحابہ کرام کا اجماع ہو گیا ہے۔ لیکن موجودہ صورت میں مکاتب اور غلام کا یہ حال نہیں ہے۔ کیونکہ مکاتب اور غلام آزاد مرد کی طرح نہیں ہوتا ہے کہ ان دونوں کو بھی آزاد کے حکم میں شامل رکھا جائے۔ اور چونکہ صحابہ کرام کا اجماع ہو چکا ہے اس لئے قیاس کے باوجود اس کے خلاف نہیں کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ آزاد کی صورت میں باندی کے مولیٰ کا حق اس کی اولاد میں جو کچھ تھا اس کو نقد قیمت دے کر پورا کیا جا سکتا ہے۔ لیکن مکاتب اور غلام کی صورت میں اس حق کی بھی قیمت مل سکتی ہے مگر نقد نہیں بلکہ جب آزاد ہو کر کچھ مال جمع کر لینگے تب ادا کر سکیں گے۔ لہٰذا ان دونوں مسائل میں موافقت نہ ہوگی۔ اس لئے اس جگہ اصل قیاس کے مطابق حکم باقی رہے گا۔ یعنی قیمت کے عوض اولاد آزاد نہ ہوگی۔

(ف خلاصہ یہ ہوا کہ اگر کسی آزاد شخص نے دھوکہ میں کسی باندی سے نکاح کر لیا تو قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ اس کی اولاد اس باندی کے مولیٰ کی مملوک ہو۔ (کیونکہ آزادی اور غلامی میں اولاد ماں کے تابع ہو کر اس کے مولیٰ کی مملوک ہو جائے)۔ لیکن صحابہؓ کرام کے اس اجماع کی وجہ سے کہ ایسی صورت میں آزاد مرد باپ سے اولاد کی قیمت کا اندازہ کرا کے باندی کے مولیٰ کو وہ قیمت دیدی جائے۔ اس لئے ہم نے اس قیاس کو چھوڑ دیا ہے۔ چنانچہ ہم نے آزاد کی صورت میں صحابہؓ کرام کے اجماع کے موافق حکم دیا ہے۔ اور مکاتب اور غلام کو یہی صورت حال پیش آتی ہے تب ہم نے یہ دیکھا دونوں صورتوں میں فرق ہے وہ اس طرح سے کہ آزاد مرد پر اپنی اولاد کی قیمت کی ادائیگی فوری لازم ہوتی ہے۔ اس لئے کہ وہ تو خود ہر چیز کا مالک ہوتا ہے۔ مگر مکاتب اور غلام فی الحال کسی چیز کا بھی مالک نہیں ہوتا ہے لہٰذا اس پر اس کی اولاد کی قیمت کی ادائیگی بھی فی الحال لازم نہیں ہوگی بلکہ وہ جب بھی آزاد ہو کر اتنی پونجی جمع کر لے تب واجب الاداء ہوگی۔ مگر اس صورت میں باندی کے مولیٰ کے حق کا نقصان ہوتا ہے۔ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ یہ آزاد کے معنی میں نہیں ہے اس لئے ہم نے اس مسئلہ میں اصل قیاس پر عمل کیا ہے۔ پھر وہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ مکاتب اور غلام پر ان کی آزادی کے بعد اولاد کی قیمت کا واجب ہونے کی شرح جامع صغیر میں تصریح موجود ہے۔ لیکن آزاد مرد ہونے کی صورت میں صحابہؓ کرام کے اجماع ہونے کی تو تصریح موجود نہیں ہے لیکن ابن ابی شیبہؒ نے حضرات عمر و علی و عثمان رضی اللہ عنہم سے روایت کی ہے

توضیح:۔ اگر کسی شخص نے اپنی باندی کا نکاح اپنے غلام سے کر دیا پھر ان دونوں کو مکاتب بنا دیا۔ اس کے بعد باندی کو بچہ پیدا ہوا تو یہ بچہ کس کے تابع ہوگا۔ اگر کسی شخص نے دوسرے کی باندی سے اس شرط پر نکاح کیا کہ اس کی ساری اولاد آزاد ہوگی۔ تفصیل

مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلیل

قال وان وطی المکاتب امۃ علی وجہ الملک بغیر اذن المولی ثم استحقھا رجل فعلیہ العقر یوخذ بہ فی الکتابۃ وان وطیھا علی وجہ النکاح لم یؤخذ بہ حتی یعتق وکذلک الماذون لہ، ووجہ الفرق ان فی الفصل الاول ظھر الدین فی حق المولی، لان التجارۃ وتوابعھا داخلۃ تحت الکتابۃ، وھذا العقر من توابعھا، لانہ لولا الشراء لما سقط الحد، وما لم یسقط الحد لا یجب العقر، اما لم یظھر فی الفصل الثانی لان النکاح لیس من الاکتساب فی شیء، فلا ینتظمہ الکتابۃ کالکفالۃ. قال: واذا اشترے المکاتب جاریۃ شراء فاسدا ثم وطیھا فردھا أخذ بالعقر فی المکاتبۃ وکذلک العبد الماذون لہ لانہ من باب التجارۃ فان التصرف تارۃ یقع صحیحا ومرۃ یقع فاسدا، والکتابۃ والاذن ینتظمانہ بنوعیہ کالتوکیل، فکان ظاھرا فی حق المولی.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی مکاتب نے اپنے مولیٰ کی اجازت کے بغیر مالک ہونے کی حیثیت سے اپنی باندی سے ہمبستری کی۔ یعنی مکمل طور پر ایک باندی خرید کر اپنے مولیٰ کی اجازت کے بغیر اس سے ہمبستری کی۔ بعد میں کسی اور شخص نے اس باندی پر اپنے حق کا دعویٰ ثابت کر کے اسے لے لیا۔ تو اس مکاتب پر اس ہمبستری کے عوض اس کا مہر واجب ہوگا۔ جو فی الحال یعنی حالت کتابت ہی میں اس سے وصول کیا جائے گا یعنی اس کی آزادی تک اس کو مؤخر نہیں کیا جائے گا۔ اور اگر اس نے کسی سے نکاح کر کے مولیٰ کی اجازت کے بغیر اس سے ہمبستری کر لی تو فی الحال اس کا مہر اس سے وصول نہیں کیا جائے گا بلکہ آزاد ہونے کے بعد ہی اس سے وصول کیا جائے گا۔ اور اگر یہ مرد مکاتب نہ ہو بلکہ اجازت یافتہ غلام ہو تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ خریدی ہوئی باندی سے ہمبستری کرنے اور منکوحہ سے ہمبستری کرنے کے درمیان حکم میں فرق ہے۔ ان دونوں صورتوں کے درمیان حکم کے اعتبار سے فرق کرنے کی وجہ یہ ہے کہ مالک بن کر ہمبستری کرنے کی صورت میں اس کے دین مہر پر اس کے مولیٰ کا حق ہوگا۔

کیونکہ کاروبار کی صورت میں سارا مال اور اس کے پورے لوازمات اس کی کتابت کے معاملہ کے ماتحت ہوتے ہیں۔ اسی لئے اس کا مہر بھی اسی کاروبار اور آمدنی کا ایک حصہ ہے۔ کیونکہ اگر وہ باندی خرید کردہ نہ ہوتی تو اس سے ہمبستری کرنے پر تو اس مرد سے حد زنا ساقط نہ ہوتی۔ اور جب تک حد زنا ساقط نہیں ہوتی تب تک عقر واجب نہ ہوتا ہے۔ اور نکاح کی صورت ہونے سے اس کے دین مہر کا حقدار اس کا مولیٰ نہ ہوگا۔ کیونکہ کسی سے نکاح کر لینا آمدنی کرنے کا ذریعہ نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے عقد کتابت میں یہ نکاح شامل نہ ہوگا جیسے کہ کفالت کرنے کو شامل نہیں ہوگا۔ (ف اسی پر اگر کوئی مکاتب کسی شخص کی مالی کفالت قبول کر لے تو فوری طور سے اس سے اس مال کا دعویٰ نہیں کیا جا سکتا ہے۔ اس کے آزاد ہونے کے بعد ہی اس سے مطالبہ کیا جا سکتا ہے کیونکہ کفالت عقد کتابت میں داخل نہیں ہے۔

قال واذا اشتری الخ اگر مکاتب نے خرید فاسد کے طور پر کوئی باندی خریدی پھر اس سے ہمبستری کر لی پھر اسے واپس کر دیا تو اس کا عقر (مہر) اسی حالت مکاتبت ہی میں اس سے وصول کیا جائے گا۔ ماذون غلام کی اگر یہی صورت ہو تو حکم بھی یہی ہوگا۔ یعنی اس سے بھی اسی حالت میں بلا تاخیر مہر وصول کیا جائے گا۔ کیونکہ کاروبار میں جس طرح بیع صحیح ہوتی ہے اسی طرح بیع فاسد بھی ہوتی ہے۔ اسی طرح کسی کو مکاتب بنانا اور کسی کو تجارت کی اجازت دینا اس تصرف کی صحیح و فاسد دونوں قسموں کو شامل ہے۔ جیسا کہ کسی کو وکیل بنانے میں ہوتا ہے۔ جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ گویا مولیٰ نے خود اس کی اجازت دی ہے۔ لہٰذا اس تاوان کے نقصان کا اثر اس مولیٰ کے حق میں بھی ظاہر ہوگا

توضیح:۔ اگر کسی مکاتب نے اپنے مولیٰ کی اجازت کے بغیر مالک ہونے کی حیثیت سے اپنی

باندی سے ہمبستری کرلی۔ بعد میں دوسرے شخص نے اس پر اپنا استحقاق ثابت کر دیا۔ اگر مکاتب نے فاسد طریقہ سے کوئی باندی خرید کر اس سے ہمبستری کرلی پھر اسے واپس کر دیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال و اذا ولدت المكاتبة من المولى فهي بالخيار ان شاء ت مضت على الكتابة وان شاء ت عجّزت نفسها وصارت ام ولد له، لانها تَلَقَّتها جهتا حرية عاجلة ببدل وآجلة بغير بدل، فتخير بينهما، ونسب ولدها ثابت من المولى، وهو حر لان المولى يملك الاعتاق في ولدها، وماله من الملك يكفي لصحة الاستيلاد بالدعوة، واذا مضت على الكتابة اخذت العقر من مولاها لاختصاصها بنفسها وبمنافعها على ما قدمنا، ثم ان مات المولى عتقت بالاستيلاد وسقط عنها بدل الكتابة، وان ماتت هي وتركت مالا تودى منه مكاتبتها وما بقي ميراث لابنها جريا على موجب الكتابة، فان لم تترك مالا فلا سعاية على الولد، لانه حر، ولو ولدت ولدا آخر لم يلزم المولى الا ان يدعي لحرمة وطيها عليه، فلو لم يدع وماتت من غير وفاء يسعى هذا الولد لانه مكاتب تبعا لها فلو مات المولى بعد ذلك عتق وبطل عنه السعاية لانه بمنزلة ام الولد اذ هو ولدها فيتبعها۔

ترجمہ:۔ فصل (۲) اگر کسی مکاتبہ کو اس کے اپنے مولیٰ سے بچہ پیدا ہو جائے تو اسے دو باتوں میں سے ایک کا اختیار ہو گا یا یہ کہ وہ اپنے معاہدہ کتابت پر قائم رہتے ہوئے اپنا بدل کتابت ادا کر کے فوراً آزاد ہو جائے اور اگر چاہے تو بدل کتابت کے ادا کرنے سے اپنی عاجزی کا اقرار کر کے مولیٰ کی ام ولد رہ جائے ایسی صورت میں مولیٰ کے مرنے پر از خود آزاد ہو جائے گی۔ کیونکہ اس کو اپنی آزادی کے دو طریقے حاصل ہو گئے۔ ایک یہ کہ عوض ادا کر کے فی الفور آزاد ہو جائے۔ اور دوسرا یہ کہ عوض ادا کئے بغیر اپنے مولیٰ کی وفات پر آزاد ہو اس لئے اسے ان دونوں صورتوں کا اختیار ہو گا کہ جس صورت پر عمل کرنا چاہے کرلے۔

ونسب ولدها الخ اور بہر حال اس مکاتبہ کے بچہ کا نسب اس کے مولیٰ سے ثابت ہو گا اور وہ آزاد ہو گا۔ کیونکہ مولیٰ اس کے بچہ کو آزاد کر سکتا ہے۔ اور اس پر مولیٰ کو جو کچھ ملکیت حاصل ہے وہ اپنے بچہ کے نسب کو ثابت کرنے کے لئے کافی ہے۔ و اذا مضت الخ پھر اگر مکاتبہ پورا بدل کتابت ادا کر چاہے تو وہ اپنے مولیٰ سے عقر (مہر) وصول کرلے گی۔ چنانچہ امام شافعی و مالک اور احمد رحمہم اللہ کا یہی قول ہے۔ کیونکہ اس مکاتبہ کو اپنی ذات اور اپنے منافع کو باقی رکھنے کا پورا حق حاصل ہے۔ جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ پھر اگر اس کو پورا بدل کتابت ادا کرنے سے پہلے ہی اس کا مولیٰ مر جائے تو وہ ام ولد ہونے کی حیثیت سے فوراً آزاد ہو جائے گی۔ اور اگر کچھ بھی بدل کتابت ادا کرنا باقی رہ گیا ہو وہ سب اس کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گا۔

وان ماتت هي الخ اور اگر اپنے مولیٰ سے پہلے خود یہ کچھ چھوڑ کر مری تو اس مال سے اس کا بدل کتابت ادا کیا جائے گا۔ پھر اگر کچھ بچ جائے تو وہ وراثت کے طور پر اس کے بچہ کو مل جائے گا۔ یہ حکم اس کے مکاتب ہونے کے اعتبار سے ہو گا۔ اور اگر اس نے کچھ نہیں چھوڑا تو اس کے بدل کتابت کی ادائیگی پر اس کے لڑکے کو کما کر لانے کی تکلیف نہیں دی جائے گی۔ کیونکہ وہ آزاد آدمی ہے۔

ولو ولدت الخ اور اگر اس مکاتبہ کو دوسرا بچہ بھی پیدا ہو گیا تو وہ مولیٰ کے ذمہ لازم نہ ہو گا۔ البتہ اس صورت میں وہ بچہ کے ذمہ کیا جائے گا جبکہ اس نے اس سے نسب کا دعویٰ کیا ہو۔ کیونکہ اب مولیٰ کا اس مکاتبہ سے وطی کرنا حرام ہو گیا ہے۔ فلو لم یدع الخ اور اگر مولیٰ نے اس بچہ سے اپنے نسب کا دعویٰ نہیں کیا اور وہ مکاتبہ بدل کتابت ادا کرنے کے لائق مال چھوڑے بغیر مر گئی۔ تو یہ دوسرا بچہ مال کتابت ادا کرنے کے لئے مال جمع کرے گا۔ کیونکہ یہ بچہ بھی اپنی ماں کے تابع ہو کر مکاتب ہے۔ پھر اگر اس کی ادائیگی سے پہلے اس کا مولیٰ مر گیا۔ تو یہ بچہ آزاد ہو جائے گا پھر اسے مزید آمدنی کی کوشش نہیں کرنی ہو گی۔ کیونکہ یہ بچہ

اب ام ولد کے حکم میں ہے۔ کیونکہ وہ ام ولد کا بچہ ہے اس لئے اسی کے تابع ہو گا

توضیح:۔ فصل، اگر کسی مکاتبہ کو اس کے اپنے مولیٰ سے بچہ پیدا ہو جائے تو وہ ام ولد ہو گی یا مکاتبہ ہی رہے گی۔ اس بچہ کا نسب کس سے ثابت ہو گا۔ اگر مکاتبہ اپنا بدل کتابت ادا کرنا چاہے تو اس کا مہر لازم ہو گا یا نہیں اور اگر اسے دوسرا بچہ بھی پیدا ہو جائے تو حکم میں کیا فرق آئے گا۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلیل

قال و اذا كاتب المولى ام ولده جاز لحاجتها الى استفادة الحرية قبل موت المولى، وذلك بالكتابة، ولا تنافي بينهما لانه تلقتها جهتا حرية، فان مات المولى عتقت بالاستيلاد لتعلق عتقها بموت السيد، وسقط عنها بدل الكتابة، لان الغرض من ايجاب البدل العتق عند الاداء فاذا عتقت قبله لا يمكن توفير الغرض عليه، فسقط وبطلت الكتابة لامتناع ابقائها من غير فائدة، غير انه تسلم لها الاكساب والاولاد، لان الكتابة انفسخت في حق البدل، وبقيت في حق الاولاد والاكساب، لان الفسخ لنظرها والنظر فيما ذكرنا، ولو ادت المكاتبة قبل موت المولى عتقت بالكتابة لانها باقية.

ترجمہ:۔ قدوری نے فرمایا ہے کہ اگر مولیٰ اپنی ام ولد کو مکاتبہ بنادے (یعنی اس سے بدل کتابت ادا کرنے کا معاہدہ کرلے) تو یہ بھی جائز ہے کیونکہ وہ باندی بھی اس بات کی محتاج ہے کہ وہ جلد از جلد یعنی اپنے مولیٰ کی موت سے پہلے ہی آزاد ہو جائے۔ اور اسی میں اس کی بہتری ہے۔ اس کی صورت یہی ہے کہ وہ مولیٰ سے مکاتبت کرلے۔ پھر ان دونوں معاملات یعنی ام الولد ہونے اور مکاتبہ ہونے میں کوئی منافات اور دوری بھی نہیں ہے۔ کیونکہ اس نے اپنی آزادی کی یکے بعد دیگرے دوراہیں پالی ہیں۔ فان مات المولیٰ الخ اسی اثناء میں اگر اس کا مولیٰ مرجائے تو وہ ام الولد ہونے کی بناء پر آزاد ہو جائے گی۔ کیونکہ پہلے سے ہی اس کے مولیٰ کے مرنے پر اس کی آزادی موقوف تھی۔ اور اب اس کے ذمہ سے بدل کتابت ساقط ہو جائے گا۔

لان الغرض الخ کیونکہ اس کا اپنے ذمہ بدل کتابت کو لازم کرنے کی غرض ہی یہ تھی کہ رقم ادا کر کے فوراً آزادی حاصل کرلے۔ اور جب ادائیگی سے پہلے از خود آزادی حاصل ہو گئی تو آزادی کو مزید روک کر رکھنا لاحاصل اور ناممکن ہے۔ اس لئے ذمہ کا مال اس سے ساقط ہو گیا۔ اور معاہدہ کتابت باطل ہو گیا۔ البتہ اس ام ولد نے جو کچھ کمایا اور جو اس کی اولاد ہے سب اسی کے حوالہ کردی جائیگی کیونکہ معاہدہ کتابت کی بناء پر جو کچھ عوض لازم آیا تھا وہ سب فسخ ہو گیا ہے۔ مگر اس کی اولاد اور اس کی کمائی سب اسی کے لئے باقی رہ گئی ہے۔ کیونکہ معاہدہ کتابت کو فسخ کرنے کا مقصد اس ام ولد کو فائدہ پہنچانا اور اس کی بہتری کرنی ہے۔ جس کے لئے اس صورت کے علاوہ اس کے حق میں کوئی دوسری صورت باقی نہیں رہتی ہے۔ (ف یعنی یہ کہ ام ولد کے حق میں معاہدہ کتابت ختم ہو جائے اور اس کی کمائی اور اولاد سب اس کے حق میں باقی بھی رہ جائے۔ ولو ادت الخ اور اگر اپنے مولیٰ کی موت سے پہلے ہی اس ام ولد نے بدل کتابت ادا کر دیا تو وہ اس معاہدہ مذکورہ کی بناء پر اسی وقت آزاد ہو جائے گی۔ کیونکہ اس وقت تک اس کا اثر باقی ہے۔

توضیح:۔ اگر مولیٰ اپنی ام ولد کو مکاتبہ بنادے۔ اگر ام ولد نے اپنے مولیٰ کی وفات سے پہلے ہی بدل کتابت ادا کر دیا۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلائل

قال وان كاتب مدبرته جاز لما ذكرنا من الحاجة، ولا تنافي اذ الحرية غير ثابتة، وانما الثابت مجرد الاستحقاق، وان مات المولى ولا مال له غيرها فهي بالخيار بين ان تسعى في ثلثي قيمتها او جميع مال الكتابة،

وهذا عند ابي حنيفة، وقال ابويوسف تسعي في الاقل منهما، وقال محمد تسعي في الاقل من ثلثي قيمتها وثلثي بدل الكتابة، فالخلاف في الخيار والمقدار فابويوسف مع ابي حنيفة في المقدار، ومع محمد في نفي الخيار اما الخيار ففرع تجزّي الاعتاق والاعتاق عنده لما تجزّى بقي الثلثان رقيقا وقد تلقتها جهتا حرية ببدلين معجلة بالتدبير وموجلة بالكتابة، فتخير، وعندهما لما عتق كلها بعتق بعضها فهي حرة ووجب عليها احد المالين، فتختار الاقل لا محالة، فلا معنى للتخيير، واما المقدار فلمحمد انه قابل البدل بالكل، وقد سلم لها الثلث بالتدبير فمن المحال ان يجب البدل بمقابلته الا ترى انه لو سلم لها الكل بان خرجت من الثلث يسقط كل بدل الكتابة، فهنا يسقط الثلث، فصار كما اذا تاخر التدبير عن الكتابة، ولهما ان جميع البدل مقابل بثلثي رقبتها، فلا يسقط منه شيء، وهذا لان البدل وان قوبل بالكل صورة وصيغة لكنه مقيد بما ذكرنا معنى وارادة، لانها استحقت حرية الثلث ظاهرا، والظاهر ان الانسان لا يلتزم المال بمقابلة ما يستحق حريته، وصار هذا كما اذا طلّق امرأته ثنتين ثم طلقها ثلاثا على الف، كان جميع الالف بمقابلة الواحدة الباقية لدلالة الارادة، كذا ههنا، بخلاف ما اذا تقدمت الكتابة، وهي المسألة التي تليه، لان البدل مقابل بالكل، اذ لا استحقاق عنده في شيء فافترقا.

ترجمہ:۔ اور اگر مولیٰ نے اپنی مدبرہ کو مکاتب بنادیا تو یہ بھی جائز ہوگا۔ کیونکہ یہ بات ہم نے پہلے ہی بتادی ہے کہ ایسی باندیاں جلد از جلد آزادی پانے کی حاجتمند ہوتی ہیں۔ اور حکم کے اعتبار سے مکاتبہ اور مدبرہ کے درمیان کچھ زیادہ فرق یا اختلاف نہیں ہے۔ کیونکہ مدبرہ ہونے کی وجہ سے فی الحال اسے آزادی حاصل نہیں ہوتی ہے البتہ آزادی پانے کی وہ حقدار ہو جاتی ہے۔

وان مات المولیٰ الخ اگر اسی حالت میں مولیٰ مر گیا اور مرتے وقت اسی باندی کے سوا مولیٰ نے کوئی اور مال نہیں چھوڑا تو اس مدبرہ مکاتبہ کو ان دو باتوں میں سے ایک کا اختیار ہوگا کہ اگر وہ چاہے تو اپنی دو تہائی قیمت ادا کرنے کے لئے کمائی کرے یا پورے بدل کتابت ادا کرنے کی کوشش کرے۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ ان دونوں (دو تہائی قیمت یا پورا بدل کتابت) میں سے جو بھی کم ہو اسی کی ادائیگی کے لئے کمائی کرے گی۔

وقال محمدؒ الخ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اس کی اپنی قیمت کی دو تہائی سے اور بدل کتابت کی دو تہائی سے جو کم ہو اتنے ہی کی ادائیگی کی کوشش کرے۔ فالخلاف الخ الحاصل تینوں ائمہ کے درمیان مدبرہ کے مختار ہونے اور مقدار میں دونوں باتوں میں اختلاف ہے۔ اس طرح سے کہ مقدار کے بارے میں امام ابو یوسفؒ کا قول امام ابو حنیفہؒ کے قول کے ساتھ ہے۔ اور مختار نہ ہونے میں امام ابو یوسفؒ کا قول امام محمدؒ کے قول کے ساتھ ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ مدبرہ مکاتبہ کو اختیار ہونے یا نہ ہونے کی اصل یہ ہے کہ آزادی کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں یا نہیں یعنی ایک ایک حصہ کر کے آزادی ہو یا پورا بدن ہی ایک ساتھ ہو)۔ چنانچہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس آزادی کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں اس لئے مدبرہ کا دو تہائی بدن غلام رہ گیا۔ لہٰذا اب اس کے آزاد ہونے کی دو صورتیں دو عوض سے حاصل ہوئی ہیں ایک یہ کہ اسے مدبرہ مانتے ہوئے فوراً آزادی حاصل ہو جائے۔ اور دوسری صورت یہ کہ اسے مکاتبہ مانتے ہوئے بدل کتابت کی ادائیگی کے بعد آزادی حاصل ہو۔ اس لئے اس باندی کو ان دو باتوں میں سے کسی ایک پر عمل کرنے کا اختیار ہوگا۔

وعندهما الخ اور صاحبینؒ کے نزدیک چونکہ آزادی کے ٹکڑے نہیں ہوتے یعنی ایک ایک حصہ کر کے نہیں بلکہ پورا بدن ہی ایک ساتھ آزاد ہوتا ہے۔ یعنی بدن کا کچھ حصہ بھی آزاد ہونے سے پورا بدن آزاد ہو جاتا ہے۔ اس بناء پر وہ مدبرہ مکاتبہ اب ایک آزاد عورت ہو چکی ہے۔ اور اس پر دونوں قسم کے عوضوں میں سے کوئی ایک عوض لازم ہو چکا ہے اس لئے لا محالہ وہ کم مقدار ہی کو ترجیح دے گی۔ اس بناء پر اسے اختیار دینے کا کوئی مطلب باقی نہیں رہتا ہے۔ اور مقدار کے بارے میں امام محمدؒ کی دلیل

یہ ہے کہ اس نے اپنے پورے عوض کو اپنے مدبرہ کے مقابل کر دیا ہے۔ پھر اس مدبرہ کو اس کی تدبیر (مدبر ہونے) کی بناء پر ایک تہائی حصہ مل گیا ہے۔ اس لئے اس کے مقابلہ میں عوض لازم نہیں کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ اگر یہ باندی ایک تہائی ترکہ سے بھی مکمل آزاد ہو جاتی تو اس کا پورا عوض ہی معاف ہو جاتا اس لئے اس صورت میں ایک تہائی قیمت بھی ختم ہو جائے گی۔ اس کی صورت ایسی ہو جائے گی جیسے کتابت کے بعد اسے مدبرہ بنا دینا کہ اس میں بالاتفاق یہی ہوتا ہے۔ اس کی مزید تفصیل عنقریب بیان کی جائے گی۔

ولهما ان جميع البدل الخ اور ان دونوں یعنی شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس پر جو کچھ عوض لازم ہوا ہے وہ (اس کے کل بدن کے عوض نہیں بلکہ) اس کے صرف دو تہائی بدن ہی کے عوض لازم ہوا ہے۔ اس لئے اس میں سے کچھ بھی کم نہیں ہوگا۔ اس طرح کہنے کی وجہ یہ ہے کہ بظاہر اس کے کل بدن کے بدلہ میں کتابت کا معاملہ طے کیا گیا ہے۔ لیکن معنوی اعتبار اور مراد کے وہ دو تہائی کے مقابلہ میں ہی ہے۔ کیونکہ یہ بات بالکل واضح ہے کہ وہ اپنے پورے بدن کے ایک تہائی حصہ کی آزادی کی مستحق ہو چکی ہے۔ پھر یہ بات بھی بالکل واضح ہے کہ ایک آدمی اپنے بدن کے جتنے حصہ کی آزادی کا مستحق ہو جاتا ہے۔ وہ اس حصہ کے مقابلہ میں خود پر مال لازم نہیں کرتا ہے۔ پس اس کی صورت ایسی ہوگی جیسی کہ کسی نے اپنی بیوی کو دو طلاقیں دے دیں۔ پھر اس سے کہا کہ میں نے ایک ہزار روپے کے عوض تم کو تین طلاقیں دیں تو اس صورت میں یہ بات ظاہر ہے کہ وہ پوری رقم باقی صرف ایک ہی طلاق کے عوض لازم ہوگی۔ کیونکہ ظاہر حال یہی بتا رہا ہے۔ اسی طرح سے موجودہ صورت میں بھی ہوگا۔ اس کے برخلاف اگر معاہدہ کتابت پہلے کیا گیا ہو تو اس میں یہ صورت نہ ہوگی۔ اور ایسا ہی سامنے آ رہا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں پورا عوض پورے بدن کے مقابلہ میں ہوگا۔ کیونکہ پہلے سے اس کا کچھ بھی حق ثابت نہیں ہے۔ اس طرح دونوں صورتوں میں فرق ظاہر ہو گیا۔ (ف یعنی اگر تدبیر پہلے ہو اور کتابت کا معاہدہ بعد میں ہوا ہو اس کو اس صورت پر قیاس نہیں کیا جا سکتا ہے جس میں اس کے برعکس یعنی کتابت پہلے اور تدبیر بعد میں ہوئی ہو)۔

توضیح:۔ اگر مولی اپنی مدبرہ کو مکاتبہ بنا دے اگر اسی حالت میں مولی مر گیا اور مرتے وقت اس باندی کے سوا کوئی اور مال اس نے ترکہ میں نہ چھوڑا ہو یا دوسرا مال بھی چھوڑا ہو۔ تفصیل مسائل حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال وان دبر مكاتبته صح التدبير لما بينا، ولها الخيار ان شاءت مضت على الكتابة وان شاءت عجزت نفسها وصارت مدبرة، لان الكتابة ليست بلازمة في جانب المملوك، فان مضت على كتابتها فمات المولى ولا مال له غيرها فهي بالخيار ان شاءت سعت في ثلثي مال الكتابة او ثلثي قيمتها عند ابي حنيفة، وقالا تسعى في الاقل منهما، فالخلاف في هذا الفصل في الخيار بناء على ما ذكرنا اما المقدار فمتفق عليه، ووجهه ما بينا.
قال. واذا اعتق المولى مكاتبه عتق باعتاقه لقيام ملكه فيه، وسقط بدل الكتابة، لانه ما التزمه الا مقابلا بالعتق، وقد حصل له دونه، فلا يلزمه، والكتابة وان كانت لازمة في جانب المولى ولكنها تفسخ برضاء العبد، والظاهر رضاه توسلا الى عتقه بغير بدل مع سلامة الاكساب له، لانا نبقي الكتابة في حقه.

ترجمہ:۔ اور اگر کوئی شخص اپنی مکاتبہ کو مدبرہ بنائے اور اس باندی کو یہ اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو اپنے معاہدہ کتابت پر باقی رہتے ہوئے اس کی پوری رقم ادا کر دے یا کہ اگر چاہے تو خود کو ادائیگی رقم سے عاجز ہونے کا اقرار کر کے صرف مدبرہ رہ جائے۔ کیونکہ کسی بھی مملوک کے لئے اپنے معاہدہ کتابت کو پورا کرنا لازم نہیں ہوتا ہے۔ امام مالک و شافعی و احمد رحمھم اللہ کا یہی قول ہے۔ اور اگر اس نے پہلی صورت یعنی اپنے معاہدہ کتابت کو باقی رکھ کر مکمل کر لینے کو ہی پسند کیا۔ لیکن اس کے پورا ہونے سے

پہلے اس کا مولیٰ مر گیا۔ اور اس باندی کے سوا اس نے وراثت کو دوسری کوئی چیز بھی نہیں چھوڑی تو اس کو دو باتوں میں سے ایک کا اختیار ہوگا کہ اگر وہ چاہے تو اپنا دو تہائی بدل کتابت ادا کرنے کی کوشش جاری رکھے یا اپنی قیمت کی دو تہائی ادا کرنے کی محنت میں لگی رہے۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ ان دونوں رقموں میں سے کم رقم کی ادائیگی کے لئے کماتی رہے۔ یعنی ایسا ہی کرنا اس پر لازم ہے۔ اختیار نہیں ہے۔ اس صورت میں مسئلہ صرف اختیار ہونے میں اختلاف ہے۔ اسی وجہ کی بناء پر جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک آزادی میں ٹکڑے ہوتے ہیں۔ لیکن صاحبینؒ کے نزدیک ٹکڑے نہیں ہوتے ہیں۔ اور مقدار کے بارے میں سب کا اتفاق ہے۔ یعنی دو تہائی کی ہی فکر کرنی ہوگی۔ اس کی وجہ بھی ہم نے پہلے ہی بیان کر دی ہے کہ بدل کتابت جتنا بھی ہو وہ پورے بدن کے مقابلہ میں ہوگا۔ اس طرح کوئی استحقاق ثابت نہ ہوا۔ کیونکہ وہ تو مکاتبہ ہونے کے بعد مدبرہ ہوئی ہے۔

قال و اذا اعتق الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مولی اپنے مکاتب کو آزاد کر دے تو اس کے آزاد کرتے ہی وہ آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ وہ ابھی تک اپنے مولی کا مملوک ہے۔ (ف کیونکہ یہ بات پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ مکاتب جب تک اپنے ذمہ کا ایک ایک درہم ادا نہ کر دے وہ آزاد نہیں ہوتا ہے۔ یعنی غلام ہی باقی رہتا ہے۔ وسقط بدل الکتابۃ الخ اور جب مکاتب کو آزاد کر دیا تو اس کے ذمہ سے بدل الکتابت ختم ہو جائے گا۔ کیونکہ اس نے اپنے ذمہ مال کو اسی لئے لازم کیا تھا کہ اس مال کے عوض اسے آزادی مل جائے۔ اب چونکہ مال کے بغیر ہی اسے آزادی مل چکی ہے اس لئے اس کے ذمہ مال لازم نہ ہوگا۔ والکتابۃ وان کانت الخ معاہدہ کتابت اگرچہ مولیٰ کی طرف لازم ہوتا ہے یعنی وہ از خود اپنے معاہدہ کو ختم نہیں کر سکتا ہے۔ لیکن اس غلام کی رضامندی سے وہ معاہدہ فسخ ہو جاتا ہے۔ اور اس صورت میں چونکہ غلام کو اپنی کمائی کے ساتھ اپنی آزادی مفت میں حاصل ہوتی ہے اس لئے اس کا بھی فسخ کتابت سے راضی رہنا ہی ظاہر ہوتا ہے۔ کیونکہ ہم نے اس کی کتابت کو اس کی کمائی کے حق میں باقی رکھا ہے۔ (ف یعنی ہم اس معاہدہ کتابت کو اس طرح ختم نہیں کرتے ہیں کہ اس کی آمدنی اس کے مولیٰ کی ہو جائے۔ بلکہ اس نے جو کچھ بھی کمایا ہے وہ اسی کا رہے گا۔ گویا کہ اس کی کتابت باقی ہے۔ اس لئے وہ کمائی اسے جب ملتی ہے اور اسے حاصل ہوتی ہے تو وہ اس بات پر ضرور راضی ہوگا کہ اس کا معاہدہ کتابت ختم ہو جائے۔

توضیح:۔ اگر کوئی شخص اپنی مکاتبہ کو مدبرہ بنادے تو اس باندی کو کیا کرنا چاہئے۔ اگر مولیٰ اپنے مکاتب کو آزاد کر دے تو اس کا بدل کتابت باقی رہتا ہے یا نہیں۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل

قال وان کاتبه علی الف درهم الی سنة فصالحه علی خمس مائة معجلة، فهو جائز استحسانا، وفی القیاس لا یجوز لانه اعتیاض عن الاجل، وهو لیس بمال، والدین مال، فکان ربوا، وهذا لا یجوز مثله فی الحر ومکاتب الغیر، وجه الاستحسان ان الاجل فی حق المکاتب مال من وجه، لانه لا یقدر علی الاداء الا به، فاعطی له حکم المال، وبدل الکتابة مال من وجه حتی لا تصح الکفالة به، فاعتدلا فلا یکون ربوا، ولان عقد الکتابة عقد من وجه دون وجه، والاجل ربوا من وجه، فیکون شبهة الشبهة بخلاف العقد بین الحرین، لانه عقد من کل وجه، فکان ربوا، والاجل فیه شبهة.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنے غلام کو ایک سال کے اندر ایک ہزار درہم کی ادائیگی کے عوض مکاتب بنایا۔ پھر اس سے صرف پانچ سو درہم نقد ادائیگی پر مصالحت کر لی تو یہ جائز ہوگا۔ اگرچہ قیاس یہ چاہتا ہے کہ یہ جائز نہ ہو۔ (چنانچہ امام مالک و شافعی و ابو یوسف و زفر رحمہم اللہ کا یہی قول ہے الحلیة للشافعیه۔ ع) کیونکہ اس طرح کی صلح اس میعاد (ایک سال کی

مدت) سے عوض ہو جائے گی۔ جب کہ میعاد کوئی مال نہیں ہے۔ مگر وہ رقم یا دین تو مال ہے۔ لہٰذا یہ بیاج اور سود کا معاملہ ہو جائے گا۔ اسی لئے اگر یہی صورت ایک آزاد شخص یا دوسرے کے مکاتب کے ساتھ پیش آئے تو یہ جائز نہیں ہوتی ہے۔ مثلاً: کسی آزاد مرد پر ایک شخص کے ہزار درہم باقی ہوں یا زید کے مکاتب پر ہزار درہم قرض ہوں جن کی ادائیگی کے لئے ایک سال کی مہلت دی گئی ہو۔ پھر ان سے یہ کہدیا جائے کہ نقد ادا کردو تو صرف پانچ سو پر ہم مصالحت کر لیتے ہیں تو یہ جائز نہ ہوگا۔ مگر یہاں پر استحساناً جائز کہنے کی وجہ یہ ہے کہ ایک مکاتب کو ایک سال میں مہلت دینا یا قسطوں میں ادا کرنے کی اجازت بھی ایک طرح سے اس کے ساتھ مالی امداد ہے (یا یہ کہ یہ وقت بھی اس کے حق میں مال ہے) کیونکہ وہ بیچارہ مہلت کے بغیر ادا ہی نہیں کر سکتا ہے۔ اس لئے میعاد کا حکم بھی مالیت کا حکم ہو گیا۔ نیز بدل الکتابت ہر اعتبار سے مال نہیں ہوتا ہے۔ بلکہ صرف ایک اعتبار سے مال ہے۔ اسی بناء پر بدل الکتابت کی کفالت صحیح نہیں ہوتی ہے۔ اسی لئے یہ دونوں صورتیں ایک جیسی ہو گئیں۔ یعنی جس طرح بدل کتابت ایک طرح سے مال ہے اسی طرح میعاد اور مہلت دینا بھی ایک طرح سے مال ہے۔ اس لئے دونوں میں مساوات ہو گئی کہ میعاد کا مقابلہ مال کتابت کے نصف کے مساوی ہوا۔ اس لئے یہ بیاج نہ ہوگا۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ معاملہ کتابت اگرچہ ایک اعتبار سے معاملہ ہے یعنی مال کا مقابل اور معاوضہ ہے لیکن دوسرے اعتبار سے نہیں ہے۔ یعنی عقد کتابت میں جب بیع کا تصور ہو تو وہ معاوضہ کا معاملہ ہے۔ لیکن غلام کے اعتبار سے معاوضہ نہیں ہے۔ اسی طرح مہلت اور میعاد کا ہونا بھی ایک اعتبار سے بیاج ہے کیونکہ اصلی اور حقیقی بیاج تو دو مالوں کے درمیان ہوتا ہے جب کہ میعاد ایک اعتبار سے مال نہیں ہے اس لئے اس میں اصل بیاج کا شبہ نہیں بلکہ شبہہ کا شبہہ ہوا جس کا اعتبار نہیں کیا جاتا ہے۔ اس کے برخلاف اگر ایسا معاملہ دو آزاد آدمیوں کے درمیان ہو تو اس بناء پر جائز نہیں ہے کہ وہ ہر اعتبار سے مالی معاملہ ہے اور میعاد میں بیاج کا شبہہ ہے اس لئے اس کا اعتبار کرتے ہوئے اسے بیاج کہا جائے گا۔ (ف کیونکہ بیاج کا شبہہ ہونا بھی بیاج ہونے کے حکم ہی میں ہوتا ہے

توضیح:۔ اگر اپنے غلام کو ایک سال کے اندر ایک ہزار درہم کی ادائیگی کے عوض مکاتب بنایا پھر اس سے صرف پانچ سو نقد ادائیگی پر مصالحت کر لی۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل

قال و اذا كاتب المريض عبده على الفى درهم الى سنة وقيمته الف، ثم مات ولا مال له غيره، ولم يجز الورثة، فانه يؤدى ثلثى الالفين حالا، والباقي الى اجله، او يرد رقيقا عند ابى حنيفة وابى يوسف، وعند محمد يؤدى ثلثى الالف حالا، والباقي الى اجله، لان له ان يترك الزيادة بان يكاتبه على قيمته، فله ان يؤخرها فصار كما اذا خالع المريض امرأته على الف الى سنة جاز، لان له ان يطلقها بغير بدل، لهما ان جميع المسمى بدل الرقبة حتى أجرى عليها احكام الابدال وحق الورثة متعلق بالمبدل، فكذا بالبدل، والتاجيل اسقاط معنى، فيعتبر من ثلث الجميع، بخلاف الخلع، لان البدل فيه لا يقابل المال، فلم يتعلق حق الورثة بالمبدل، فلا يتعلق بالبدل، ونظير هذا اذا باع المريض داره بثلاثة آلاف الى سنة، وقيمتها الف، ثم مات ولم يُجز الورثة فعندهما يقال للمشترى اد ثلثى جميع الثمن حالا والثلث الى اجله، والا فانقض البيع، وعنده يعتبر الثلث بقدر القيمة لا فيما زاد عليه لما بينا من المعنى. قال وان كاتبه على الف سنة وقيمته الفان ولم يُجز الورثة يقال له اد ثلثى القيمة حالا، او ترد رقيقا فى قولهم جميعا، لان المحاباة ههنا فى القدر والتاخير فاعتبر الثلث فيهما.

ترجمہ:۔ اگر کسی ایسے مولیٰ نے جو مرض الموت میں گرفتار ہے اپنے غلام کو دو ہزار درہم پر ایک سال کی مدت کی ادائیگی کے لئے مکاتب بنایا حالانکہ اس کے غلام کی اصل قیمت ایک ہی ہزار ہے پھر مر گیا۔ اور اس مکاتب کے سوا اس کا دوسرا کچھ بھی

مال میراث نہیں ہے اور اس کے وارثوں نے اس طویل مہلت کی اجازت نہیں دی۔ تو وہ مکاتب دو ہزار کی دو تہائی (تقریباً تیرہ سو تینتیس سے کچھ زائد) فوری ادا کرے اور باقی ایک تہائی اس مقررہ وقت پر ادا کرلے۔ ورنہ اس کا معاہدہ کتابت ختم کر کے پھر سے غلام بنالیا جائے گا۔ یہ قول امام اعظمؒ اور امام ابویوسفؒ کا ہے۔ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ وہ فی الحال ایک ہزار کی دو تہائی ادا کر کے باقی اپنے مقررہ وقت پر ادا کرے گا۔ کیونکہ اس کے بیمار مولیٰ کو جس طرح اس وقت بھی یہ اختیار تھا کہ اصل رقم (ایک ہزار) سے زیادہ کا مطالبہ نہ کرے کیونکہ اس زیادہ رقم میں اس کے وارثوں کا کوئی حق متعلق نہیں ہوا تھا بلکہ اس کی اصل قیمت یعنی ایک ہزار پر ہی اسے مکاتب بنادے، اسی طرح سے یہ بھی اختیار تھا کہ زیادہ رقم کے مطالبہ میں مہلت دیدے یعنی اس بیمار مولیٰ کو جس طرح اس کی زیادتی کا اختیار تھا اسی طرح میعاد مقرر کرنے میں بھی اختیار تھا۔ تو اس کی مثال ایسی ہوگئی جیسے کسی نے اپنی بیوی کو ایک ہزار درہم کی ادائیگی کی شرط پر جو ایک ایک سال میں ہوگی خلع دیا اور یہ جائز ہے۔ جس کی وجہ یہی ہے کہ مریض کو یہ اختیار ہے کہ کسی عوض کے بغیر ہی طلاق دے۔

لھما ان الخ شیخین کی دلیل یہ ہے کہ پوری رقم یعنی دو ہزار درہم اس کی ذات کے عوض طے پائی ہے۔ اس لئے پورے عوض (رقم) پر ہی احکام جاری ہوں گے۔ ادھر وارثوں کا اصل حق اس غلام کی ذات سے متعلق ہے اس لئے اس کے بدل یعنی مال سے بھی متعلق ہوگا۔ کیونکہ یہی دو ہزار درہم اس کا بدل ہے۔ پھر اسے مہلت دینے یا وقت طے کر دینے میں بھی معنوی اعتبار سے حق کو کچھ ختم کرنا ہوتا ہے۔ یعنی مہلت دے کر اصل حق میں سے کچھ ختم کر دیا ہے۔ لہٰذا اس کا اعتبار پورے مال کی تہائی سے ہوگا۔ یعنی مریض مولیٰ کا حق اس کے ترکہ کی صرف تہائی میں ہوتا ہے پس مہلت دے کر رقم کو گھٹانا پورے مقرر عوض یعنی دو ہزار درہم کی تہائی سے ہی معتبر ہوگا۔ بخلاف خلع کے مسئلہ کے کیونکہ اس میں جس چیز کو عوض ٹھہرایا گیا ہے وہ مال کے مقابلہ میں نہیں ہے اس لئے اس بدل سے اس کے وارثوں کا حق متعلق نہیں ہوا تھا۔ کیونکہ وہ عورت تو اس کی بیوی ہے لہٰذا اس کے بدل سے بھی ان کا حق متعلق نہ ہوگا۔

ونظیر ھٰذا الخ اس کی نظیر کی یہ صورت ہوگی کہ ایک بیمار آدمی نے اپنا ایسا گھر جس کی اصل قیمت ایک ہزار درہم ہے دوسرے کو تین ہزار درہم کے عوض فروخت کیا مگر اس کی ادائیگی کے لئے ایک سال کی مہلت دیدی۔ پھر کچھ دنوں بعد بیمار مر گیا۔ اور اس کے وارثوں نے اس کی قیمت کے لئے ایک سال تک کی مہلت کا انکار کر کے نقد دینے کا مطالبہ کر دیا۔ تو اس مسئلہ میں بھی اختلاف ہے یعنی شیخینؒ کے نزدیک اس خریدار سے کہا جائے گا کہ اس کی متعین کردہ قیمت یعنی تین ہزار کی دو تہائی (دو ہزار) تو فی الحال ادا کر دو اور باقی ایک تہائی (ایک ہزار) مقررہ وقت پر ادا کرو۔ اگر اس پر راضی نہ ہو تو اس عقد بیع کو ختم کر دو۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک صرف اصل قیمت کی تہائی معتبر ہوگی۔ اور اس سے زیادہ کا اعتبار نہ ہوگا۔ اسی دلیل سے جو گذر گئی ہے۔ (ف یعنی اس خریدار سے کہا جائے گا کہ ابھی ایک ہزار کی دو تہائی اور باقی اپنے مقررہ وقت پر ادا کرو۔ کیونکہ وارثوں کا حق وقت مہلت کے نہ ہونے میں صرف اسی حد تک ہے۔ کیونکہ اس بیمار کو یہ اختیار تھا کہ اس مکان کو ایک ہزار پر فروخت کردے۔ (کیونکہ اس کی اصل قیمت اتنی ہی تھی)۔ اس لئے کہ کمی کے بغیر کل قیمت پر مریض کی بیع جائز ہوتی ہے۔ اس لئے زیادہ قیمت پر بیع کرنا بھی خود اس کا اپنا حق تھا۔ اسی طرح اس زیادتی کو مہلت کے ساتھ ادا کرنا بھی اسی کا حق تھا۔

قال وان کاتبہ الخ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مریض نے اپنے ایسے غلام کو جس کی عام قیمت دو ہزار تھی ایک ہزار پر ایک سال کی مہلت کے ساتھ مکاتب بنایا لیکن اس کے مرجانے کے بعد اس کے وراثوں نے اس بیع کی اجازت نہ دی کیونکہ مورث مریض نے اصل قیمت سے کم پر مکاتب بنایا ہے تو اس مکاتب سے کہا جائے گا کہ تم اپنی اصل قیمت کی دو تہائی ابھی ادا کر دو ورنہ تم کو پھر غلام بنا کر معاہدہ ختم کر دیا جائے گا۔ اور اس مسئلہ میں تینوں ائمہ کا اتفاق ہے۔ کیونکہ اس صورت میں اس مریض نے اصل قیمت میں بھی کمی کی ہے اسی طرح اس کی ادائیگی میں بھی رعایت کر کے دونوں طرح سے رعایت کی ہے۔ لہٰذا اس

تہائی کا اعتبار دونوں باتوں میں ہوگا۔(ف لیکن جب میعاد کا اعتبار کیا گیا تو وہ ختم ہوگئی۔م۔ع)۔

توضیح:۔اگر کسی ایسے مرض الموت میں گرفتار مولیٰ نے اپنے ایسے غلام کو جس کی اصل قیمت ایک ہزار ہے اسے دو ہزار درہم پر ایک سال کی مدت کی ادائیگی کے لئے مکاتب بنایا پھر مر گیا۔ اور اس مکاتب کے دوسرا کچھ بھی مال میراث نہیں چھوڑا یا مزید بھی چھوڑا تفصیل مسائل حکم۔اقوال ائمہ کرام۔دلائل

باب من يكاتب عن العبد

قال: واذا كاتب الحر عن عبد بالف درهم فان ادى عنه عتق وان بلغ العبد فقبل فهو مكاتب، وصورة المسألة ان يقول الحر لمولى العبد كاتب عبدك على الف درهم على انى ان اديت اليك الفا فهو حر، فكاتبه المولى على هذا فيعتق بادائه بحكم الشرط، واذا قبل العبد صار مكاتبا لان الكتابة كانت موقوفة على اجازته، وقبوله اجازة، ولو لم يقل على انى ان اديت اليك الفا فهو حر فادى لا يعتق قياسا، لانه لا شرط، والعقد موقوف، وفي الاستحسان يعتق، لانه لا ضرر للعبد الغائب فى تعليق العتق باداء القائل، فيصح فى حق هذا الحكم، ويتوقف في حق لزوم الالف على العبد، وقيل هذه هى صورة مسألة الكتاب، ولو ادى الحر البدل لا يرجع على العبد، لانه متبرع.

ترجمہ:۔ باب۔ایسا شخص جو دوسرے کے غلام کی طرف سے عقد کتابت کرے۔قال و اذا كاتب الخ۔امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ۔اگر ایک آزاد شخص نے دوسرے کے غلام کی طرف سے ہزار درہم پر مکاتبت کا معاملہ طے کیا۔اور اس کی طرف سے وہ رقم ادا بھی کردی تو وہ آزاد ہوگیا۔اور اگر غلام کو یہ خبر پہنچی اور اس نے قبول کر لیا تو وہ مکاتب ہو جائے گا۔ وصورة المسئلة الخ اس مسئلہ کی فرضی صورت یہ ہوگی کہ ایک آزاد شخص مثلاً زید نے ایک غلام کے مولیٰ سے کہا کہ تم اپنے غلام کو ہزار درہم کے عوض اس شرط کے ساتھ مکاتب بنادو کہ اگر میں وہ رقم تم کو ادا کردوں تو وہ آزاد ہو جائے گا۔اور مولیٰ نے اسی شرط اور اقرار کی بناء پر اسے مکاتب بنادیا تو زید کے ادا کردینے کے بعد وہ آزادی کی شرط کی بناء پر آزاد ہو جائے گا۔ یعنی کتابت کی بناء پر آزاد نہیں ہوگا بلکہ اس شرط لگانے کی وجہ سے آزاد ہوگا۔اور اگر وہ غلام خود ہی اسے قبول کرلے تب وہ مکاتب ہو جائے گا۔ کیونکہ کتابت تو اسی غلام کی اجازت پر موقوف تھی۔اور اس کا اسے قبول کر لینا ہی اس کی طرف سے اجازت ہوگی۔اور اگر زید نے بوقت گفتگو اس طرح نہیں کہا ہو کہ اس شرط پر کہ "اگر میں تم کو ہزار درہم ادا کردوں تو وہ آزاد ہے" اور یوں ہی زید نے وہ مال ادا کردیا تو وہ قیاس کے مطابق آزاد نہ ہوگا۔ کیونکہ اس میں شرط کی کوئی بات نہیں ہے۔ لیکن وہ عقد اس وقت تک موقوف ہے۔ مگر استحساناً آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ زید کے کہنے کی بناء پر آزادی کے معلق رہنے (آزاد ہونے یا نہ ہونے میں) اس غلام کا جو اگرچہ اس مجلس میں موجود نہ تھا اس کا نقصان نہ تھا۔ پس اس حکم کے بارے میں یہ کہنا صحیح ہے۔ البتہ اس طرح غلام پر وہ دو ہزار درہم لازم ہوں گے یا نہیں اس لئے یہ عقد موقوف رہے گا۔ بعض فقہاء نے کہا ہے کہ اس کتاب میں اس مسئلہ کی یہی صورت ہے۔ ولو ادى الحر الخ اور اگر اس آزاد مرد نے مولیٰ سے کہنے کے بعد خود ہی وہ رقم ادا کردی تو اب اس غلام سے اس رقم کو واپس نہیں لے سکتا ہے۔ کیونکہ اس نے جو کچھ کیا بطور احسان کیا ہے۔ یعنی اس غلام کے کہنے سے یا اس کے قبول کرنے کے بعد اس کے حکم سے ایسا نہیں ہوا ہے

توضیح: باب۔ دوسرے کے غلام کی طرف سے عقد کتابت کرنا۔ اگر ایک شخص دوسرے

کے غلام کی طرف سے ہزار درہم پر اس کے مکاتبت کا معاملہ طے کر لے اور رقم ادا بھی کردے یا اس کہنے کے بعد غلام کو خبر ملنے پر وہ اسے قبول کر لے۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال و اذا كاتب العبد عن نفسه وعن عبد آخر لمولاه وهو غائب فان ادى الشاهد او الغائب عتقا، ومعنى المسألة ان يقول العبد كاتبني بالف درهم على نفسي، وعلى فلان الغائب، وهذه الكتابة جائزة استحسانا، وفي القياس يصح على نفسه لولايته عليها، ويتوقف في حق الغائب لعدم الولاية عليه، وجه الاستحسان ان الحاضر باضافة العقد الى نفسه ابتداءً جعل نفسه فيه اصلا، والغائب تبعا، والكتابة على هذا الوجه مشروعة كالامة اذا كوتبت دخل اولادها في كتابتها تبعا حتى عتقوا بادائها، وليس عليهم من البدل شيء، واذا امكن تصحيحه على هذا الوجه يتفرد به الحاضر، فله ان يأخذه بكل البدل، لان البدل عليه لكونه اصيلا فيه، ولا يكون على الغائب من البدل شيء، لانه تبع فيه.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک غلام نے خود اپنی طرف سے اور اپنے اسی مولیٰ کے ایک دوسرے غلام کی طرف سے بھی جو اس وقت موجود نہیں تھا کتابت کا معاملہ طے کر لیا تو دونوں آزاد ہو جائیں گے۔ و معنی المسئلۃ الخ اس مسئلہ کی صورت یہ ہوگی کہ اس وقت موجود غلام نے اپنے مولیٰ سے کہا کہ ہزار درہم کے عوض مجھے اور فلاں غلام کو آپ اپنا مکاتب بنالیں۔ تو اس طرح کتابت کرنا استحسانا جائز ہے۔ اگرچہ قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ یہ معاملہ صرف اس کی اپنی ذات کے لئے جائز ہو۔ کیونکہ اس غلام کو تو صرف اس کی اپنی ہی ذات پر ولایت حاصل ہے۔ اور دوسرے غلام کے بارے میں جو کہ وہاں پر موجود نہیں ہے وہ عقد کتابت موقوف ہے۔ کیونکہ اس غائب شخص پر اسے کوئی اختیار نہیں ہے۔ چنانچہ امام مالک و شافعی و احمد رحمہم اللہ کا یہی قول ہے۔ پھر استحسان کی وجہ یہ ہے کہ اس معاملہ کرنے والے غلام نے معاملہ کی ابتدا خود اپنی ذات سے کی ہے اور خود کو اصل ٹھہراتے ہوئے دوسرے غلام کو بھی ضمناً شامل کر لیا ہے جب کہ عقد کتابت کا اس طرح معاملہ کرنا ثابت بھی ہے۔ اس بنا پر یہ دیکھا جاتا ہے کہ اگر کسی باندی کو مکاتب بنایا گیا ہو تو اس کی اولاد بھی اس کے ساتھ از خود (ضمنا) داخل ہو جاتی ہے۔ نیز صرف اس باندی کا بدل کتابت ادا کرنے سے ہی وہ اولاد بھی آزاد ہو جاتی ہے۔ اور اس آزادی کی ان سے کچھ بھی قیمت نہیں لی جاتی ہے اور نہ ان پر کچھ رقم واجب ہوتی ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ کتابت کا ضمنا اور تبعا ہونا بھی مشروع ہے۔ اس لئے موجودہ مسئلہ میں اس مکاتبت کو صحیح ماننا بھی ممکن ہو گیا اور وہ حاضر غلام تنہا اس رقم کو ادا کرنے کا ذمہ دار ہو گیا۔ اس لئے اس کے مولیٰ کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ اسی غلام سے پوری رقم وصول کرنے کا مطالبہ کرے۔ اور دوسرے غلام سے جو کہ دوران گفتگو موجود نہیں تھا اس سے بدل کتابت کا کچھ بھی مطالبہ نہیں کرے۔ کیونکہ وہ تو اس معاملہ میں تابع محض ہے۔ یعنی اصل نہیں ہے۔

توضیح:۔ اگر ایک غلام نے خود اپنی طرف سے اور اسی مولیٰ کے ایک اور غلام کی طرف سے جو کہ اس مجلس سے غائب تھا اپنے مولیٰ سے مکاتبت کا معاملہ طے کر لیا۔ صورت مسئلہ۔ تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل

قال وايهما ادى عتقا، ويجبر المولى على القبول، اما الحاضر فلان البدل عليه، واما الغائب فلانه ينال به شرف الحرية، وان لم يكن البدل عليه، وصار كمعير الرهن اذا ادى الدين يجبر المرتهن على القبول لحاجته الى استخلاص عينه، وان لم يكن الدين عليه. قال وايهما ادى لا يرجع على صاحبه، لان الحاضر قضى دينا عليه

والغائب متبرع به غير مضطر اليه، قال. وليس للمولي ان يأخذ العبد الغائب بشيء لما بينا فان قبل العبد الغائب او لم يقبل فليس ذلك منه بشيء، والكتابة لازمة للشاهد، لان الكتابة نافذة عليه من غير قبول الغائب، فلا يتغير بقبوله كمن كفل من غيره بغير امره، فبلغه فاجازه لا يتغير حكمه حتي لو ادى لا يرجع عليه، كذا هذا. قال واذا كاتبت الامة عن نفسها وعن ابنين لها صغيرين فهو جائز، وايهم ادى لم يرجع علي صاحب ويجبر المولي علي القبول، ويعتقون، لانها جعلت نفسها اصيلا في الكتابة، واولادها تبعا علي ما بينا في المسألة الاولي، وهي اولي بذلك من الاجنبي.

ترجمہ :۔ فرمایا کہ پھر مذکورہ (غائب اور حاضر) دونوں غلاموں میں سے جس کسی نے بھی وہ رقم ادا کر دی تو وہ دونوں ہی آزاد ہو جائینگے اور اس مولیٰ کو بھی اس رقم کے قبول کر لینے پر مجبور کیا جائے گا۔ پس اس حاضر یعنی معاملہ کرنے والے میں اس حکم کی وجہ تو ظاہر ہے کہ بدل کتابت اسی پر لازم ہوا ہے۔ اور غائب کے بارے میں حکم کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ وہ رقم براہ راست اس پر لازم نہیں ہوتی ہے لیکن وہ بھی تو اس کے ذریعہ سے آزادی کی شرافت پائے گا۔ اس کی صورت ایسی ہو جائے گی جیسے کہ مال رہن کو مرتہن کے پاس عاریت پر رکھنے والا جب لیا ہوا قرض مرتہن کو واپس کرنا چاہے تو اس مرتہن کو اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جاتا ہے۔ یعنی ایک شخص نے اپنی چیز دوسرے کے پاس اس لئے عاریۃً رکھی تا کہ وہ (کچھ رقم دے کر اسے) رہن کے طور پر رکھ لے۔ بعد میں مال کا مالک (معیر) اس مرتہن سے لیا ہوا قرض دے کر اپنا مال واپس لینا چاہے تو اس مرتہن کو مجبور کیا جائے گا کہ (رہن کو واپس کرنے میں ٹال مٹول نہ کرے بلکہ) اسے قبول کر لے اور مال واپس کر دے۔ کیونکہ اسے اپنے مال کو اپنے قبضہ میں لینے کی ضرورت ہے۔ اگرچہ اس پر قرض نہیں ہے۔

قال و ایھما الخ پھر ان دونوں غلاموں میں سے جو کوئی بھی رقم ادا کر دے گا وہ اس کا حصہ دوسرے سے نہیں مانگ سکے گا۔ کیونکہ وہ غلام جو معاملہ کرنے والا ہے معاملہ میں وہی اصل ہے اس نے اپنی طرف سے ایسا قرضہ ادا کیا ہے جو خود اسی پر لازم ہوا تھا۔ اور اگر دوسرے شخص نے جو اس معاملہ میں شریک نہیں بلکہ غائب تھا ادا کیا تو اس نے بطور احسان کیا ہے کیونکہ وہ اس کی ادائیگی پر مجبور نہیں تھا۔ (ف جبکہ تبرع یعنی احسان کرنے والا دوسرے سے واپس نہیں لے سکتا ہے)۔

قال ولیس للمولیٰ الخ اور مولیٰ کو یہ حق نہیں ہوگا کہ اس غلام سے جو معاملہ کے وقت موجود نہیں تھا اس سے بدل کتابت کے سلسلہ میں کچھ بھی مطالبہ کرے اسی دلیل کی بناء پر جو بیان کی جا چکی ہے۔ (ف کہ وہ تو اس معاملہ میں اصالۃً نہیں بلکہ ضمناً اور تبعاً داخل ہے اسی لئے اس پر کچھ بھی لازم نہیں۔ فان قبل العبد الخ پھر اس غائب غلام نے اس معاملہ کتابت کو قبول کیا یا نہ کیا اس سے حکم میں کوئی فرق نہ ہوگا اور اس معاملہ کا اس سے کچھ بھی تعلق نہ ہوگا اور بدل الکتابۃ جو کچھ بھی لازم آئے گا اسی معاملہ کرنے والے غلام کے ذمہ ہی باقی رہے گا۔ کیونکہ اس دوسرے یعنی غائب غلام کے قبول کئے بغیر ہی کتابت کا معاملہ اس غائب کی طرف سے بھی طے پا چکا ہے لہٰذا اب وہ قبول کرے یا نہ کرے حکم نہیں بدلے گا۔ اس کی نظیر یہ ہوگی کہ جب کسی نے ایک شخص کی طرف سے اس کے کچھ کہے بغیر ہی اس کا کسی معاملہ میں ضامن ہو گیا بعد میں اس شخص کو جب اس بات کی خبر ملی تو اس نے بھی اس کے ضامن بننے کی اجازت دیدی۔ تب بھی حکم میں کچھ فرق نہ ہوگا یعنی یہ ضامن اب بھی ضامن باقی رہے گا۔ اسی بناء پر اگر اس ضامن کے مال ضمانت از خود اپنی جیب سے ادا کر دیا تو بعد میں اس شخص سے نہیں مانگ سکتا ہے۔ یہی صورت اس کتابت کے معاملہ میں بھی ہوگی۔ (ف خلاصہ یہ ہوا کہ جس طرح مکفول عنہ اگر خود اپنی کفالت کا ذمہ دار بن کر کفالت کو قبول کرلے تو اس قبول کر لینے کی وجہ سے اس کا کفیل بری الذمہ نہیں ہو جاتا ہے یا اپنی سابقہ کفالت کو واپس نہیں لے سکتا ہے اسی طرح موجودہ مسئلہ میں غائب غلام کے قبول کر لینے سے وہ مال کتابت کا ذمہ دار نہیں ہو سکتا ہے)۔

قال و اذا کاتبت الخ اگر کسی باندی نے خود اپنی طرف سے اور اپنے دو چھوٹے بچوں کی طرف سے معاہدہ کتابت کیا تو یہ

صورت جائز ہوگی۔ اور ان میں سے جو بھی مال کتابت ادا کردے گا وہ اس کا دوسرے سے مطالبہ نہیں کر سکے گا۔ نیز اس کے مولیٰ کو اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔ پھر سب آزاد ہو جائینگے۔ کیونکہ اس معاملہ میں اس باندی نے ہی خود کو اس معاملہ کا اصل ثابت کیا ہے۔ اور اپنی اولاد کو اپنا تابع بنایا ہے۔ جیسا کہ ہم نے پہلے یہ مسئلہ بیان کیا ہے۔ بلکہ غیروں کے مقابلہ میں بچوں کے حق میں ماں ہی اولیٰ ہے۔ (ف تاج الشریعہ نے فرمایا ہے کہ چھوٹے بچوں کی قید یہاں اس لئے لگائی گئی ہے کہ یہ مسئلہ قیاساً اور استحساناً ہر طرح جائز ہو جائے)

توضیح:۔ ایک مولیٰ کے دو غلاموں میں سے ایک غلام نے اپنے مولیٰ سے بدل کتابت دے کر خود کو مکاتب بنایا ساتھ میں اپنے دوسرے ساتھی کا بھی مکاتبت میں نام شریک کر لیا تو کیا دوسرا ساتھی غلام بھی اس بدل کتابت کو ادا کر سکتا ہے۔ اگر ایک نے ادا کر دیا تو دوسرے سے اس کے حصہ کا مطالبہ کر سکتا ہے یا نہیں۔ اگر باندی اپنا بدل کتابت ادا کرتے ہوئے اپنے دو چھوٹے بچوں کو بھی اس میں شریک کر لے۔ پھر کسی ایک کے ادا کرتے وقت کیا مولیٰ اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ دلائل۔

باب كتابة العبد المشترك

قال. واذا كان العبد بين رجلين اذن احدهما لصاحبه ان يكاتب نصيبه بالف درهم، ويقبض بدل الكتابة، فكاتب وقبض بعض الالف ثم عجز فالمال للذى قبض عند ابى حنيفة، وقالا هو مكاتب بينهما وما ادى فهو بينهما، واصله ان الكتابة تتجزى عنده خلافا لهما، بمنزلة العتق، لانها تفيد الحرية من وجه، فتقصر على نصيبه عنده للتجزى، وفائدة الاذن ان لا يكون له حق الفسخ، كما يكون له اذا لم يأذن واذنه له بقبض البدل اذن للعبد بالاداء، فيكون متبرعا بنصيبه عليه، فلهذا كان كل المقبوض له، وعندهما الاذن بكتابة نصيبه اذن بكتابة الكل لعدم التجزى فهو اصيل فى النصف وكيل فى النصف، فهو بينهما والمقبوض مشترك بينهما فيبقى كذلك بعد العجز.

ترجمہ:۔ باب۔ مشترک غلام کو مکاتب بنانا۔

قال و اذا كان الخ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ ایسے ایک غلام کو جو دو مالکوں کے درمیان مشترک ہو اس کے بارے میں ان دونوں میں سے ایک دوسرے سے کہدے کہ تم اس سے میرے حصہ کو ایک ہزار درہم کے عوض مکاتب بنا دو۔ اور اس سے بدل کتابت وصول کر لو۔ چنانچہ کہنے کے مطابق اس نے غلام کو مکاتب بنایا اور کچھ رقم وصول بھی کر لی۔ مگر بعد میں غلام سے بقیہ رقم کی ادائیگی سے عاجزی ظاہر کر دی۔ تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ مال اسی شریک کا ہوگا جس نے وصول کیا ہے۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ وہ غلام ان دونوں مالکوں کی طرف سے مکاتب ہو چکا ہے۔ اور اس نے جو کچھ بھی ادا کیا ہے وہ ان دونوں شریکوں کا برابری کے ساتھ حصہ ہوگا۔

و اصله ان الخ اس اختلاف کی اصل یہ ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک کتابت کے حصے اور ٹکڑے ہو سکتے ہیں۔ لیکن صاحبینؒ کے نزدیک نہیں ہو سکتے۔ جیسا کہ اعتاق کے معاملہ میں ائمہ کا اختلاف گذر گیا ہے۔ تو صاحبینؒ کے نزدیک یہ کتابت بھی

اعتاق ہی کے حکم میں ہے۔ کیونکہ جس طرح اعتاق سے غلام آزاد ہو جاتا ہے اسی طرح کتابت سے بھی ایک حد تک اسے آزادی حاصل ہو جاتی ہے۔ لہٰذا امام اعظمؒ کے نزدیک یہ آزادی اسی شریک کے حصہ اور نام سے ہوگی جس نے اسے مکاتب بنایا ہے۔
وفائدة الاذن الخ اور معاملہ کی گفتگو کے وقت شریک کو اجازت دینے کا فائدہ یہ ہوگا کہ اسے فسخ کر دینے کا اختیار حاصل نہ ہو۔ جیسا کہ اجازت کے بغیر از خود مکاتب دینے سے فسخ کرنے کا اختیار حاصل تھا۔ اور اپنے شریک کو غلام سے بدل کتابت کے وصول کرنے کی اجازت دینے کا مطلب اس غلام کو ادا کرنے کی اجازت دینا ہے۔ اس طرح اجازت دے کر اس غلام پر اپنے حصہ سے متعلق اس نے احسان کیا ہے۔ اس لئے اس شریک نے جو کچھ وصول کیا ہے سب اسی کا ہوگا۔ لیکن صاحبینؒ کے نزدیک ایک شریک کا اپنے حصہ سے متعلق اجازت دینے کا مطلب پورے غلام کو مکاتب بنانے کی اجازت دینا ہے۔ کیونکہ مکاتبت کے ٹکڑے نہیں ہوتے ہیں۔ اور یوں کہا جائے گا یہ شخص غلام کے نصف کو مکاتب بنانے میں یہ شخص اصل ہوا اور باقی دوسرے حصہ کے مکاتب بنانے میں گویا اپنے شریک کی طرف سے وکیل بنا ہے۔ اس طرح وہ غلام دونوں شریکوں کے درمیان (ان دونوں کی طرف سے) مکاتب بنا ہے۔ اور وکیل نے اب تک جو کچھ وصول کیا وہ ان دونوں شریکوں کی مشترک ملکیت ہوگی اور بعد میں غلام اپنے عاجز ہونے کا اقرار کرلے تو بھی غلام حسب سابق ان دونوں کا مشترک غلام باقی رہے گا۔

توضیح:۔ اگر دو مالکوں کے درمیان ایک مشترک غلام کے بارے میں ایک مالک دوسرے سے یہ کہے کہ تم اس غلام کو میرے حصہ سے ایک ہزار درہم بدل کتابت کے عوض میری طرف سے مکاتب بنا دو اور بدل کتابت وصول کرلو چنانچہ اس نے اس طرح اسے مکاتب بنایا اور اس سے کچھ وصول بھی کرلیا لیکن بعد میں غلام نے اپنی عاجزی کا اقرار کرلیا۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

قال و اذا كانت جارية بين رجلين، كاتباها فوطيها احدهما فجاء ت بولد فادعاه ثم وطيها الآخر فجائت بولد فادعاه ثم عجزت فهي ام ولد للاول، لانه لما ادعى احدهما الولد صحت دعوته لقيام الملك له فيها، وصار نصيبه ام ولد له، لان المكاتبة لا تقبل النقل من ملك الى ملك فيقتصر امومية الولد على نصيبه، كما في المدبرة المشتركة، ولو ادعى الثاني ولدها الاخير صحت دعوته لقيام ملكه ظاهرا، ثم اذا عجزت بعد ذلك جُعلت الكتابة كان لم تكن، وتبين ان الجارية كلها ام ولد للاول، لانه زال المانع من الانتقال، ووطيه سابق، ويضمن لشريكه نصف قيمتها، لانه تملك نصيبه لما استكمل الاستيلاد، ونصف عقرها لوطيه جارية مشتركة، ويضمن شريكه كمال العقر، وقيمة الولد ويكون ابنه لانه بمنزلة المغرور، لانه حين وطيها كان ملكه قائما ظاهرا وولد المغرور ثابت النسب منه، حر بالقيمة على ما عرف، لكنه وطي ام ولد الغير حقيقة فيلزمه كمال العقر، وايهما دفع العقر الى المكاتبة جاز، لان الكتابة ما دامت باقية فحق القبض لها لاختصاصها بمنافعها وابدالها، واذا عجزت ترد العقر الى المولى لظهور اختصاصه وهذا الذى ذكرنا كله قول ابى حنيفة، وقال ابويوسف ومحمد هي ام ولد للاول، ولايجوز وطي الآخر، لانه لما ادعى الاول الولد صارت كلها ام ولد له، لان امومية الولد يجب تكميلها بالاجماع ما امكن، وقد امكن بفسخ الكتابة، لانها قابلة للفسخ، فتفسخ فيما لا يتضرر به المكاتبة، وتبقى الكتابة فيما وراء ه بخلاف التدبير لانه لا يقبل الفسخ، وبخلاف بيع المكاتب لان في تجويزه ابطال الكتابة، اذ المشترى لا يرضى ببقائه مكاتبا واذا صارت كلها ام ولد له فالثاني واطيء ام ولد

الغير، فلا يثبت نسب الولد منه، ولا يكون حرا عليه بالقيمة غير انه لا يجب الحد عليه للشبهة، ويلزمه جميع العقر، لان الوطى لا يعرى عن احد الغرامتين، واذا بقيت الكتابة وصارت كلها مكاتبة له قيل يجب عليه نصف بدل الكتابة، لان الكتابة انفسخت فيما لا يتضرر به المكاتبة، ولا تتضرر بسقوط نصف البدل وقيل يجب كل البدل لان الكتابة لم تنفسخ الافي حق التملك ضرورة فلا يظهر في حق سقوط نصف البدل وفي ابقائه في حقه نظر للمولى، وان كان لا يتضرر المكاتبة بسقوطه، والمكاتبة هي التي تعطى العقر لاختصاصها بابدال منافعها ولو عجزت وردت في الرق يرد الى المولى لظهور اختصاصه على ما بينا.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک باندی دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو پھر دونوں ہی نے اسے مکاتب بنالیا۔ پھر ان میں سے ایک نے اس باندی کے ساتھ ہمبستری کرلی جس سے اسے ایک بچہ پیدا ہو گیا۔ اور اس سے اپنے نسب کا دعویٰ بھی کرلیا۔ بعد میں دوسرے شریک نے بھی اس باندی سے ہمبستری کرلی اور اس سے بھی اسے ایک بچہ پیدا ہو گیا اور اس دوسرے شریک نے بھی اس بچہ کے ساتھ اپنے نسب کا دعویٰ کرلیا۔ بعد میں مکاتبہ نے بدل کتابت کی ادائگی سے عاجزی کا اقرار کرلیا تو یہ باندی اپنے پہلے بچہ کے مولیٰ کی ام ولد ہو جائیگی۔

لانه لما ادعى الخ کیونکہ جب دو مالکوں میں سے پہلے جس نے اپنے لئے بچہ کے نسب کا دعویٰ کیا تو اس کا نسب ثابت ہو گیا کیونکہ وہ بھی اس مکاتبہ کا اب تک مالک ہے۔ اور وہ باندی اس کے حصہ کی پہلی ام ولد بن گئی اور وہ اس لائق نہیں رہی کہ اب اپنے دوسرے مولیٰ کی بھی ام ولد ہو جائے۔ کیونکہ کوئی بھی باندی بیک وقت اپنے دو مولیٰ کی ام ولد نہیں ہو سکتی ہے اور وہ ایک مولیٰ کی ملکیت سے دوسرے مولیٰ کی ملکیت میں اب منتقل بھی نہیں ہو سکتی ہے۔ لہٰذا یہ باندی اپنے پہلے مدعی مولیٰ کی ہی ام ولد ہو کر رہ جائے گی۔ جیسا کہ مشترکہ مدبرہ میں ہوتا ہے۔ پھر دوسرے شریک نے اس کے دوسرے بچہ پر اپنے نسب کا دعویٰ کیا تو اس کا دعویٰ بھی صحیح ہوگا۔ کیونکہ اب تک بظاہر اس کی بھی ملکیت باقی ہے۔ اس کے بعد جب اس نے اپنی عاجزی کا اقرار کرلیا تو اس کی کتابت بے اعتبار سمجھی جائے گی۔ اس لئے یہ سمجھا جائے گا کہ اب وہ پوری باندی پہلے ہی مدعی مولیٰ کی ام ولد ہے کیونکہ اب دوسرے کی ملکیت ختم ہو کر وہ پہلے ہی کی ملکیت میں داخل ہو گئی اور کوئی چیز اس سے رکاوٹ کی باقی نہیں رہی۔ اور اسی سے اس کی ہمبستری بھی پہلے ہوئی تھی۔ (ف الحاصل وہ باندی پہلے مولیٰ ہی کی ام ولد ہو جائے گی۔ اور جب ایک مرتبہ وہ اس کی ام ولد بن گئی تو وہ دوسرے کی ملکیت میں نہیں جاسکے گی)۔

ويضمن لشريكه الخ اس کے بعد یہ شریک باندی کی آدھی قیمت تاوان کے طور دوسرے شریک کو اس لئے ادا کرے گا کہ اس کے آدھے حصہ پر بھی خود قابض اور تنہا اس پوری باندی کا مالک ہو گیا ہے۔ اور وہ مکمل طور پر اس کی ام الولد ہو گئی ہے۔ **ونصف عقرها** الخ ساتھ ہی باندی کے نصف عقر (مہر) کا بھی ضامن ہوگا۔ کیونکہ اس نے ایک مشترک باندی سے ہمبستری کی ہے۔ **ويضمن شريكه** الخ اور دوسری بار ہمبستری کرنے والا شریک بھی اس باندی کے پورے عقر (مہر) کے لئے اپنے پہلے شریک کا ضامن ہوگا ساتھ ہی اس لڑکے کی قیمت بھی دے گا اور یہ بچہ اس کا بیٹا ہو جائے گا (اس طرح نصف عقر نصف عقر کے مساوی ہو گی پہلے شریک کو ایک نصف عقر اور بچہ کی قیمت کا فائدہ ہوگا)۔ **لانه بمنزلة المغرور** الخ کیونکہ گویا کہ دوسرے شریک نے دھوکہ کھا کر اس باندی سے ہمبستری کرلی تھی۔ اس لئے کہ ہمبستری کرتے وقت تک اس پر اس کی اپنی ملکیت باقی تھی۔ اور اس طرح دھوکہ کھا کر ہمبستری کرنے والے کا اس کے بچہ سے نسب ثابت ہو جاتا ہے۔ اور اس بچہ کی قیمت ادا کردینے پر وہ بچہ اپنا بیٹا بن کر آزاد ہو جاتا ہے جیسا کہ پہلے بھی بتایا جاچکا ہے۔ البتہ اس نے دھوکہ سے ایسی ایک باندی سے ہمبستری کی ہے جو حقیقۃً پہلے شریک کی ام الولد بن چکی ہے اسی لئے اس باندی کا اس پر پورا عقر (مہر) لازم آئے گا۔

ايهما دفع الخ اور جب تک اس باندی کی مکاتبت باقی ہے یعنی اظہار عاجزی سے پہلے تک اسے اپنا مہر اور عقر وصول

کرنے کا پورا اختیار باقی رہے گا اسی لئے ان دونوں مالکوں میں سے جو بھی اپنے ذمہ کا عقر اسے دے گا وہ قبول کر کے اپنے ہی پاس رکھے گی۔ البتہ عاجزی کا اقرار کر لینے کے بعد جو کچھ اس کے پاس عقر وغیرہ سے موجود ہو گا وہ سب اپنے مولیٰ کو واپس کر دے گی۔ کیونکہ اس وقت وہ مکاتبہ صرف اسی مولیٰ کی باندی ہو کر رہ گئی ہے۔ یہ پوری تفصیل امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق ہے۔ وقال ابو یوسفؒ الخ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ یہ مکاتبہ بلاشبہ پہلے مدعی (مولیٰ) کی ام الولد ہو چکی ہے اس لئے دوسرے مولیٰ (مدعی) کا اس سے اب ہمبستری کرنا ناجائز ہوا۔ کیونکہ جب پہلے مدعی نے اس سے بچہ کا دعویٰ کر دیا تو وہ مکمل طور پر اسی کی ام الولد ہوگئی۔ کیونکہ ایک مرتبہ ام الولد بن جانے کے بعد وہ اسی مولیٰ کی پورے طریقہ سے ام الولد ہو جاتی ہے جس میں تبدیلی نہیں آسکتی ہے۔ اور مکاتبت ایسا عمل ہے جو کسی وقت فسخ بھی ہو جاتا ہے لہٰذا اس کے دو معاملہ یعنی ام ولد ہونے اور مکاتبہ رہنے میں سے جس سے اس باندی کو نقصان نہ ہوتا ہو اسے فسخ کر کے دوسرے معاملہ کو باقی رکھا جائے گا۔ لہٰذا وہ ام الولد ہی رہے گی اور مکاتبہ باقی نہ رہے گی۔ بخلاف مدبر بنانے کے کہ وہ بھی ام الولد کی طرح فسخ کئے جانے کے قابل باقی نہیں رہتا ہے۔ اور بخلاف مکاتب کی بیع کے کہ اس کی بیع کو جائز کہنے کے لئے اس کی مکاتبت ختم کرنی ہوگی۔ کیونکہ کوئی شخص بھی کسی مکاتب کو خریدنے پر راضی نہ ہوگا۔ پھر جب باندی پورے طور پر اس کی ام ولد ہوگئی تو دوسرے شریک نے جب اس سے ہمبستری کی تو اس نے دوسرے کی ام الولد سے جو کہ اس کے لئے بالکل اجنبیہ ہوگئی ہمبستری کرنے والا ہوا۔

لہٰذا اس کے بچہ سے اس کا نسب ثابت نہ ہوگا۔ اور بچہ کی قیمت دینے کے باوجود وہ بچہ آزاد نہ ہوا۔ اس بناء پر بظاہر اس پر حد زنا لازم ہونی چاہئے لیکن اس میں شبہ ہو جانے کی وجہ سے حد لازم نہ ہوگی۔ البتہ اس پر پورا عقر (مہر) لازم ہوگا کیونکہ ہمبستری ہونے کی صورت میں دو باتوں میں سے ایک کا ہونا ضروری ہوتا یعنی یا تو اس پر حد لازم ہو یا مہر لازم ہو۔ اور جب حد لازم نہیں ہوئی تو مہر لازم ہوگا۔ پس جب اس کی کتابت باقی رہ گئی اور وہ مکمل طور پر اس کی مکاتبہ ہوگئی تو بعض فقہاء نے کہا کہ اس پر بدل کتابت کا وہ نصف لازم ہوگا جو کہ ایک شریک کا حصہ ہے کیونکہ اس باندی کی کتابت ایسے معاملہ میں فسخ ہوئی ہے جس میں مکاتبہ کا کوئی نقصان نہ ہو۔ اور نصف بدل کے کم کر دینے یا ختم میں بھی اس کا کوئی نقصان نہیں ہے۔ اور کچھ دوسرے فقہاء نے کہا ہے کہ اس پر پورا بدل ہی لازم آئے گا۔ کیونکہ کتابت ہنوز باقی ہے فسخ نہیں ہوئی ہے۔ البتہ ایک معاملہ میں کتابت فسخ ہوگئی یعنی جبکہ ضرورۃً شریک اول شریک ثانی کے حصہ کا مالک ہو یعنی استیلاد کی ضرورت کو مکمل کرنا ہو۔ کیونکہ جو چیز ضرورۃً ثابت ہوتی ہے وہ اسی موقع پر باقی رہتی ہے دوسرے حکم کی طرف متعدی نہیں ہوتی ہے۔ لہٰذا نصف بدل کتابت کے ساقط کرنے میں فسخ کتابت کا اثر ظاہر نہ ہوگا۔ اور اس اجارہ کے باقی رکھنے میں پہلے مدعی کی بھلائی یعنی بدل کتابت کا حاصل ہونا مقصود ہے۔ لہٰذا اس مکاتبہ کا جو مہر اس سے حاصل ہوگا اسی کو دیدیا جائے گا کیونکہ وہی اپنے منافع کا عوض (عقر) پانے کی زیادہ مستحق ہے۔ اور اگر بعد میں وہ اپنی عاجزی کا اقرار کرلے اور اسی اقرار کی وجہ سے پھر سے وہ محض باندی بنادی جائے تو اپنے حصہ کا عقر اپنے مولیٰ کو واپس کر دے گی۔ کیونکہ یہ بات یقینی طور سے معلوم ہوگئی کہ اب صرف یہی مولیٰ اس کا مالک ہے۔ جیسا کہ ہم نے پہلے بھی بیان کر دیا ہے۔

توضیح:۔ دو آدمیوں کے درمیان ایک مشترکہ باندی کو دونوں نے مکاتب بنایا پھر ایک شخص کی ہمبستری سے اسے بچہ پیدا ہو گیا بعد ازاں دوسرے کی ہمبستری سے بھی اسے ایک بچہ ہوا اور دونوں نے ہی اپنے اپنے بچہ کے نسب کا اقرار بھی کیا۔ اس کے بعد اس مکاتبہ نے بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجزی کا اظہار کیا۔ مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل

قال ویضمن الاول لشریکه فی قیاس قول ابی یوسف نصف قیمتها مکاتبة، لانه تملك نصیب شریکه وهی مکاتبة فیضمنه موسرا کان او معسرا، لانه ضمان التملك، وفی قول محمد یضمن الاقل من نصف قیمتها ومن نصف ما بقی من بدل الکتابة، لان حق شریکه فی نصف الرقبة علی اعتبار العجز، وفی نصف البدل علی اعتبار الاداء فلتردد بینهما یجب اقلهما. قال وان کان الثانی لم یطاها ولکن دبّرها ثم عجزت بطل التدبیر لانه لم یصادف الملك، اما عندهما فظاهر، لان المستولد تملکها قبل العجز، واما عند ابی حنیفة فلانه بالعجز تبین انه تملك نصیبه من وقت الوطی فتبین انه مصادف ملك غیره، والتدبیر یعتمد الملك بخلاف النسب، لانه یعتمد الغرور علی ما مر. قال وهی ام ولد للاول، لانه تملك نصیب شریکه وکمل الاستیلاد علی ما بینا، ویضمن لشریکه نصف عقرها لوطیه جاریة مشترکة، ونصف قیمتها لانه تملك نصفها بالاستیلاد، وهو تملك بالقیمة والولد ولد للاول لانه صحت دعوته لقیام المصحح، وهذا قولهم جمیعا، ووجهه ما بینا.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے قیاس کے قول کے مطابق پہلا شریک اپنے دوسرے شریک کے لئے اس باندی کی اسی قیمت کے نصف کا ضامن ہوگا جو اس کی مکاتبہ رہنے کی صورت میں تھی۔ کیونکہ یہ پہلا شریک اپنے دوسرے شریک کی مکاتبہ کا مالک ہو گیا ہے۔ اس لئے یہ پہلا شخص دوسرے شریک کی قیمت کا ہر حال میں ضامن ہوگا یعنی خواہ وہ مالدار ہو یا تنگدست ہو۔ کیونکہ یہ تاوان تو اس کے مالک بننے کی وجہ سے لازم آیا ہے۔ (جو کہ غریب یا امیر ہونے کی وجہ سے نہیں بدلتا ہے بلکہ بہر حال لازم ہوتا ہے۔

وفی قول محمد الخ اور خود امام محمدؒ کے قول کے مطابق یہ دیکھا جائے گا کہ اس باندی کی نصف قیمت اور کتابت کے بعد اگر وہ کچھ ادا کر چکی ہے تو اس کے باقی میں سے نصف کے درمیان جو رقم کم ہو گی پہلا شریک صرف اسی کا ضامن ہوگا۔ کیونکہ دو اعتبار سے اس شریک کا حق اس سے متعلق ہے۔ ایک یہ کہ اگر مکاتبہ اپنے بدل کتابت کے ادا کرنے سے عاجز ہو جائے تو یہ بھی اس کی آدھی ذات (رقبہ) کا مالک ہو جائے گا۔ دوسرے یہ کہ اگر وہ ڈبل کتابت ادا کردے تو یہ نصف عوض ہوگا۔ پس ان دونوں باتوں کا احتمال رہنے کی وجہ سے جو چیز ہو گی وہی واجب ہو گی۔ کیونکہ اقل مقدار کے واجب ہونے میں تو کوئی شبہ بھی نہیں ہوگا بلکہ یقین ہوگا۔

قال وان کان الثانی الخ پھر یہ فرمایا کہ اگر دوسرے شریک نے اس سے ہمبستری تو نہیں کی مگر اسے اپنا مدبر بنالیا اور بعد میں وہ عاجز ہو گئی تو اس طرح اس کا مدبر بنانا باطل ہو گیا۔ کیونکہ اس باندی کو مدبر بنانا اس کی اپنی ملکیت کی حالت میں نہیں ہوا ہے۔ صاحبینؒ کے نزدیک اس کی وجہ ظاہر ہے کیونکہ جس شریک نے اسے ام ولد بنایا ہے اس کے ام ولد بنانے کے وقت تک اس باندی نے اپنی عاجزی کا اقرار نہیں کیا تھا لہٰذا اس کی عاجزی سے پہلے ہی وہ اس کا مالک ہو گیا ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ باندی کے عاجز ہونے سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ ہمبستری کے وقت سے ہی یہی شریک اپنے دوسرے شریک کے حصہ کا بھی مالک ہو گیا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس دوسرے شریک نے دوسرے کی مملوکہ کو مدبر بنایا ہے جو صحیح نہ ہوا کیونکہ اپنی ہی مملوکہ کو مدبر بنایا جا سکتا ہے نہ کہ غیر کی مملوکہ کو۔ البتہ اگر اس کے بچہ سے نسب ثابت ہوتا ہے تو محض اسی بناء پر کہ اسے اپنا سمجھنے میں اسے دھوکہ ہوا تھا۔ جب کہ دھوکہ سے ہمبستری سے بھی نسب ثابت ہو جاتا ہے۔ (ف حاصل یہ ہوا کہ ملکیت ہونے کی صورت میں مدبر بنانا صحیح ہوتا ہے اس لئے اگر ملکیت نہ ہو تو غیر کی مملوکہ کو مدبر بنانا ہی صحیح نہیں ہوتا ہے اس طرح ملکیت کی بناء پر ہی تدبیر درست ہوتی ہے۔ البتہ نسب کا ثبوت کبھی ملکیت کے بغیر بھی ہو سکتا ہے۔ یعنی اگر اپنی بیوی یا مملوکہ سمجھ کر غیر سے ہمبستری کرلی تو اس سے بھی نسب ثابت ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے)۔

قال وهی ام ولد الخ فرمایا کہ الحاصل وہ باندی پہلے مدعی ہی کی ام ولد ہو جائیگی کیونکہ وہ اپنے دوسرے شریک کے حصہ کا

بھی مالک ہو گیا۔ اور وہ بچہ بھی اسی کا ہو جانے سے وہ باندی پورے طور سے اس کی ام الولد ہو چکی ہے۔ جیسا کہ اوپر بالتفصیل بیان کیا جا چکا ہے۔ اسی لئے وہ اپنے دوسرے شریک کے لئے باندی کے نصف عقر کا ضامن ہو گا۔ کیونکہ اس نے ایک مشترک باندی سے ہمبستری کی ہے ساتھ ہی باندی کی نصف قیمت کا بھی ضامن ہو گا۔ کیونکہ اسے ام ولد بنا لینے کی وجہ سے نصف باندی کا بھی مالک ہو گیا ہے۔ اور اس طرح کا مالک ہونا قیمت کی ادائیگی کے ذریعہ ہی ہوتا ہے۔ اور جو بچہ پیدا ہو چکا ہے وہ اس پہلے شریک مدعی کا بچہ ہو گا کیونکہ اس کا بچہ کے نسب کا دعویٰ کرنا صحیح ثابت ہو چکا ہے کیونکہ اس سے نسب کے صحیح ہونے کے دعویٰ کا سبب موجود ہے۔ اور یہ قول تمام ائمہ کے درمیان متفق علیہ ہے۔ جس کی وجہ وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کر دی۔

توضیح: مسئلہ مذکورہ میں امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے قیاس سے تفصیلی مسائل۔ دلائل

قال وان كانا كاتباها ثم اعتقها احدهما وهو موسر ثم عجزت يضمن المعتق لشريكه نصف قيمتها، ويرجع بذلك عليها عند ابی حنيفةؒ وقالا لا يرجع عليها لانها لما عجزت وردّت فی الرق تصير كانها لم تزل قنّة والجواب فيه على الخلاف فی الرجوع، وفی الخيارات وغيرها كما هو مسألة تجزی الاعتاق وقد قررناه فی الاعتاق، فاما قبل العجز ليس له ان يُضمن المعتِق عند ابی حنيفةؒ، لان الاعتاق لما كان يتجزی عنده كان اثره ان يجعل نصيب غير المعتق كالمكاتب فلا يتغير به نصيب صاحبه لانها مكاتبة قبل ذلك، وعندهما لما كان لا يتجزی يعتق الكل، فله ان يضمنه قيمة نصيبه مكاتبا ان كان موسرا ويستسعی العبد ان كان معسرا لانه ضمان اعتاق فيختلف باليسار والاعسار.

ترجمہ:۔ اگر دونوں مشترک مالکوں نے ہی اپنی ایک باندی کو مکاتبہ بنایا پھر ان میں سے ایک نے اسے آزاد کر دیا اور وہ اپنی جگہ پر خوش حال بھی ہے۔ بعد میں باندی نے اپنی عاجزی کا اقرار کر لیا تو آزاد کرنے والا اپنے شریک کے حصے کی نصف قیمت کا ضامن ہو گا۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ شریک اس قیمت کو اس عورت سے واپس لے گا۔ مگر صاحبینؒ کے نزدیک قیمت اس سے واپس نہیں لے گا۔ کیونکہ جب وہ عاجز ہو کر باندی بنادی گئی تو یہ سمجھا جائے گا کہ وہ ہمیشہ سے ہی باندی تھی۔ اور جو حکم اس صورت میں دیا گیا ہے اس کی بنیاد اسی اختلاف پر ہے جو ایک شریک کے واپس لینے اور اختیارات وغیرہ میں ہے۔ جیسا کہ بدن کے حصوں کو تھوڑا تھوڑا کر کے آزاد کرنے کے مسئلہ میں گذر گیا ہے۔ اور کتاب الاعتاق میں ہم اس بحث کو بیان کر چکے ہیں۔

فاماقبل العجز الخ اور باندی کی اپنے عاجزی کے اقرار سے پہلے تک شریک کو یہ اختیار نہیں ہو گا کہ آزاد کرنے والے سے تاوان وصول کرے۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک چونکہ بدن کے اجزاء کے علیحدہ علیحدہ طور پر آزادی ہو سکتی ہے تو اس آزادی کا اثر یہی ہے کہ دوسرے شریک کا حصہ مکاتب کے جیسا ہو جائے۔ اور چونکہ یہ باندی پہلے سے ہی مکاتبہ ہے اس لئے ایک شریک کے عمل سے دوسرے شریک کے حصہ کو کوئی نقصان نہیں پہنچا ہے۔ کیونکہ وہ تو پہلے سے ہی مکاتبہ ہے۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک چونکہ آزادی حصہ حصہ کی نہیں ہوتی ہے۔ اس لئے اس کے ایک حصہ کو آزاد کرنے سے ہی وہ پوری آزاد ہو جائے گی۔ اس لئے اس کو اس بات کا اختیار ہو گا کہ اپنے حصہ کی قیمت مکاتب ہونے کی حیثیت سے تاوان لے۔ البتہ اس شرط کے ساتھ کہ آزاد کرنے والا خوش حال ہو۔ اور اگر وہ تنگدست ہو تو وہ غلام خود ہی اس کے حصہ کی قیمت ادا کرنے کے لئے محنت و مزدوری کرے کیونکہ یہ تو آزادی کا تاوان ہے اس لئے تنگدستی اور خوش حالی کے اعتبار سے مختلف ہو گا۔

توضیح:۔ اگر دو مشترک مالکوں نے اپنی ایک باندی کو مکاتبہ بنایا پھر ان میں سے ایک خوش حال شریک نے اسے آزاد کر دیا۔ بعد میں باندی نے اپنی عاجزی کا اقرار کر لیا۔ مسئلہ کی

پوری تفصیل۔اقوال ائمہ کرام۔حکم۔دلائل

قال وان كان العبد بين رجلين دبره احدهما ثم اعتقه الآخر وهو موسر فان شاء الذى دبره ضمن المعتق نصف قيمته مدبرا، وان شاء استسعى العبد، وان شاء اعتق وان اعتقه احدهما ثم دبره الآخر لم يكن له ان يضمن المعتق ويستسعى العبد او يعتق، وهذا عند ابى حنيفةؒ ،ووجهه ان التدبير يتجزى عنده فتدبير احدهما يقتصر على نصيبه لكن يفسد به نصيب الآخر، فيثبت له خِيَرة الاعتاق والتضمين والاستسعاء، كما هو مذهبه، فاذا اعتق لم يبق له خيار التضمين والاستسعاء، واعتاقه يقتصر على نصيبه لانه يتجزى عنده، ولكن يفسد به نصيب شريكه، فله ان يضمنه قيمة نصيبه وله خيار العتق والاستسعاء ايضا، كما هو مذهبه، ويضمنه قيمة نصيبه مدبرا، لان الاعتاق صادف المدبر، ثم قيل قيمة المدبر تعرف بتقويم المقومين وقيل يجب ثلثا قيمته وهو قن لان المنافع انواع ثلاثة، البيع واشباهه والاستخدام وامثاله، والاعتاق وتوابعه والفائت البيع فيسقط الثلث، واذا ضمنه لا يتملكه بالضمان لانه لا يقبل الانتقال من ملك الى ملك كما اذا غصب مدبرا فابق، وان اعتقه احدهما اولا كان للآخر الخيارات الثلاث عنده، فاذا دبره لم يبق له خيار التضمين، وبقى خيار الاعتاق والاستسعاء، لان المدبر يُعتق ويُستسعى، وقال ابويوسف ومحمد: اذا دبره احدهما فعتق الآخر باطل، لانه لا يتجزى عندهما، فيتملك نصيب صاحبه بالتدبير، ويضمن نصف قيمته موسرا كان او معسرا، لانه ضمان تملك، فلا يختلف باليسار والاعسار، ويضمن نصف قيمته قنا، لانه صادفه التدبير وهو قن، وان اعتقه احدهما فتدبير الآخر باطل، لان الاعتاق لا يتجزى فيعتق كله فلم يصادف التدبير الملك، وهو يعتمده ويضمن نصف قيمته ان كان موسرا، ويسعى العبد فى ذلك ان كان معسرا، لان هذا ضمان الاعتاق فيختلف ذلك باليسار والاعسار عندهما .

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک غلام کے دو آدمی مالک ہوں۔ پھر ان میں سے ایک اسے مدبر بنادے۔ پھر دوسرا مالک اسے آزاد کردے اور وہ مالک خوش حال بھی ہو۔ تو مدبر بنانے والے مالک کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ اگر (۱) وہ چاہے تو اسے مدبر کی حیثیت دے کر اس کی نصف قیمت کا اس آزاد کرنے والے سے تاوان وصول کرے۔ (۲) یا اگر چاہے تو اسی غلام سے محنت و مشقت کرا کے اپنی رقم وصول کرلے۔ (۳) یا یہ کہ اسے آزاد ہی کردے اور اگر ان دونوں مالکوں میں سے ایک نے اسے آزاد کردیا پھر دوسرے نے اسے مدبر بنادیا تو اس مدبر بنانے والے کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ آزاد کرنے والے شریک سے تاوان وصول کرے اور غلام سے محنت و مشقت کرا کے اپنی رقم وصول کرے یا آزاد کردے یہ قول امام ابوحنیفہؒ کا ہے۔

و وجهه ان الخ امام ابوحنیفہؒ کے فرمان کی دلیل یہ ہے کہ ان کے نزدیک مدبر کرنے کے ٹکڑے ٹکڑے ہوسکتے ہیں (یعنی جس حصہ کو چاہے اسی کو مدبر بنائے) لیکن ایسا کرنے سے دوسرے شریک کے حصہ پر خراب اثر پڑے گا (اس طرح سے کہ وہ غلام دوسرے کو نہیں دے سکتا ہے خواہ قیمت سے ہو یا بغیر قیمت کے) اس لئے جس نے اسے مدبر بنایا ہے اس کا اثر کسی کے حصہ پر محدود رہے گا اور اس صورت میں اس دوسرے شریک کو ان تین باتوں کا اختیار ہوگا یعنی (۱) اسے آزاد کردے۔ (۲) تاوان وصول کرلے۔ (۳) اسی غلام سے محنت و مشقت کرا کے اپنی رقم وصول کرلے۔ جیسا کہ امام اعظمؒ کا مسلک ہے۔ لیکن جب اسے آزاد کردے گا تب اس کو تاوان لینے یا غلام سے محنت و مشقت کرا کے رقم وصول کرنے کا اختیار باقی نہیں رہے گا۔ نیز اتنے ہی حصہ کو وہ آزاد بھی کرسکتا ہے جتنے کا وہ مالک ہوگا۔ کیونکہ ان کے (امام صاحب) نزدیک آزادی بھی ٹکڑے ٹکڑے کرکے ہوسکتی ہے مگر ایسا ہونے سے دوسرے شریک کا حصہ خراب ہوجائے گا۔ لہٰذا اسے اس بات کا اختیار ہوگا کہ اپنے حصہ کی قیمت تاوان کے

طور پر شریک سے وصول کرلے۔ یا یہ کہ اس غلام کو آزاد کردے یا اس غلام سے ہی محنت کرا کے رقم وصول کرلے۔ جیسا کہ امام صاحبؒ کا مذہب ہے۔ اور اگر شریک اپنے شریک سے تاوان لے گا تو ایسے غلام کی حیثیت سے لے گا جو کہ مدبر ہے۔ کیونکہ اس نے مدبر غلام ہی کو آزاد کیا ہے۔

ثم قیل قیمة المدبر الخ پھر غلام کے مدبر ہونے کی حیثیت سے اندازہ لگانے میں ایک قول یہ ہے کہ ایسے دو ماہروں کی رائے کا اعتبار ہوگا جو غلاموں کی خرید و فروخت سے تعلق رکھتے ہوں۔ اور دوسرا قول یہ ہے کہ اس کے غلام محض ہونے کی جو قیمت ہو سکتی ہو اس کی دو تہائی قیمت کا اعتبار ہوگا۔ کیونکہ غلام سے تین قسم کے منافع حاصل کئے جا سکتے ہیں۔ (۱) فروخت کرنا اور اس کے مانند (یعنی اپنی ملکیت سے علیحدہ کر دینا تو اس میں اس کو ہبہ کرنا، صدقہ کرنا میراث میں دیدینا۔ وصیت کرنا وغیرہ بھی شامل ہے)۔ (۲) خدمت میں لینا اور اس کے مانند (یعنی ملکیت میں رکھ کر اس کے منافع حاصل کرنا۔ مثلاً: اسے کرایہ اور اجرت پر دینا یا عاریۃً دینا یا باندی ہونے کی صورت میں ہمبستری کرنا (۳) آزادی اور اس کے مانند (یعنی مکاتب یا مدبر بنانا مال لے کر آزاد کرنا یا باندی ہونے کی صورت میں اسے ام ولد بنالینا)۔ تو ان تین قسم کے منافع میں سے مدبر بنا لینے کی مدت میں اس سے پہلے نفع ختم ہو جانے کی وجہ سے اس کی ایک تہائی قیمت کم مانی جائے گی بہرحال جب تاوان کے طور پر اس کی قیمت ادا کر دی تو ادا کرنے والا اس حصہ کا مالک نہ ہوگا (کیونکہ یہ ضمان ملکیت بدلنے کے لئے نہیں ہوتا ہے بلکہ مالک اور مملوک میں فصل بنانے کے لئے ہوتا ہے)۔ اس لئے کہ یہ غلام اب اس لائق نہیں رہا کہ ایک شخص کی ملکیت سے دوسرے کی ملکیت میں منتقل ہو سکے۔ جیسے کہ کوئی کسی مدبر کو غصب کرے اور وہ مدبر اس کے پاس سے کہیں بھاگ جائے تو اس غاصب پر ایک مدبر کے غصب کا تاوان لازم آتا ہے۔ اگر چہ یہ غاصب تاوان دے کر بھی اس کا مالک نہیں ہوتا ہے۔

و ان اعتقه احدهما او لا الخ اور اگر ان دو مالکوں میں سے ایک نے اسے پہلے آزاد کر دیا تو امام اعظمؒ کے نزدیک دوسرے مالک کو تین باتوں کا اختیار ہوگا (۱) وہ بھی اپنی طرف سے اس کا بقیہ حصہ آزاد کر دے (۲) یا اس دوسرے مالک سے اس کا تاوان وصول کرلے (۳) یا غلام سے کہہ کر مزدوری اور محنت کے ذریعہ رقم وصول کرلے۔ پھر جب دوسرے نے اسے مدبر بنا دیا تب دوسرا اختیار یعنی تاوان وصول کرنے کا اسے باقی نہ رہے گا۔ البتہ اسے آزاد کر دینے کا یا اس غلام سے محنت کے ذریعہ رقم وصول کرنے (سعایہ) کا اختیار باقی رہے گا۔ کیونکہ مدبر کو آزاد کرنا یا اس سے سعایہ کرانا ممکن ہوتا ہے۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ دو شریکوں میں سے ایک نے جبکہ اپنے حصہ کو مدبر بنا دیا تو گویا وہ پورا مدبر ہو گیا اس لئے کہ ان کے نزدیک ٹکڑے ہو کر مدبر نہیں ہو سکتا ہے اس لئے دوسرے شریک کے لئے اسے آزاد کرنا باطل ہو گیا۔ اور وہ مدبر بنانے سے اپنے شریک کے حصہ کا مالک ہو گیا لہٰذا اس غلام کی نصف قیمت کا ضامن ہو گیا۔ خواہ وہ شریک مالدار ہو یا تنگدست ہو۔ کیونکہ یہ تاوان مالک ہونے کا ہے جو غریب یا مالدار ہونے سے نہیں بدلتا ہے اور نصف قیمت جو ادا کی جائے گی وہ محض اور خالص غلام ہونے کی بناء پر ہوگی کہ وہ اس شریک کا بھی نصف غلام ہے۔ اس لئے کہ جب اسے مدبر بنایا گیا تھا اس وقت بھی اور اس سے پہلے بھی وہ اس مالک کی ملکیت میں تھا۔

و ان اعتقه احد هما الخ اور اگر دونوں مالکوں میں سے صرف ایک نے اسے آزاد کر دیا (اور دوسرا اسے مدبر بنانا چاہے) تو دوسرا اسے مدبر نہیں بنا سکتا ہے کیونکہ ایک شریک نے جب اپنا حصہ آزاد کیا تو گویا اس نے پورا آزاد کر دیا کیونکہ آدھے کی آزادی صحیح نہیں ہوتی ہے لہٰذا اب دوسرا اسے مدبر بنانا چاہے) تو دوسرا اسے مدبر نہیں بنا سکتا ہے کیونکہ کسی غلام کو ہی مدبر بنایا جا سکتا ہے حالانکہ اب جس وقت اسے مدبر بنانا چاہتا ہے وہ غلام نہیں رہا بلکہ آزاد ہو چکا ہے۔ لہٰذا اگر پہلا شخص مالدار ہو تو نصف قیمت کا ضامن ہوگا اور اگر وہ خود تنگدست ہو تو وہی غلام اپنی بقیہ قیمت اپنی محنت سے ادا کر کے آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ یہ تاوان آزاد کرنے کے ہے۔ جب کہ صاحبینؒ کے نزدیک یہ تاوان تنگدستی اور خوشحالی کے اختلاف سے مختلف ہو جاتا ہے۔

توضیح:۔ اگر ایک غلام کے دو مالکوں میں سے ایک نے اپنے حصہ کو مدبر بنادیا اور دوسرے نے اسے آزاد کر دیا۔ اور اگر دونوں نے اسے آزاد کرنا چاہا مگر ایک نے پہلے آزاد کر دیا اور اگر ایک شریک نے پہلے آزاد کر دیا پھر دوسرے نے اسے مدبر بنادیا۔ پھر مدبر کی قیمت کس طرح اور کتنی لگائی جاسکتی ہے۔ ان تمام مسائل کی تفصیل۔ اختلاف ائمہ کرام۔ دلائل

باب موت المكاتب وعجزه وموت المولى

قال واذا عجز المكاتب عن نجم نظر الحاكم في حاله فان كان له دين يقبضه او مال يقدم عليه لم يعجل بتعجيزه وانتظر عليه اليومين او الثلاثة نظرا للجانبين والثلاث هي المدة التي ضربت لابلاء الاعذار كامهال الخصم للدفع والمديون للقضاء فلا يزاد عليه. فان لم يكن له وجه وطلب المولى تعجيزه عجّزه وفسخ الكتابة، وهذا عند ابي حنيفة ومحمد، وقال ابويوسف لا يُعجّزه حتى يتوالى عليه نجمان لقول عليؓ اذا توالى على المكاتب نجمان ردّ في الرق، علّقه بهذا الشرط، ولانه عقد ارفاق حتى كان احسنه مؤجله، وحالة الوجوب بعد حلول نجم، فلابد من امهال مدة استيساراً واولى المدد ما توافق عليه العاقدان، ولهما ان سبب الفسخ قد تحقق وهو العجز، لان مَن عجز عن اداء نجم واحد يكون اعجز عن اداء نجمين، وهذا لان مقصود المولى الوصول الى المال عند حلول نجم، وقد فات فيفسخ اذا لم يكن راضيا به دونه بخلاف اليومين والثلاثة، لانه لابد منها لامكان الاداء فلم يكن تاخيرا، والآثار متعارضة، فان المروى عن ابن عمران مكاتبةً له عجزت عن نجم فردها فسقط الاحتجاج بها.

ترجمہ:۔ باب۔ مکاتب کے مرنے اس کے عاجز ہونے اور مولیٰ کے مرنے کے بارے میں قال و اذا عجز الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مکاتب اپنی ادائیگی کی قسط کے ادا کرنے سے کسی وقت عاجز ہو جائے تو قاضی اس کی حالت معلوم کرے اس طرح سے کہ اس کا کچھ مال کسی پر یا لوگوں پر باقی ہو تو اس کی طرف سے اس سے وصول کرلے یا کسی طرح کا کوئی مال اسے ملنے والا ہو تو اس غلام کو عاجز مان لینے کے فیصلہ میں جلدی نہ کرے بلکہ دو تین دن اس کا انتظار کرلے۔ ایسا کرنے میں دونوں یعنی اس مکاتب اور اس کے مولیٰ کا فائدہ ہے۔ اور عموماً تین دن کا وقت ایسا ہوتا ہے جو عذر وغیرہ کو ظاہر کرنے کے لئے مقرر کیا جاتا ہے۔ چنانچہ کبھی مدعی کے دعوئ کے جواب کے لئے مدعی علیہ کو بھی اتنے دنوں کی مہلت دی جاتی ہے۔ اسی طرح قرضدار کو قرض کی ادائیگی کے لئے بھی تین دنوں کی مہلت دی جاتی ہے لہٰذا اس سے زیادہ دنوں کی مہلت نہ دی جائے۔

فان لم یکن له الخ اب اگر کسی پر مال باقی نہ ہو اور نہ کسی طور سے اسے کچھ مال ملنے کی امید ہو اور اس کا مولیٰ بھی قاضی کے سامنے یہ درخواست پیش کردے کہ اس غلام کے بارے میں عاجز ہو جانے کا فیصلہ کر دیا جائے تب قاضی اس کے عاجز ہو جانے کا فیصلہ کر کے اس کی کتابت کے معاہدہ کو فسخ کردے۔ یہ قول طرفین یعنی امام اعظم اور امام محمدؒ کا ہے۔

وقال ابو یوسفؒ الخ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ جس حساب سے وہ قسطیں دیتا ہے اس حساب سے متواتر دو قسطیں نہ دے سکے تب قاضی فیصلہ کرے اس سے پہلے نہیں کرے۔ کیونکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے کہ جب مکاتب کے ذمہ متواتر دو قسطیں باقی ہو جائیں تب اسے مکاتب رہنے کی بجائے غلام ہونے کا فیصلہ کر دیا جائے۔ اس کی روایت ابن ابی شیبہ اور بیہقیؒ نے کی ہے۔ اس فرمان میں حضرت علیؓ نے اس ایک شرط کے ساتھ معلق کر دیا ہے۔ (یہی قول امام احمد وابن لیلیٰ وغیرہما کا ہے) اور اس عقلی دلیل سے بھی کہ عقد کتابت تو ایسا عقد ہے جس میں آسانی کا خیال رکھا جاتا ہے اسی بناء پر ایسے بھی عقد کتابت

کو بہتر کہا جاتا ہے جس میں قسطوں پر ادائیگی کا معاملہ کیا گیا ہو۔ (بلکہ امام شافعی واحمد رحمہما اللہ کے نزدیک تو میعاد کا ہونا لازمی شرط ہے) اور قسط کی ادائیگی وقت مقررہ آنے پر ہی لازم ہوتی ہے۔ لہٰذا سہولت دینے کے خیال سے کچھ مہلت دینی ضروری ہوگی۔ اور وہی مدت بہتر سمجھی جائیگی جس پر مکاتب اور مولیٰ دونوں ہی متفق ہوں۔ (ف یعنی قسط دینے کی مدت تک فیصلہ کرنے میں مہلت دی جائے پھر دوسری مدت بھی آجانے پر ادا نہ کر سکے اور دو قسطیں باقی ہو جائیں تب قاضی اس کو مکاتب سے غلام بنا دینے کا فیصلہ کر دے گا۔

ولهما ان الخ اور طرفین کی دلیل یہ ہے کہ مکاتب کے فسخ کرنے کا سبب پایا جاچکا ہے یعنی رقم کی ادائیگی سے عاجز ہو جانا لہٰذا کتابت کو فسخ کر دینا چاہئے۔ کیونکہ وہ غلام جب ایک قسط ادا نہ کر سکا تو زیادہ مہلت دینے سے قسطیں بھی زیادہ ہوتی جائینگی پھر وہ زیادہ رقم کس طرح ادا کرے گا لہٰذا فسخ کرنا لازم ہوگا۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ مولیٰ کا مقصد یہ تھا کہ وقت مقررہ پر مال وصول ہوتا رہے اور جب وہ مقصود ہی حاصل نہ ہوا تو وہ اس کے بغیر اسے مکاتب بنانے یا اس کے لئے اپنی پیشکش پر راضی بھی نہ رہا۔ اس لئے اس کے عقد مکاتبت کو فسخ کر دیا جائے گا۔ بخلاف دو تین دن مہلت دینے کے کہ اتنی مہلت کچھ زیادہ بھی نہیں ہوتی ہے بلکہ معاملات میں اتنی مہلت ضروری ہوا کرتی ہے۔ تاکہ دوسرا ادا کر سکے۔ اس لئے یہ مہلت تاخیر میں شمار نہیں کی جاتی ہے۔ پھر اس مسئلہ سے متعلق صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے آثار ایک دوسرے کے متعارض بھی پائے جاتے ہیں۔ چنانچہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ ان کی ایک مکاتبہ اپنی قسط ادا کرنے سے عاجز ہو گئی تو اس کے معاہدہ کو فسخ کر کے پھر سے وہ باندی بنادی گئی۔ اس طرح ایسے آثار کو دلیل میں لانے کا اعتبار باقی نہ رہا۔ (ف لیکن حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت میں ایک قسط ہونے کی قید نہیں ہے۔ بلکہ عطاءؒ نے روایت کی ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما نے اپنے ایک غلام کو ہزار دینار دینے پر مکاتب بنایا۔ اور اس نے نو سو دینار ادا بھی کر دیئے اور ایک سو دینار نہیں دیئے یعنی ایک سو کم ہزار دینار ادا کر دیئے پھر بھی اسے غلام بنالیا۔ ابن شیبہ نے اس کی روایت کی ہے۔ اس سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ وہ صرف سو دینار ادا کرنے سے عاجز ہوا تھا۔ یا متواتر دو قسطوں کے ادا کرنے کا وقت گذر گیا تھا۔ پھر اس تعارض میں یہ حدیث فعلی ہے جب کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث قولی ہے ایسی صورت میں قولی کو ترجیح دی جاتی ہے۔ پھر مزید یہ ہے کہ درحقیقت ان دونوں آثار میں کوئی تعارض ہی نہیں ہے۔ الحاصل حضرت امام ابویوسفؒ کا قول ہی زیادہ ظاہر ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

توضیح:۔ باب۔ مکاتب کے مرنے اس کے عاجز ہو جانے اور مولیٰ کے مرنے کا بیان۔ اگر مکاتب اپنی ادائیگی کی قسط کے ادا کرنے سے عاجز ہو جائے تو کیا کیا جائے۔ اقوال ائمہ کرام دلائل

معلوم ہونا چاہئے کہ اگر ایک شخص اپنے مملوک کو مکاتب بنالے اس کے بعد وہ مکاتب مر جائے تو اس کے کیا احکام ہوں گے اس طرح سے کہ وہ اپنی اتنی کمائی چھوڑ گیا کہ وہ اس کی بدل کتابت کے لئے کافی ہوگا یا نہیں۔ یا دو مملوک معاہدہ کتابت کے بعد عاجز ہو جائے یا خود مولیٰ مر جائے تو اس کے احکام کیا ہوں گے۔ اس کی تفصیلی بحث ہے۔

قال فان اخل ينجم عند غير السلطان فعجز فرده مولاه برضاه فهو جائز، لان الكتابة تفسخ بالتراضي من غير عذر فبالعذر اولى، ولو لم يرض به العبد لابد من القضاء بالفسخ لانه عقد لازم تام فلابد من القضاء او الرضاء كالرد بالعيب بعد القبض. قال واذا عجز المكاتب عاد الى احكام الرق لانفساخ الكتابة، وما كان في يده من الاكساب فهو لمولاه لانه ظهر انه كسب عبده وهذا لانه كان موقوفا عليه او على مولاه، وقد زال التوقف. قال فان مات المكاتب وله مال لم ينفسخ الكتابة وقضي ما عليه من ماله وحكم بعتقه في آخر جزء من

اجزاء حیاته، وما بقي فهو میراث لورثته ویعتق اولاده، وهذا قول عليؓ وابن مسعودؓ وبه اخذ علمائنا، وقال الشافعيؒ تبطل الکتابة ویموت عبدا وما ترك لمولاه وامامه في ذلك زید بن ثابتؓ، ولان المقصود من الکتابة عتقه، وقد تعذر اثباته فتبطل، وهذا لانه لا یخلو اما ان یثبت بعد الممات مقصوراً او یثبت قبله او بعده مستندا، لا وجه الی الاول لعدم المحلیة، ولا الی الثاني لفقد الشرط، وهو الاداء ولا الی الثالث لتعذر الثبوت في الحال، والشيء یثبت ثم یستند، ولنا انه عقد معاوضة ولا یبطل بموت احد المتعاقدین، وهو المولی، فکذا بموت الآخر، والجامع بینهما الحاجة الی بقاء العقد لاحیاء الحق بل اولی، لان حقه آکد من حق المولی حتی لزم العقد في جانبه، والموت انفی للمالکیة منه للمملوکیة، فینزل حیا تقدیرا أو یستند الحریة باستناد سبب الاداء الی ما قبل الموت، ویکون اداء خلفه کادائه وکل ذلك ممکن علی ما عرف تمامه في الخلافیات.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مکاتب نے اپنی قسط کی ادائیگی میں قاضی کے بجائے کسی دوسرے کے نزدیک خلل ظاہر کیا یعنی ادانہ کی اور وہ عاجز ہو گیا۔ اس بناء پر اس کے مولی نے اس کی رضامندی سے اسے پھر سے غلام بنالیا اور کتابت ختم کردی تو یہ بھی جائز ہوگا۔ کیونکہ کتابت کا معاملہ ایسا ہے کہ کسی عذر کے بغیر بھی فریقین (مولی اور مکاتب) کی رضامندی سے فسخ کیا جا سکتا ہے۔ تو عذر کی بناء پر بدرجہ اولی فسخ کیا جا سکے گا۔

ولو لم یرض الخ اور اگر وہ غلام اس فسخ پر از خود راضی نہ ہو تو اس کے فسخ کرنے کے لئے قاضی کے پاس معاملہ کو لیجانا ضروری ہوگا۔ کیونکہ یہ کتابت کا معاملہ ایک لازمی معاملہ ہوتا ہے اور اس کے فسخ کرنے کے لئے یا تو قاضی کا فیصلہ ہونا یا آپس کی رضامندی کا ہونا ضروری ہے۔ جیسے کہ مبیع پر قبضہ کر لینے کے بعد اس میں عیب نظر آجانے کی صورت میں واپسی کے لئے ہوتا ہے۔ قال و اذا عجز الخ قدوری نے فرمایا ہے کہ جیسے ہی مکاتب اپنی قسط کی ادائیگی سے عاجز ہو جائے گا اسی وقت سے اس پر غلامی کے احکام لوٹ آئینگے۔ کیونکہ اس کی کتابت کا معاہدہ منسوخ ہو گیا ہے۔ اسی بناء پر اس کے پاس اس وقت اس کی کمائی کا جو کچھ بھی مال ہو اور سامان ہوگا وہ سب اس کے مولی کا ہو جائے گا۔ کیونکہ اب تو یہ بات واضح ہو گئی کہ یہ ساری کمائیاں اور مال و اسباب اس کے غلام ہی کے ہیں۔ کیونکہ اب تک یہ بات واضح نہ تھی کہ یہ ساری چیزیں اسی غلام کی ہیں یا اس کے مولی کی ہیں۔ اور اب وہ تردد اس کی عاجزی کی وجہ سے جاتا رہا۔

قال فان مات الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مکاتب مال چھوڑ کر مر جائے تو اس کی کتابت فسخ نہیں کی جائیگی اس لئے قاضی کی طرف سے یہ حکم دیا جائے گا کہ اس کے اس مال سے اس کا بدل کتابت ادا کر دیا جائے اور وہ آزاد ہو کر مرا ہے۔ اور اگر اس کے بعد بھی کچھ ترکہ مال بچ گیا ہو تو وہ اس کے وارثوں میں تقسیم کیا جائے گا۔ اگر اولاد بھی ہو تو وہ آزاد مانی جائیگی۔ حضرت علی و ابن مسعود رضی اللہ عنہما کا یہی قول ہے۔ اور ہمارے علماء نے بھی اسی کو قبول کیا ہے۔ (ف چنانچہ ابوالاحوص اور سفیان الثوری و اسرائیل رحمھم اللہ نے ضحاک بن حرب سے اور انہوں نے قابوس بن ابی المخارق سے اور انہوں نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجھہ نے محمد بن ابی بکر رضی اللہ عنہما کو اپنی طرف سے مصر کا حاکم بنا کر بھیجا۔ تو وہاں سے محمد بن ابی بکر نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو خط لکھ کر یہ چند باتیں دریافت کیں کہ (۱) یہاں دو مسلمان زندیق ہو گئے ہیں۔ (۲) ایک مسلمان نے ایک نصرانیہ سے زناء کیا ہے۔ (۳) ایک مکاتب مر گیا ہے اور ابھی تک اس کے ذمہ بدل کتابت سے ادا کرنے کو کچھ باقی رہ گیا ہے اور اس کی آزاد اولاد موجود ہے۔ تب حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اس کے جواب میں یہ لکھا کہ (۱) وہ دونوں جو زندیق ہو گئے ہیں اگر اپنی حرکت سے توبہ کر لیں تو خیر ورنہ ان کی گردن اڑا دی جائے۔ (۲) اور جس مسلمان نے زناء کیا ہے اس پر حد زناء جاری کرو۔ اور نصرانیہ مزنیہ کو اس کے مذہب والوں کے حوالہ کردو۔ (۳) اور مکاتب کا اگر ترکہ ہے تو اس میں سے اس کا باقی بدل کتابت ادا کردو۔ پھر بھی اگر کچھ بچ جائے تو وہ اس کی اولاد کو دیدو۔ اس کی روایت ابن ابی شیبہ اور عبدالرزاق رحمھما اللہ نے کی

ہے۔ اور ابن یونسؒ نے تاریخ مصر نامی کتاب میں اس کی روایت کی ہے۔ اس کی اسناد حسن ہے۔ اور شیخ ابن حزمؒ نے کہا ہے کہ یہی قول سعید وحسن وابن سیرین ونخعی وشعبی وعمرو بن دینار وثوری وابو حنیفہ اور اسحٰق رحمہم اللہ کا ہے۔ اور بیہقی نے حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ مکاتب کی کتابت میں سے جو کچھ ادا کرنا باقی رہ جائے وہ اس کے ترکہ میں سے ادا کر دیا جائے۔ پھر بھی جو بچ رہے وہ اس کے وارثوں کا حصہ ہوگا۔ م۔ع۔ن۔

وقال الشافعیؒ الخ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ مرتے ہی اس کی کتابت باطل ہو جائیگی اور وہ مکاتب غلامی کی حالت میں مرے گا۔ اور اگر اس نے کچھ چھوڑا ہو تو وہ اس کے مولیٰ کا ہوگا۔ اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کے امام حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ ہیں۔ ل (ف چنانچہ بیہقی نے امام شعبی سے روایت کی ہے کہ زید بن ثابت رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے کہ مکاتب مرنے سے غلام ہو کر ہی مرے گا اگرچہ اس پر ایک ہی درہم باقی رہ گیا ہو۔ نہ وہ کسی کا وارث ہوگا اور نہ اس کا کوئی وارث ہوگا۔

ولان المقصود الخ اور امام شافعیؒ کی دوسری عقلی دلیل یہ ہے کہ ہے کہ کتابت کا مقصود اسے آزاد کرنا تھا اور اس کے مر جانے سے اس مقصود کو حاصل کرنا محال ہو گیا۔ اسی لئے وہ کتابت باطل ہو جائے گی۔ امام شافعیؒ کے اس قول کی توجیہ یہ ہوگی کہ مکاتب کی آزادی اگر ثابت ہو تو اس کی یہی تین صورتیں ہو سکتی ہیں کہ (۱) اس کا ثبوت اس کی موت کے بعد ہی ہو یعنی پہلے سے ثابت نہ ہو سکے۔ اور نہ ہی اس سے پہلے کی زندگی کی طرف اس کی نسبت کی جاسکے (۲) مرنے سے پہلے یہ ثابت ہو جائے (۳) مرنے کے بعد یہ کہا جاسکے کہ یہ شخص اپنی زندگی میں فلاں وقت سے آزاد ہے۔ جبکہ اس مکاتب کے بارے میں ان تین باتوں میں سے کوئی بھی صحیح اور ثابت نہیں ہو سکتی ہے۔ کیونکہ پہلی صورت کا ہونا اس وجہ سے ممکن نہیں ہے کہ وہ مر جانے کے بعد آزاد ہونے کا محل ہی باقی نہیں رہا۔ اور دوسری صورت بھی اس بناء پر ممکن نہیں رہی کہ اس کی شرط نہیں پائی گئی ہے۔ اور تیسری صورت بھی اس لئے ممکن نہیں رہی کہ اس میں فی الحال آزادی کا ثبوت ممکن نہیں رہا (کہ اس نے اپنی زندگی میں رقم ادا نہ کی اور اب اس کی آزادی کو اس کی موت سے پہلے کی طرف منسوب کرنا ممکن نہیں ہے) حالانکہ یہ مسلمہ قاعدہ ہے کہ ایک بات پہلے ثابت ہو جاتی ہے اس کے بعد ہی اسے کسی وقت کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ (ف پس جب ان تین صورتوں میں سے ہر صورت کا ثبوت محال ہو گیا تب اس کو آزاد ماننے کی کوئی بھی وجہ مانی نہیں جا سکی ہے۔ اس طرح وہ غلام آخری وقت میں غلامی کی ہی حالت میں مرا مکاتب کی حالت پر نہ مر سکا۔

ولنا انہ عقد الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ کتابت کا معاہدہ معاوضہ کا معاہدہ ہے یعنی نکاح اور وکالت وغیرہ کے معنی میں نہیں ہے۔ اور یہ بات بھی ہے کہ یہ معاہدہ ان فریقین مکاتب اور مولیٰ میں سے کسی ایک کے مرنے پر باطل نہیں ہوتا ہے یعنی اگر مولیٰ مر جائے تو بالاتفاق اس کا عقد کتابت باقی رہ جاتا ہے۔ اسی طرح دوسرے شخص یعنی مکاتب کے مرنے سے بھی باطل نہیں ہوگا۔ اور ان دونوں کے درمیان مشترک علت یہ ہے کہ ان کے حق کو باقی رکھنے کے لئے عقد کو باقی رکھنے کی ضرورت ہے۔ یعنی جیسے یہاں پر مولیٰ کے مر جانے پر بھی یہ عقد باقی رکھا جاتا ہے اسی طرح سے اس کے غلام کے مرنے پر بھی اس عقد کو باقی رکھا جائے گا۔ بلکہ بدرجہ اولیٰ رکھا جائے گا۔ کیونکہ مولیٰ اپنے جس حق (بدل کتابت) کا اپنے غلام سے حقدار ہے وہ لازم نہیں ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ غلام اس کی ادائیگی سے اپنی عاجزی کا اقرار کر لے تو وہ باطل ہو کر بالکل ختم ہو جاتا ہے اس کے برعکس وہ مکاتب اپنے مولیٰ سے جس حق کا حقدار ہوتا ہے وہ باقی اور لازم رہتا ہے۔ یہاں تک کہ اگر اسے باطل کرنا بھی چاہے تو ایسا نہیں کر سکتا ہے۔

والموت انفی الخ اور موت مملوکیت کے مقابلہ میں مالکیت کی زیادہ نفی کرتی ہے۔ یعنی مولیٰ کے مر جانے کے باوجود اس عقد کتابت کو باقی رکھا جاتا ہے حالانکہ اس کی مالیت باقی نہیں رہتی ہے (اس لئے کہ مملوک ہونے کا مطلب ہے کسی کی قدرت اور اس کے غلبہ کے ماتحت رہنا۔ جب کہ مالک ہونے کا مطلب ہے کسی کا ایک چیز پر قدرت والا اور اس پر غالب ہونا۔ اسی بناء پر جماد کو

مملوک کی صفت سے متصف کیا جاتا ہے کہ وہ چیز فلاں کی ملکیت میں ہے لیکن کسی جماد کے بارے میں یہ نہیں کہا جاتا ہے کہ وہ کسی کا مالک ہے) اسی لئے اس عقد کے لئے غلام کو زندہ فرض کر لیا جائے گا۔ یا یہ کہا جائے گا کہ اس کی موت سے پہلے ہی اس کی ادائیگی ہو جانے کے وجہ سے پہلے ہی وہ آزاد ہو چکا ہے۔ اور اس وقت اس مکاتب کا خلیفہ جو کچھ بھی ادا کر رہا ہے گویا کہ مکاتب خود ہی ادا کر رہا ہے۔ اس قسم کے احتمالات فرض کرنا سب ممکن ہے جیسا کہ اس کی پوری بحث خلافیات یعنی علم الخلاف یعنی کس کس طرح شرعی دلائل پیش کئے جاتے ہیں اور دلائل پر اگر کسی قسم کا شبہ ہو یا کوئی کمزوری نظر آتی ہو تو اس کا کس طرح جواب دیا جاتا ہے میں اپنی جگہ بیان کی جاتی ہے۔

توضیح:۔ اگر مکاتب اپنی عاجزی کا قاضی کے بجائے کسی دوسرے کے سامنے اقرار کر لے اور اس کی بناء پر اس کے مولیٰ کی رضامندی سے وہ دوبارہ غلام بنا لیا جائے۔ اور اگر از خود فسخ پر راضی نہ ہو۔ اگر مکاتب مال چھوڑ کر مر جائے تو اس کی اولاد اور مالک کا حکم۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل

قال وان لم يترك وفاء وترك ولدا مولودا في الكتابة سعي في كتابة ابيه على نجومه فاذا ادى حكمنا بعتق ابيه قبل موته، وعتق الولد، لان الولد داخل في كتابته، وكسبه ككسبه، فيخلفه في الاداء، وصار كما اذا ترك وفاء وان ترك ولدا مشترى في الكتابة قيل له اما ان تودى بدل الكتابة حالة او ترد رقيقا عند ابي حنيفةؒ واما عندهما يؤديه الى اجله اعتبارا بالولد المولود في الكتابة، والجامع انه مكاتب عليه تبعا له، ولهٰذا يملك المولى اعتاقه بخلاف سائر اكسابه، ولابي حنيفة وهو الفرق بين الفصلين ان الاجل يثبت شرطا في العقد فيثبت في حق من دخل تحت العقد، والمشترىٰ لم يدخل لانه لم يُضَف اليه العقد، ولا سرى حكمه اليه لانفصاله بخلاف المولود في الكتابة لانه متصل وقت الكتابة فسرى الحكم اليه، وحيث دخل في حكمه سعي في نجومه، فان اشترى ابنه ثم مات وترك وفاء ورثه ابنه، لانه لما حكم بحريته في آخر جزء من اجزاء حياته يحكم بحرية ابنه في ذلك الوقت لانه تبع لابيه في الكتابة، فيكون هذا حرا يرث عن حر، وكذلك ان كان هو وابنه مكاتبين كتابة واحدة، لان الولد ان كان صغيرا فهو تبع لابيه، وان كان كبيرا جُعلا كشخص واحد فاذا حكم بحرية الاب يحكم بحريته في تلك الحالة على مامر.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مکاتب مذکور نے مال چھوڑا مگر ادائیگی بدل کتابت کے لئے کافی نہ ہو۔ ساتھ ہی ایک ایسا لڑکا بھی چھوڑا جو اس کی کتابت کے زمانہ میں پیدا ہوا ہو تو اس کا وہی بچہ حسب دستور سابق اپنے باپ کی قسطیں ادا کرنے کے لئے محنت کرے گا۔ یعنی محنت کر کے آمدنی سے اسی طرح کی قسطیں ادا کرے گا جس طرح اس کے باپ کا کرنا طے پایا تھا۔ پھر جب وہ ادا کر کے فارغ ہو جائے گا تب ہم اس لڑکے کے بارے میں یہ فیصلہ دینگے کہ وہ درحقیقت اپنے باپ کی موت سے پہلے ہی آزاد ہو چکا ہے۔ اسی طرح یہ لڑکا خود بھی اسی کے ساتھ آزاد ہو چکا ہے۔ کیونکہ یہ لڑکا بھی اس کے معاہدہ کتابت میں داخل ہے۔ اور اس لڑکے کی آمدنی اس کے باپ ہی کی آمدنی کے حکم میں ہے۔ لہذا اس نے جو کچھ بھی ادا کیا ہے وہ اپنے باپ کی ادائیگی میں اس کا نائب اور خلیفہ ہے اور یہ سمجھا جائے گا کہ گویا اس مکاتب نے اپنے ترکہ میں ایسا مال واسباب چھوڑا ہے جس سے اس کا بدل کتابت ادا ہو جائے۔

وان ترك ولدا الخ اور اگر اس مکاتب نے ایک اپنا ایسا بیٹا (فرزند) چھوڑا جسے اس نے اپنی کتابت کے زمانہ میں کسی سے خرید اتھا۔ تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس لڑکے سے یہ کہا جائے گا کہ تم کسی طرح وہ باقی بدل کتابت فوراً ادا کر دو ورنہ تم کو غلام

رہنے کا حکم دیا جائے گا (یعنی غلام محض مان لیا جائے گا)۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک اس صورت میں بھی وہ لڑکا بدل کتابت اپنے باپ کے معاہدہ کے مطابق قسطوں میں ادا کرے گا اس لڑکے کی طرح جو کہ باپ کی کتابت کے زمانہ میں پیدا ہوا تھا (جیسا کہ پہلی صورت میں گذرا ہے)۔ اور قیاس کرنے میں دونوں مسائل میں مشترک علت یہ ہے کہ دونوں لڑکے مکاتب کے ساتھ ضمنا مکاتب بنے تھے۔ اسی بناء پر مکاتب کا خریدا ہوا غلام بھی اپنے باپ کے مرتے ہی مکاتب ہو گیا تھا۔ اور اسی وجہ سے مولیٰ کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ اگر چاہے تو اسے از خود آزاد کر دے۔ بخلاف مکاتب کی دوسری کمائیوں کے کہ مولیٰ ان میں کسی قسم کا تصرف نہیں کر سکتا ہے۔ یہاں تک کہ یہ مولیٰ اپنے مکاتب کے خریدے ہوئے کسی غلام کو بھی آزاد نہیں کر سکتا ہے۔

ولابی حنیفۃ الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل جس سے حالت کتابت میں خریدے ہوئے لڑکے اور اس زمانہ کے پیدا ہونے والے لڑکے کے درمیان فرق ہوتا ہے یہ ہے کہ کتابت کا معاہدہ کرنے میں جو وقت متعین کیا جاتا ہے یا میعاد مقرر کی جاتی ہے وہ شرط کے طور پر ثابت ہوتی ہے۔ لہذا اس میعاد کا تعلق ہر ایسے شخص کے ساتھ ہو جائے گا جو اس معاہدہ میں داخل ہوتا ہو۔ اور چونکہ یہ خریدا ہوا لڑکا (یا لڑکی) اس معاہدہ میں داخل نہیں ہے اس لئے کہ اس معاہدہ کی نسبت اس کی طرف نہیں ہوئی تھی۔ اور نہ اس معاہدہ کا حکم اس کی طرف منتقل ہوا کیونکہ وہ تو اس معاہدہ کے وقت اس سے بالکل علیحدہ تھا۔ بخلاف اس بچہ کے جو زمانہ کتابت میں پیدا ہوا ہو۔ کیونکہ وہ اس معاہدہ میں داخل ہو چکا ہے۔ تو اس معاہدہ کا اثر اس پر بھی ہو جائے گا۔ اس طرح وہ جب اس معاہدہ میں داخل ہو گیا تو اس کے باپ کے ذمہ جو قسطیں باقی رہ گئی ہیں ان کو یہی ادا کرے گا۔ (ف اور چونکہ خریدا ہوا غلام اس معاہدہ میں داخل نہیں ہو سکا تو وہ ان باقی قسطوں کی ادائیگی نہیں کرے گا۔ البتہ چونکہ باپ کے ذمہ مکاتب ہو چکا ہے اس لئے اگر چاہے تو وہ ساری رقم فوری طور سے ادا کر سکے گا۔ اگر چہ اس کے حق میں وہ میعاد ثابت نہ ہوتی ہو۔ یہ ساری باتیں اس صورت میں ہوں گی جب کہ اس مکاتب نے اور خود اس لڑکے کے پاس بدل کتابت کی ادائیگی کے شرط کے برابر مال نہ چھوڑا ہو۔

وان اشتری ابنہ الخ اور اگر مکاتب نے اپنے بیٹے کو (زمانہ کتابت میں) خریدا اور بدل کتابت کی ادائیگی کی مقدار مال چھوڑ کر مر گیا تو بدل کتابت کی ادائیگی کے بعد بھی اگر مال بچ گیا ہو تو اس تمام مال کا وارث اس کا یہی بیٹا ہو گا۔ کیونکہ جب مکاتب کے بارے میں یہ حکم بتایا گیا ہے کہ اسے اس کی موت سے ذرا پہلے ہی اس کو آزاد مان لیا گیا ہے تو اسی کے ساتھ اس کے اس بیٹے کی آزادی کا بھی حکم دیدیا گیا ہے۔ اس بناء پر کہ وہ عقد کتابت میں اپنے بیٹے کا تابع ہے۔ تو اسے اس طرح سمجھا جائے گا کہ گویا اس آزاد بیٹے نے اپنے آزاد باپ کی میراث پائی ہے۔

وکذالک ان کان الخ اسی طرح اگر مولیٰ نے باپ اور اس کے بیٹے دونوں کو ایک ہی عقد میں مکاتب بنالیا ہو تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ یہ دو ہی صورتیں ہوں گی کہ بیٹا یا چھوٹا ہو گا یا بڑا۔ تو اگر وہ چھوٹا ہو تو وہ اپنے باپ کے تابع ہی رہے گا۔ گویا کہ وہ دو ہو کر بھی ایک ہی ہیں اور اگر وہ بڑا یعنی بالغ ہو تو بھی دونوں کو ایک ہی شخص فرض کیا جائے گا۔ لہذا جب باپ کو آزادی کا فیصلہ سنایا جائے گا تو اس کے ساتھ ہی اس کے بیٹے کے لئے بھی آزادی کا حکم ہو گا جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے

توضیح:۔ اگر مکاتب نے اپنے مرتے وقت کچھ مال چھوڑا جو اس کی مکمل قسطیں ادا کرنے کے لئے ناکافی ہو ۔ ساتھ ہی اس نے ایک فرزند بھی چھوڑا جو اس کے زمانہ کتابت میں پیدا ہوا یا اسی عرصہ میں اسے خریدا۔ یا مکاتب نے اپنے بیٹے کو زمانہ کتابت میں خریدا اور بدل کتابت کی ادائیگی کے لائق مال بھی چھوڑا۔ یا باپ اور بیٹے دونوں کو مولیٰ نے ایک ساتھ مکاتب بنایا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال فان مات المکاتب وله ولد من حرة، وترك دينا وفاء لمكاتبته فجنى الولد فقضى به على عاقلة الام، ولم يكن ذلك قضاء بعجز المكاتب، لان هذا القضاء يقرّر حكم الكتابة لان من قضيتها الحاق الولد بموالي الام، وايجاب العقل عليهم، لكن على وجه يحتمل ان يعتق فيُجر الولاء الى موالي الاب والقضاء بما يقرر حكمه لا يكون تعجيزا، وان اختصم موالي الام وموالي الاب في ولائه فقضى به لموالي الام، فهو قضاء بالعجز، لان هذا اختلاف في الولاء مقصودا، وذلك يبتنى على بقاء الكتابة وانتقاضها فانها اذا فسخت مات عبدا، واستقر الولاء على موالي الام، واذا بقيت واتصل بها الاداء مات حرا، وانتقل الولاء الى موالي الاب، وهذا فصل مجتهد فيه، فينفذ ما يلاقيه من القضاء فلهذا كان تعجيزا.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک مکاتب اس حالت میں مرا کہ اس کا ایک لڑکا ایک آزاد کردہ باندی سے تھا اور لوگوں کے ذمہ قرض کی شکل میں اس کی اتنی رقم موجود تھی جس سے اس کا بدل کتابت ادا ہو سکتا تھا۔ (یعنی نقد کی شکل میں وہ رقم نہیں تھی اس لئے کہ نقد ہونے سے وہ فوراً ہی ادا کر کے مکاتب آزاد ہو گیا ہوتا) پھر اس لڑکے سے کوئی شخص خطاءً قتل ہو گیا تو اس قتل کے عوض اس کی دیت اس لڑکے کے عاقلہ یعنی ماں کی مددگار برادری پر لازم آئیگی۔ جس کی وجہ سے اس لڑکے کے عاجز ہونے کا حکم نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس موجودہ فیصلہ سے اس کی کتابت کا باقی رہنا اور بھی مضبوط ہوگا۔ کیونکہ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس لڑکے کا اسکی ماں اور اس ماں کے رشتہ داروں سے تعلق مزید گہرا ہو۔ اور انہیں کو عاقلہ (مددگار برادری) کہا جائے۔ مگر ابھی تک اس کی صورت ایسی ہے جس میں یہ احتمال رہتا ہے کہ لڑکا آزاد ہو کر اپنی ولاء کا تعلق اپنے باپ کے موالی سے پیدا کر دے۔ پس اس احتمالی حالت میں قاضی کا فیصلہ نافذ ہو کر پہلے حکم کو مضبوط کر دے گا اور اس مکاتب کے عاجز ہو جانے کا حکم نہ ہوگا۔

وان اختصم الخ اگر اس لڑکے کے مر جانے کے بعد اس کی ماں (جو کسی کی آزاد کردہ باندی تھی) کے موالی اور اس کے باپ کے موالی کے درمیان اس لڑکے کے (ترکہ یا) ولاء کے حق دار بننے میں جھگڑا ہوا اور قاضی نے اس ولاء کا حق ولاء اس کی ماں کے موالی کے ہونے کا فیصلہ سنایا تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ قاضی نے اس مکاتب کو عاجز مان لینے کا فیصلہ کیا ہے۔ کیونکہ موجودہ یہ اختلاف صرف اس کی ولاء کے حاصل کرنے کے لئے ہوا ہے۔ جس کی بنیاد یہ ہے کہ اس مکاتب کی کتابت کا معاہدہ اب بھی باقی ہے یا ختم ہو چکا ہے۔ اس طور سے کہ اگر اس کی کتابت فسخ کر دی گئی ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ مکاتب غلامی کی حالت میں مرا ہے لہٰذا اس کے اس لڑکے کی ولاء اس لڑکے کی ماں کے موالی کو ملے گی۔ اور اگر اس کی کتابت باقی رہ جائے اور اس کا بدل کتابت ادا ہو جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ مکاتب آزاد ہو کر مرا ہے لہٰذا اس کے اس لڑکے کی ولاء اس کے باپ کے موالی کو دیدی جائے گی۔ اور چونکہ یہ صورت اجتہادی یعنی مجتہد فیہ ہے اس لئے اس قاضی کو اختیار ہے کہ وہ دونوں صورتوں میں سے جس صورت کو چاہے قبول کر کے فیصلہ سنا دے۔ اور وہی نافذ بھی ہو جائے گا۔ لہٰذا یہ حکم اس مکاتب کے عاجز ہونے کا حکم ہوگا۔

توضیح:۔ اگر کوئی مکاتب اس حالت میں مرا کہ لوگوں کے ذمہ بطور قرض اس کی رقم اتنی تھی کہ اس سے اس کا بدل کتابت ادا ہو سکتا تھا اور ایک آزاد کردہ عورت سے اس کا ایک لڑکا بھی تھا جس سے ایک شخص خطاءً قتل ہو گیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال وما ادى المكاتب من الصدقات الى مولاه ثم عجز فهو طيّب للمولى، لتبدل الملك، فان العبد تملكه صدقة والمولى عوضا عن العتق واليه وقعت الاشارة النبوية في حديث بريرة هي لها صدقة ولنا هدية، وهذا بخلاف ما اباح للغني والهاشمي لان المباح له يتناوله على ملك المبيح، فلم يتبدل الملك فلا تطيبه، ونظيره المشتري شراء فاسدا اذا اباح لغيره لا يطيب له ولو ملّكه يطيب، ولو عجز قبل الاداء الى المولى، فكذلك

الجواب، وهذا عند محمد ظاهر، لان بالعجز يتبدل الملك عنده، وكذا عند ابي يوسف، وان كان بالعجز يتقرر ملك المولى عنده، لانه لا خبث في نفس الصدقة، وانما الخبث في فعل الاخذ لكونه اذلالا به، فلا يجوز ذلك للغني من غير حاجة، وللهاشمي لزيادة حرمته، والاخذ لم يوجد من المولى، فصار كابن السبيل اذا وصل الى وطنه والفقير اذا استغنى وقد بقي في ايديهما ما اخذا من الصدقة حيث يطيب لهما، وعلى هذا اذا اعتق المكاتب واستغنى يطيب له ما بقي من الصدقة في يده.

ترجمہ :۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ مکاتب نے صدقات وغیرہ میں سے جو کچھ بھی لوگوں سے لے کر اپنے مولیٰ کو دیا اور بعد میں باقی کی ادائیگی سے عاجز ہو گیا تو وہ سب مال اس کے لئے لینا اور کھانا حلال ہے۔ کیونکہ ملکیت بدل گئی ہے۔ اس طرح سے کہ اس غلام نے جو کچھ وصول کیا اس وقت وہ صدقہ ہے مگر اس کے مولیٰ نے جو کچھ وصول کیا ہے وہ غلام کی طرف سے ھدیہ ہے۔ اسی فرق کی طرف حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا سے متعلق حدیث میں اشارہ ہوا ہے کہ انہوں نے مجھے جو کچھ دیا وہ ان کے حق میں اگرچہ صدقہ ہے مگر میرے لئے تو وہ ھدیہ ہے۔ (ف چنانچہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ ایک مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم گھر میں تشریف لائے اور چولھے پر ہانڈی چڑھی ہوئی تھی۔ اس وقت آپ کی خدمت میں روٹی اور جو کچھ گھر میں سالن میسر تھا وہ آپ کے لئے پیش کیا گیا۔ تب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کیا میں یہ نہیں دیکھ رہا ہوں کہ ہانڈی میں کچھ پک رہا ہے تو عرض کیا گیا کہ یا رسول اللہ! یہ گوشت ہے جو بریرہ کو بطور صدقہ ملا ہے جب کہ آپ صدقہ کا مال نہیں کھاتے ہیں (اسی لئے آپ کو وہ گوشت نہیں دیا گیا ہے) تب آپ نے فرمایا کہ وہ اگرچہ ان کے لئے صدقہ ہے مگر مجھے دینے سے وہ ھدیہ کا مال ہو گا۔ رواہ البخاری ومسلم۔

وهذا بخلاف الخ اور یہ حکم اس صورت کے خلاف ہے کہ فقیر نے اپنے صدقہ کے مال کے بارے میں کسی مالدار یا ہاشمی سے کہا کہ کھالو تو اس کے لئے یہ جائز نہ ہو گا۔ کیونکہ اس صورت میں فقیر نے اپنا ہی مال دوسرے کو مباح کیا ہے اور اسے مالک نہیں بنایا ہے۔ کہ وہ مال اس فقیر کی ملکیت میں رہا۔ لہٰذا اسے یہ کھانا مباح نہ ہو گا (ف اس طرح ملکیت نہیں بدلی کیونکہ مباح کرنے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اگرچہ اس کا مالک میں ہوں مگر میری طرف سے آپ اسے کھا سکتے ہیں یا استعمال کر سکتے ہیں جتنا چاہیں اس سے کھالیں۔ اسی لئے کسی بھی مہمان کو یہ اختیار نہیں ہوتا ہے کہ گھر والوں (میزبان) کی اجازت کے بغیر اس میں سے کسی فقیر کو کچھ دیدے۔ البتہ کوئی فقیر میزبان اسے مالک بنادے تو اسے اختیار ہو گا اور اس کا قبول کرنا حلال ہو گا)۔ **ونظيره المشترى** الخ اس حکم کی نظیر ایسی خریدی ہوئی چیز جو فاسد طریقہ سے خریدی گئی ہو کہ اس کا خریدار اسے دوسرے شخص کے لئے صرف مباح کردے تو اس کے لئے یہ مباح نہ ہو گی البتہ اگر اسے مالک بنادے تو وہ مالک ہو جائے گا۔

ولو عجز الخ اور اگر مکاتب اس مال صدقہ کو اپنے مالک کو دینے سے پہلے عاجز ہو جائے تو بھی یہی حکم ہو گا۔ یعنی مولیٰ کو اس کا لینا جائز ہو گا۔ اور یہ بات امام محمدؒ کے نزدیک ظاہر ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک عاجز ہو جانے سے ملکیت بدل جاتی ہے۔ اسی طرح امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بھی ظاہر ہے۔ اگرچہ ان کے نزدیک غلام کی عاجزی سے اس کے مولیٰ کی ملکیت پختہ ہو جاتی ہے۔ کیونکہ نفس صدقہ یا اس کی ذات میں کوئی خباثت نہیں ہوتی ہے۔ بلکہ اس کے قبول کرنے میں خباثت ہوتی ہے۔ یعنی اس کی خباثت صرف اس کے قبول کرنے میں ہوتی ہے۔ اسی لئے کسی مالدار شخص کو اس کی انتہائی عاجزی کے بغیر اس کا لینا جائز نہیں ہوتا ہے۔ اسی طرح ایک ہاشمی شخص کی ذاتی حرمت اور احترام کی زیادتی کی بناء پر ایسے مال کو لینا جائز نہیں ہوتا ہے۔ ایسی حالت میں جو کچھ مولیٰ کو ملا اس میں مولیٰ کی طرف سے لینا نہیں پایا گیا ہے۔ اس لئے اس کی مثال بھی ایسی ہو گی جیسے کہ اگر کسی مسافر نے راستہ میں انتہائی تنگی کی وجہ سے صدقہ کا مال لے لیا پھر اپنے وطن پہنچ گیا اس وقت بھی اس کے پاس کچھ مال باقی رہ گیا ہو۔ یا کسی فقیر کے صدقہ کا مال لے لیا اتنے میں وہ مالدار بھی ہو گیا۔ تو اس وقت وہ مال ان کے لئے حلال ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اگر مکاتب آزاد

ہو جائے پھر مالدار بھی ہو جائے تو اگر اس کے پاس صدقہ کا پہلا مال اب بھی بچا ہوا رہ گیا ہو تو وہ اس کے لئے حلال ہوتا ہے۔

توضیح:۔ مکاتب نے صدقات کا مال وصول کر کے اپنے مولیٰ کو دیا مگر ایک وقت میں باقی مال کے دینے سے عاجز ہو گیا۔ اگر فقیر نے صدقہ کا قبول کیا ہوا مال کھانے کے لئے مالدار کو بلایا۔ تفصیل مسئلہ۔ حکم۔ دلائل

قال و اذا جنى العبد فكاتبه مولاه ولم يعلم بالجناية ثم عجز فانه يدفع او يفدى، لان هذا موجب جناية العبد في الاصل، ولم يكن عالما بالجناية عند الكتابة حتى يصير مختارا للفداء، الا ان الكتابة مانعة من الدفع فاذا زال عاد الحكم الاصلي، وكذلك اذا جنى المكاتب ولم يُقض به حتى عجز لما قلنا من زوال المانع، وان قضى به عليه في كتابته ثم عجز فهو دين يباع فيه لانتقال الحق من الرقبة الى قيمته بالقضاء، وهذا قول ابى حنيفة ومحمدؒ، وقد رجع ابويوسف اليه، وكان يقول اولا يباع فيه وان عجز قبل القضاء، وهو قول زفرؒ، لان المانع من الدفع وهو الكتابة قائم وقت الجناية، فكما وقعت انعقدت موجبة للقيمة كما فى جناية المدبر وام الولد، ولنا ان المانع قابل للزوال للتردد، ولم يثبت الانتقال فى الحال، فيتوقف على القضاء او الرضاء، وصار كالعبد المبيع اذا ابق قبل القبض يتوقف الفسخ على القضاء لتردده واحتمال عوده، كذا هذا بخلاف التدبير والاستيلاد، لانهما لا يقبلان الزوال بحال.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر غلام نے غلطی سے کوئی جرم کر لیا تو ایسی حالت میں مولیٰ کو ان دو باتوں میں سے ایک بات کا اختیار ہو گا کہ (۱) اس غلام کو ہی اس کے مظلوموں کے حوالہ کر دے یا (۲) اس جرم کا جو بدلہ یا فدیہ ہو سکتا ہو وہ خود ادا کر دے اور ان میں جس بات کو وہ اختیار کرے گا وہی اس پر لازم ہو جائے گی۔ چنانچہ آئندہ دوسری بات اس کے لئے جائز نہ ہو گی۔ مگر اس کے مولیٰ کو اس کے اس جرم کا پتہ نہ چلا۔ اور اسی لاعلمی کی حالت میں اسے مکاتب بنا دیا۔ تو اسے مکاتب بنا دینے کی وجہ سے مولیٰ کو اس غلام کی طرف سے فدیہ دینے کا اختیار نہ ہو گا۔ اسی طرح سے مکاتب بنا دینے کی وجہ سے غلام کو ان لوگوں کے حوالہ کرنا بھی ممنوع ہو گیا۔ لیکن کچھ دنوں بعد مکاتب نے اپنی عاجزی ظاہر کر دی تو مذکورہ دونوں باتوں کے بجالانے سے مکاتبت کی وجہ سے جو عذر لاحق ہو گیا تھا اب اس کی عاجزی ظاہر کر دینے سے وہ ختم ہو گیا لہذا غلام کا اصل حکم لازم آئیگا۔ یعنی مولیٰ اب دونوں میں سے جس بات کو چاہے اختیار کر کے اس پر عمل کر ڈالے۔

وكذلك اذا جنى الخ اسی طرح اگر مکاتب نے کوئی جرم کیا تھا اور قاضی کی طرف سے اس کا فدیہ دینا مکاتب پر لازم نہیں کیا گیا تھا کہ وہ غلام عاجز ہو گیا تو بھی مولیٰ کو اختیار ہو گا کہ اگر چاہے تو وہی غلام اس کے حوالہ کر دے کیونکہ مکاتبت کی وجہ سے حوالہ کرنے سے جو چیز رکاوٹ بن رہی تھی وہ اب ختم ہو گئی ہے۔ **وان قضى به الخ** اور اگر اسی مجرم مکاتب پر حالت کتابت میں قاضی کی طرف سے جرمانہ کرنے کا حکم دیدیا گیا۔ اس کے بعد وہ غلام عاجز ہو گیا تو یہ جرمانہ اس کے حق میں ایک قرض سمجھا جائے گا جس کی ادائگی کے لئے اس غلام کو بیچ دیا جائے گا۔ کیونکہ قاضی کے فیصلہ کی وجہ سے جرم کا عوض جو اس کی ذات سے متعلق تھا اب اس کی قیمت سے متعلق ہو گیا ہے۔ یہ قول امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کا ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ نے بھی اسی قول کی طرف رجوع کر لیا ہے۔ کیونکہ امام ابو یوسفؒ اولاً یہ فرمایا کرتے تھے کہ اگر چہ یہ غلام قاضی کے فیصلہ سے پہلے ہی عاجز ہو گیا ہو پھر بھی اس حق کی ادائگی کے لئے اسے فروخت کر دیا جائے گا۔ امام زفرؒ کا یہی قول ہے۔ کیونکہ جرم کرنے والے اس غلام کو حوالہ کر دینے سے جو چیز رکاوٹ بن رہی ہے اس سے معاہدہ کتابت کا ہونا ہے۔ وہ رکاوٹ تو اس کے جرم کرنے کے وقت بھی موجود تھی۔ اسی بناء پر اس غلام کی قیمت لازم آگئی۔ جیسے کہ کسی مدبر یا ام ولد کے جرم کرنے میں ہوتا ہے۔

ولنا ان المانع الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حوالہ کرنے سے جو چیز رکاوٹ بن رہی ہے وہ اس غلام میں کتابت کا ہونا ہے۔ جبکہ یہ صفت ایسی ہے جو کسی وقت ختم بھی ہو سکتی ہے (یعنی مستقل اور دائمی نہیں ہے) اس طرح سے کہ شاید وہ اپنا عوض مکمل ادا کر کے آزادی حاصل کر کے یا ادائیگی سے عاجزی کی بناء پر پھر غلام بنادیا جائے تو اس کی کتابت کا معاہدہ ہی ختم ہو جائے گا۔ اس احتمال کی بناء پر اس جرم کا عوض اس کی ذات سے اس کی قیمت کی طرف منتقل نہیں ہو سکا ہے اور وہ یا تو قاضی کے فیصلہ یا آپس کی رضا مندی تک موقوف رہے گا۔ جیسا کہ اس غلام کا حال ہے جسے بیچا گیا مگر خریدار کے حوالہ کرنے سے پہلے ہی وہ بھاگ گیا۔ کہ ایسی صورت میں یہ بیع قاضی کے حکم تک موقوف رہتی ہے۔ کیونکہ بہر صورت اس میں احتمال باقی رہ جاتا ہے کہ شاید وہ کسی طرح واپس آجائے اور خریدار کے حوالہ کردیا جائے۔ اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔ بخلاف مدبر اور ام ولد کے کیونکہ ان دونوں میں یہ احتمال باقی نہیں رہتا ہے کہ کسی بھی وقت یہ بات ان سے ختم ہو جائے اور وہ پھر سے غلام بنالئے جائیں۔

توضیح:۔ اگر کسی غلام سے غلطی سے کوئی جرم سرزد ہو گیا اور اس کے مولیٰ کو اس جرم کا پتہ نہ چلا اور اسی لاعلمی کی حالت میں اسے مکاتب بنالیا اگر اس مجرم مکاتب پر قاضی کی طرف سے کوئی جرمانہ لازم نہیں کیا گیا تھا کہ اس نے اپنی عاجزی ظاہر کردی یا قاضی کی طرف سے جرمانہ لازم ہونے کے بعد اس نے اپنی عاجزی ظاہر کی۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل

قال و اذا مات مولیٰ المكاتب لم تنفسخ الكتابة كيلا يؤدي الى ابطال حق المكاتب اذ الكتابة سبب الحرية، وسبب حق المرء حقه، وقيل له اداء المال الى ورثة المولى على نجومه، لانه استحق الحرية على هذا الوجه والسبب انعقد كذلك، فيبقى بهذه الصفة، ولا يتغير الا ان الورثة يخلفونه في الاستيفاء، فان اعتقه احد الورثة لم ينفذ عتقه، لانه لم يملكه، وهذا لان المكاتب لا يملك بسائر اسباب الملك فكذا بسبب الوراثة، فان اعتقوه جميعا عتق، وسقط عنه بدل الكتابة لانه يصير ابراء عن بدل الكتابة، فانه حقهم وقد جرى فيه الارث فاذا برئى المكاتب عن بدل الكتابة يعتق كما اذا ابرأه المولى، الا انه اذا اعتقه احد الورثة لا يصير ابراء عن نصيبه لانا نجعله ابراء اقتضاء تصحيحا لعتقه، والاعتاق لا يثبت بابراء البعض او ادائه في المكاتب لا في بعضه، ولا في كله، ولا وجه الى ابراء الكل لحق بقية الورثة، والله اعلم.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مکاتب کے مولیٰ کے مرجانے سے اس کی کتابت فسخ نہ ہوگی کیونکہ ایسا ہونے سے اس کا حق (آزادی) باطل ہو جائے گا۔ اس طرح سے کہ اسی کتابت کی بدولت چند دنوں بعد اسے آزادی میسر ہو جائیگی۔ اور قاعدہ ہے کہ کسی شخص کے حق کا جو سبب ہوتا ہے وہ بھی اس کا حق بن جاتا ہے۔ وقیل له الخ مولیٰ کے مرجانے پر اس مکاتب سے کہا جائے گا کہ تم اپنی کتابت کا بدل جس طرح قسطوں میں دیتے آئے ہو اب بھی وہ اپنے مولیٰ کے ورثہ کو دیتے رہو۔ کیونکہ طے شدہ بات کے مطابق اسے اسی کے مطابق آزادی ملنے والی تھی۔ اور سبب آزادی اسی طریقہ پر منعقد ہوا تھا۔ لہٰذا وہ اسی حالت پر باقی رہے گا۔ اس میں کوئی فرق نہ آئے گا۔ سوائے اس بات کے کہ پہلے اس بدل کتابت کو خود مولیٰ اپنے ہاتھوں سے وصول کرتا تھا اب اس کے ورثہ اس کے خلیفہ بن کر وصول کرینگے۔ فان اعتقه الخ اس مدت میں اگر ورثہ میں سے کوئی بھی اسے آزاد کردے تو وہ آزاد نہ ہوگا۔ یعنی آزادی نافذ نہ ہوگی۔ کیونکہ وہ اب تک اس غلام کا مالک نہیں بنا ہے۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ کوئی بھی مکاتب ملکیت کے جتنے اسباب ہیں ان میں سے کسی سبب کی بناء پر مملوک نہیں ہوتا ہے۔ اسی طرح وراثت کے سبب سے بھی آزاد نہ ہوگا

البتہ اگر سارے ورثہ ہی اس کو آزاد کردیں جب وہ آزاد ہو جائے گا۔ پھر اس کے ذمہ بدل کتابت باقی نہیں رہے گا یعنی اس کے ذمہ سے ختم ہو جائے گا۔ اس کا مطلب ہوگا اس عوض کو اس مکاتب کے ذمہ سے بری کر دینا۔ اس لئے کہ وہ عوض ان وارثوں کا حق بنتا ہے اور اس کے بارے میں میراث کا حکم جاری بھی ہو چکا ہے۔

اب جب کہ وہ مکاتب بدل کتابت ادا کرنے سے بری ہو چکا ہے تو وہ آزاد ہو جائے گا۔ اسی طرح جیسے کہ خود اس کا مولیٰ اس کی ادائیگی سے بری کر دیتا تو وہ آزاد ہو جاتا۔ لیکن اگر کئی وارثوں میں سے صرف ایک نے آزاد کیا تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوگا کہ اس نے اپنے حصہ سے بری کیا ہے۔ کیونکہ ہم تو صرف اس کی آزادی کو صحیح کرنے کے لئے آزاد کرنے کو اقتضاء بری کرنا مانتے ہیں۔ پھر بعض حصہ کے بری کر دینے یا بعض حصہ کے ادا کرنے سے مکاتب میں کسی طرح کی بھی آزادی ثابت نہیں ہوتی ہے یعنی نہ تو اس کا کل حصہ آزاد ہوتا ہے اور نہ ہی اس کا کچھ آزاد ہوتا ہے بلکہ پورا مکاتب باقی رہ جاتا ہے۔ نیز اس کے تھوڑے سے حصہ کو کل کے برابر مان لینے کی کوئی وجہ بھی نہیں ہے۔ اس لئے اس کے باقی ورثہ کا حق تو اس سے متعلق رہ جاتا ہے۔ واللہ تعالےٰ اعلم۔ (ف معلوم ہونا چاہئے کہ غلام کو جو شخص بھی آزاد کرے گا خواہ وہ مفت میں یعنی کسی عوض کے بغیر محض حصول ثواب کے لئے ہو یا عوض کے ساتھ ہو یعنی بدلہ لے کر ہو یا مکاتب بنا کر ہو یا کفارہ کے طور پر ہو یا جس کسی صورت سے بھی کسی کو آزادی حاصل ہو اس غلام کی ولاء (یعنی ترکہ) کا وہی مستحق اور مالک ہوگا۔ اسی بناء پر اب اس مکاتب کی بحث ختم کر کے مصنفؒ ولاء کی بحث شروع کر رہے ہیں)

توضیح:۔ مکاتب کے مولیٰ کے مرجانے کے بعد اس کی کتابت کا حکم۔ اگر اس وقت مولیٰ کے وارثوں سے ایک یا ایک سے زائد یا سارے ورثہ اپنے حقوق سے دست بردار ہو جائیں اور آزاد کر دیں۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال علماء کرام۔ دلائل

☆☆☆

﴿کتاب الولاء﴾

قال الولاء نوعان، ولاء عتاقة ويسمى ولاء نعمة، وسببه العتق على ملكه في الصحيح، حتى لو عتقه قريبه عليه بالوراثة كان الولاء له، وولاء موالاة وسببه العقد، ولهذا يقال ولاء العتاقة وولاء الموالاة، والحكم يضاف الى سببه، والمعنى فيهما التناصر، وكانت العرب تتناصر باشياء وقرر النبي عليه السلام تناصرهم بالولاء بنوعيه، فقال ان مولى القوم منهم وحليفهم منهم، والمراد بالحليف مولى الموالاة، لانهم كانوا يؤكدون الموالاة بالحلف.

ترجمہ:۔ ولاء کا بیان۔**قال الولاء الخ** مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ ولاء کی دو قسمیں ہیں(۱) ولاء عتاقہ۔(۲) ولاء موالاۃ اس(۱) عتاقہ کا دوسرا نام ولاء نعمت بھی ہے۔اس عتاقہ کا سبب قول صحیح کے مطابق اپنی ملکیت پر آزادی ہے یعنی وہ از خود مالک کی حیثیت سے آزاد ہوا ہے اور دوسرے کا آزاد کرنا اس کا سبب نہیں ہے۔یعنی خواہ دوسرا آزاد کرے یا نہ کرے۔اسی بناء پر اگر کوئی شخص اپنے ذی رحم محرم کا کسی طرح بھی مالک ہو تو وہ از خود آزاد ہو جائے گا۔خواہ وراثت کی وجہ سے ہی مالک بنا ہو اسی لئے اس آزاد ہونے والے کی ولاء(مال میراث)اسی شخص کو ملتی ہے جس کے قبضہ سے وہ آزاد ہوا ہو۔

(۲)**وولاء الموالاة الخ** اور دوسری قسم ولاء موالاۃ ہے۔جس کا سبب کوئی عقد اور معاملہ کر لینا ہے۔یعنی آپس میں معاملات طے کر کے آزادی حاصل کرنا ہے۔اسی سبب کی بناپر ولاء کو اپنے سبب کی طرف اضافت کرتے ہوئے اسے ولاء عتاقہ اور ولاء موالاۃ بھی کہا جاتا ہے۔اس کے حکم کی اضافت اس کے سبب کی طرف ہوتی ہے۔اور ان دونوں کا مقصود شریعت میں تناصر یعنی ایک دوسرے کی نصرت اور مدد کرنا ہے۔اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی دنیا میں تشریف آوری سے بہت پہلے سے ہی یہ اہل عرب بہت سے معاملات میں آپس میں ایک دوسرے کی نصرت کرتے چلے آئے تھے۔پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ولاء کی ان دونوں قسموں میں ولاء کا حق دے کر ان کے اس پرانے معمول یعنی آپس کی مدد اور تناصر کو باقی رکھا۔اسی بناء پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا ہے کہ قوم کا مولیٰ اسی قوم میں شمار ہوتا ہے۔اسی طرح یہ بھی فرمایا ہے کہ قوم کا حلیف بھی اسی قوم میں سے ہے۔اس جگہ اس حلیف سے مولی الموالات مراد ہے۔کیونکہ یہ عرب والے عمل موالات کو حلف اور قسم سے پختہ کرتے تھے۔(ف حضرت رفاعہ بن رافع رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ کسی قوم کا آزاد کیا ہوا غلام اسی قوم سے ہے اور اسی قوم کی لڑکی کا بیٹا بھی اسی قوم سے ہے اور قوم کا حلیف بھی اسی قوم سے ہے۔اس کی روایت احمد اور بخاری نے اپنی کتاب الادب میں اور ابن ابی شیبہ اور الطبرانی اور الحاکم نے کی ہے۔اور دوسرے محدثین نے اس کو صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت(کثیر صحابہؓ) سے روایت کیا ہے۔

توضیح:۔کتاب الولاء۔ولاء کے لفظی اور شرعی معنی۔تفصیل۔قسمیں۔سبب۔مقصود حکم دلائل

(ف کتاب الولاء کو کتاب المکاتب کے بعد ذکر کرنے کا سبب یہ ہے کہ ولاء کتابت کے آثار میں سے ہے۔لفظ ولاء واو کے فتحہ کے ساتھ ہے۔لفظ ولی سے مشتق ہے جس کے معنی قرب کے ہیں۔اور ولاء بھی قربت حکمیہ یعنی آزاد کرنے یا موالات کرنے سے حاصل ہوتی ہے کیونکہ کسی غلام پر آزادی کا احسان کرنے سے وہ رشتہ اتنا قوی ہو جاتا ہے گویا ان دونوں کے درمیان حکما

قرابت آجاتی ہے۔یا یہ لفظ موالات سے مشتق ہے۔ یعنی ایک کے پیچھے کسی فرق و فاصلہ کے بغیر دوسرا لگا ہوا۔اسی بناء پر ولاء عتاقہ یا ولاء موالات پائی جائے تو اس سے میراث کا حق ہوتا ہے۔بشرطیکہ میراث پانے کی شرط پائی جارہی ہو۔اور اس میراث کے سلسلہ میں کسی قسم کا فرق نہیں ہوتا ہے۔یا یہ کہ یہ موالات سے مولی ہے جس کے معنی مددگاری و محبت کے ہیں جس سے باہمی مدد و میراث اور قتل وغیرہ کے جرمانہ میں شرکت و ہمدردی اس کا اثر ہے۔التبیین)

قال و اذا اعتق المولی مملوکه فولاؤه له لقوله علیه السلام الولاء لمن اعتق، ولان التناصر به، فیعقله وقد احیاه معنی بازالة الرق عنه، فیرثه ویصیر الولاء کالولادة، ولان الغُنم بالغُرم، وکذلك المرأة تُعتق لما روینا، ومات معتق لابنة حمزةؓ عنها عن بنت فجعل النبی علیه السلام المال بینهما نصفین، ویستوی فیه الاعتاق بمال وبغیره لاطلاق ما ذکرناه، قال فان شرط انه سائبة فالشرط باطل، والولاء لمن اعتق لان الشرط مخالف للنص فلا یصح۔

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جو مولیٰ اپنے غلام کو آزاد کرے گا اس کی ولاء اسی مولیٰ کی ہوگی۔کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ ولاء اسی کی ہوگی جس نے غلام کو آزاد کیا ہو۔ائمہ ستہ نے اس کی روایت کی ہے۔ ولان التناصر الخ اور اس عقلی دلیل کی وجہ سے بھی کہ آزاد کرنے کی وجہ سے ہی ایک کو دوسرے کی مدد اور ہمدردی حاصل ہوتی ہے۔اسی وجہ سے تو اگر مولیٰ اس غلام سے ولاء کی مدد حاصل کرتا ہے تو وہ اس غلام کے غلط کاموں پر لازم کئے گئے جرمانہ کو برداشت بھی کرتا ہے یعنی اگر اس آزاد شدہ غلام سے غلطی سے کوئی قتل ہو جائے تو یہی مولیٰ اپنی مددگار برادری (عاقلہ) کے ساتھ اس کی دیت کو ادا کرتا ہے۔اور اس سے پہلے اس کی غلامی کو ختم کر کے معنوی اعتبار سے اسے زندہ بھی کر چکا ہے۔اسی بناء پر یہ مولیٰ اس کا وارث ہوتا ہے۔چنانچہ اس کی ولاء بھی پیدائشی رشتوں کی مانند ہو جاتی ہے۔اور اس عقلی دلیل سے بھی کہ نفع اسی کو ملتا ہے جو نقصان برداشت کرتا ہو۔یعنی جب مولیٰ اس غلام کے تاوان کو برداشت کرتا ہے تو وہی اس سے حاصل ہونے والے نفع کا بھی مستحق ہوگا۔

وکذالك المراة الخ اور جس طرح ایک مرد مستحق ولاء ہوتا ہے اسی طرح اگر کسی عورت نے اپنا غلام آزاد کیا تو وہ عورت بھی اس غلام کے ولاء کی مستحق ہوگی۔اسی حدیث کی بناء پر جو ہم نے بیان کردی ہے۔(ف کیونکہ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے بریرہؓ باندی کو خرید کر آزاد کیا تھا۔اسی کے بارے میں وہ حدیث بیان کی گئی ہے۔ان دلائل کے علاوہ فرمان رسول کریم علیہ السلام "من اعتق" میں کلمہ من یعنی "جو شخص" بھی فرمایا ہے یہ مرد اور عورت دونوں کو شامل ہے۔م)۔اسی طرح حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ کی لڑکی کا آزاد کیا ہوا غلام اپنی مولات اور ایک لڑکی کو چھوڑ کر مرا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے مال کے دو حصے کر کے ایک حصہ ان کی لڑکی کو اور دوسرا حصہ ان کی مولات یعنی حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ کی لڑکی کو دیا۔معلوم ہونا چاہئے کہ کسی کو آزاد کرنا خواہ مال لے کر ہو یا بغیر مال مفت میں ہو اس حکم میں دونوں برابر ہیں کیونکہ ہم نے اوپر جو حدیث بیان کی ہے وہ مطلق ہونے کی وجہ سے دونوں کو شامل ہے۔

قال وان شرط الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر آزاد کرتے وقت یہ شرط کردی گئی ہو کہ یہ غلام آزادی کے بعد سائبہ ہوگا یعنی یہ اپنی آزادی کے بعد کسی سے متعلق نہیں رہے گا یعنی کسی سے اس کا ولاء کا تعلق نہ ہوگا۔بلکہ خود مختار ہوگا کہ جہاں چاہے جائے اور جس سے چاہے تعلق رکھے اور جو چاہے وہ کرے تو ایسی شرط باطل ہوگی اور اس کی ولاء اس آزاد کرنے والے شخص کی ہوگی۔کیونکہ مذکورہ شرط صریح حدیث کے مخالف ہے اس لئے صحیح نہ ہوگی

توضیح:۔ آزاد شدہ غلام کی ولاء کا مستحق کون اور کیوں ہوتا ہے۔اس میں مرد اور عورت کا

فرق ہوتا ہے یا نہیں۔ اگر آزادی کے وقت یہ شرط لگادی گئی ہو کہ وہ سائبہ یعنی خود مختار ہوگا۔ تفصیلی مسائل۔ حکم۔ دلیل

قال و اذا ادى المكاتب عتق والولاء للمولى، وان عتق بعد موت المولى، لانه عتق عليه بما باشر من السبب، وهو الكتابة وقد قررناه في المكاتب، وكذا العبد الموصي بعتقه او بشرائه وعتقه بعد موته، لان فعل الوصي بعد موته كفعله والتركة على حكم ملكه، وان مات المولى عتق مدبروه وامهات اولاده لما بينا في العتاق، وولاؤهم له، لانه اعتقهم بالتدبير والاستيلاد، ومن ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه لما بينا في العتاق، وولاؤه له لوجود السبب وهو العتق عليه، واذا تزوج عبد رجل امة لآخر فاعتق مولى الامة الامة وهي حامل من العبد عتقت وعتق حملها، وولاء الحمل لمولى الام لا ينتقل عنه ابدا لانه عتق على معتق الام مقصودا اذ هو جزءٌ منها يقبل الاعتاق مقصودا فلا ينتقل ولاؤه عنه عملاً بما روينا، وكذلك اذا ولدت ولدا لاقل من ستة اشهر للتيقن بقيام الحمل وقت الاعتاق، او ولدت ولدين احدهما لاقل من ستة اشهر، لانهما توأمان يتعلقان معا، وهذا بخلاف ما اذا والت رجلا وهي حبلى والزوج والى غيره حيث يكون ولاء الولد لمولى الاب لان الجنين غير قابل لهذا الولاء مقصودا، لان تمامه بالايجاب والقبول، وهو ليس بمحل له.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مکاتب جیسے ہی اپنا کل بدل کتابت ادا کردے گا وہ از خود آزاد ہو جائے گا۔ البتہ اس کی ولاء اسی مولیٰ کی ہوگی۔ اگر چہ وہ مولیٰ اس کی آزادی سے پہلے مرگیا ہو۔ کیونکہ جس وقت بھی اسے آزادی ملی ہے وہ اسی سبب کی بناء پر ہے جو خود مولی نے کیا تھا یعنی اسی مولیٰ نے اس سے مکاتبت کا معاہدہ کیا تھا۔ اس مسئلہ کو ہم نے پہلے کتاب المکاتب میں بیان کر دیا ہے۔

وكذا العبد الخ یہی حکم اس غلام کا بھی ہوگا جس کو آزاد کرنے کی وصیت کی گئی ہو یعنی اس غلام کی ولاء اسی مولیٰ کو ملے گی۔ اگر چہ وہ مرگیا ہو پھر بھی وہی مالک ہوگا۔ (اور اس کے توسط سے اس کے ورثہ کی ہوگی)۔ یہی حکم اس غلام کا بھی ہے جس کے بارے میں کوئی اپنے ورثہ کو یہ وصیت کر کے مرا ہو کہ فلاں غلام کو میری طرف سے خرید کر آزاد کر دینا۔ یعنی اس غلام کی ولاء بھی اسی مولیٰ (مردہ) کو ملے گی۔ کیونکہ اس کے مرنے کے بعد اس کے وصی کا فعل اسی موصی (میت) کے فعل کے حکم میں ہوگا۔ اور ترکہ اس مالک میت کی ملکیت کے حکم میں ہوتا ہے۔ (اسی بناء پر مردہ کے قرضے اور تجہیز و تکفین کا پورا خرچ اسی مال سے ادا کیا جاتا ہے)۔ وان مات المولیٰ الخ اسی طرح مولیٰ کے مرتے ہی اس کی مدبرہ باندی اور مدبر غلام سب آزاد ہو جائینگے۔ اسی طرح اس کی وہ باندیاں بھی آزاد ہو جائیں گی جن سے اس کی کوئی اولاد ہوئی ہو۔ پھر ان تمام کی ولاء اسی میت مولیٰ کی ہوگی۔ کیونکہ اسی نے تو ان کو مدبر یا ام ولد بنا کر آزاد کیا ہے۔

ومن ملك ذارحم الخ اگر کوئی شخص اپنے کسی ذو رحم محرم کا مالک بن گیا تو وہ اسی وقت از خود اسی مالک کی طرف سے آزاد ہو جائے گا۔ اسی صحیح حدیث کی بناء پر جو ہم نے کتاب الاعتاق میں بیان کر دی ہے۔ پھر اس آزاد شدہ ذو رحم محرم کی ولاء کا بھی وہی مالک ہوگا۔ کیونکہ اس کی طرف اس کی آزادی منسوب ہوئی اور وہی اس کا سبب بنا ہے۔

واذا تزوج الخ اگر زید کے غلام نے بکر کی باندی سے بکر کی اجازت سے نکاح کیا پھر اس حالت میں جب کہ وہ باندی اسی غلام سے حمل کی حالت میں ہو بکر نے اسے آزاد کر دیا تو وہ باندی بھی اور اس کا وہ حمل بھی آزاد ہو جائے گا۔ اور اس حمل کی اگر ولاء ہو تو وہ اس کی ماں کے مولیٰ کو ملے گی۔ اور اس سے کبھی منتقل نہ ہوگی کیونکہ ماں کو آزاد کرنے والے مولی نے قصداً اس حمل کو آزاد کیا ہے اس لئے کہ بظاہر مالک نے صرف ماں کو آزاد کیا ہے مگر یہ حمل اس وقت اس باندی کے بدن کا ایک حصہ ہے اور وہ حمل

بالقصد آزاد کئے جانے کے قابل بھی ہے اس لئے وہ بھی بالقصد آزاد کیا ہوا شمار ہوگا۔ کیونکہ آزاد کرنے والے کے لئے ولاء کا ثابت ہونا حدیث میں کسی قید کے بغیر ہے یعنی مطلق ہے۔ لہٰذا اسی پر عمل ہوگا۔ وکذلك اذا ولدت الخ اسی طرح اگر اس باندی کو اپنی آزادی کے چھ ماہ سے کم میں بچہ پیدا ہوا تب بھی اس بچہ کی ولاء اسی ماں کے مولیٰ کی ملکیت ہوگی۔ کیونکہ اس کے آزاد ہوتے وقت اس حمل کا ہونا یقینی ہے۔

اوولدت ولدین الخ اسی طرح اگر باندی کو دو بچے ہوئے (جڑواں) مگر ان میں سے ایک چھ ماہ سے کم مدت میں ہوا تو بھی ان دونوں کی ولاء ان کی ماں کے مولیٰ کے لئے ہوگی۔ کیونکہ دونوں بچے جڑواں ہیں یعنی دونوں ایک ہی حمل سے ہوئے ہیں اور دونوں کا حمل ایک ساتھ رہا ہے۔ اس طرح ان دونوں کا ماں کی آزادی کے وقت حمل سے رہنا یقینی ہے۔ یہ حکم اس صورت کے خلاف ہے کہ جب ولاء موالات ہو۔ مثلاً: میاں اور اس کی بیوی نے مسلمان ہونے کے بعد مختلف اشخاص سے موالات کی ہو اس طرح سے کہ بیوی نے حمل کی حالت میں ایک شخص سے موالات کی۔ اور اس کے شوہر نے دوسرے شخص سے موالات کی تو اس بچہ کی ولاء کا مالک وہ شخص ہوگا جس سے اس کے باپ نے موالات کی ہوگی۔ کیونکہ پیٹ کا بچہ اس قابل نہیں ہوا ہے کہ اپنے ارادہ سے ایسی موالات کر سکے۔ اس لئے کہ موالات ایجاب و قبول کے بعد ہی مکمل ہوتی ہے۔ جب کہ یہ بچہ اس وقت ایجاب و قبول کے قابل نہیں رہتا ہے۔

توضیح:۔ اگر مکاتب اپنے مولیٰ کی وفات کے بعد مکمل بدل کتابت ادا کرے۔ جس غلام کو اپنے مرنے کے بعد خرید کر۔ یا پرانے غلام کو اپنے مرنے کے بعد آزاد کرنے کی وصیت کی ہو۔ اگر کوئی شخص اپنے ذو رحم محرم غلام کا مالک بن گیا ہو۔ اگر زید کے غلام نے بکر کی باندی سے اس کی اجازت سے نکاح کیا۔ پھر وہ باندی اسی غلام سے حمل کی حالت میں ہو اس کے مالک نے اسے آزاد کر دیا۔ تو ان جیسی صورتوں میں غلام کب آزاد ہوگا اور اس کی ولاء کا کون مستحق ہوگا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال فان ولدت بعد عتقها لاكثر من ستة اشهر ولداً فولاؤه لموالي الام، لانه عتق تبعا للام، لاتصاله بها بعد عتقها فيتبعها في الولاء ولم يتيقن بقيامه وقت الاعتاق حتى يعتق مقصودا، فان أُعتق الاب جرّ الاب ولاء ابنه وانتقل عن موالي الام الى موالي الاب لان العتق ههنا في الولد يثبت تبعا للام، بخلاف الاول، وهذا لان الولاء بمنزلة النسب، قال عليه السلام الولاء لحمة كلحمة النسب لا يباع ولا يوهب ولا يورث، ثم النسب الى الآباء فكذلك الولاء والنسبة الى موالي الام كانت لعدم اهلية الاب ضرورة فاذا صار اهلا عاد الولاء اليه بمنزلة ولد الملاعنة يُنسب الى قوم الام ضرورة، فاذا كذب الملاعن نفسه يُنسب اليه، بخلاف ما اذا اعتقت المعتدة عن موت او طلاق فجاءت بولد لاقل من سنتين من وقت الموت او الطلاق حيث يكون الولد مولى لموالي الام وان اعتق الاب لتعذر اضافة العلوق الى ما بعد الموت، والطلاق البائن لحرمة الوطي وبعد الطلاق الرجعي لما انه يصير مراجعا بالشك فاستند الى حالة النكاح فكان الولد موجودا عند الاعتاق، فعتق مقصودا، وفي الجامع الصغير فاذا تزوجت معتقة بعبد فولدت اولادا فجنى الاولاد فعقلهم على موالي الام، لانهم عتقوا تبعا لامهم ولا عاقلة لابيهم ولا موالي فالحقوا بموالي الام ضرورة كما في ولد الملاعنة على ما ذكرنا، فان أُعتق الاب جرّ ولاء الاولاد الى نفسه لما بينا، ولا يرجعون على عاقلة الاب بما عقلوا، لانهم حين عقلوه كان الولاء ثابتا لهم،

وانما يثبت للاب مقصوراً لان سببه مقصور وهو العتق، بخلاف ولد الملاعنة اذا عقل عنه قوم الام، ثم اكذب الملاعن نفسه حيث يرجعون عليه، لان النسب هناك يثبت مستندا الى وقت العلوق، وكانوا مجبورين على ذلك فيرجعون.

ترجمہ:۔ فرمایا کہ۔اگر اس باندی کو اس کے آزاد ہونے کے چھ مہینوں سے زیادہ پر بچہ کی ولادت ہوئی تو اس بچہ کی ولاء بھی اسی ماں کے مولی کی ہوگی کیونکہ یہ بچہ ماں کے تابع ہو کر ہی آزاد ہوا ہے۔اور چھ مہینوں سے زیادہ ہونے کی وجہ سے اس بات کا یقین نہیں ہوتا کہ ماں کی آزادی کے وقت یہ پیٹ میں موجود تھا کہ اگر ایسا ہوتا تو یہ کہا جاتا کہ وہ از خود یعنی ماں کے واسطہ کے بغیر آزاد ہوا ہے۔(ف۔اس طرح ان دونوں صورتوں یعنی بوقت آزادی بچہ کا حمل سے ہونا یا چھ ماہ سے کم مدت میں پیدا ہونا اس بات کے یقین کے لئے کافی ہے کہ ماں کی آزادی کے وقت اس بچہ کا وجود تھا۔لہذا اس صورت میں بچہ بالقصد آزاد کیا گیا ہے۔اور اس کا آزاد کرنے والا بھی وہی مولی ہے جس نے اس کی ماں کو آزاد کیا ہے۔لہذا جس نے آزاد کیا ہے ولاء کا حق اسی کا ہوگا کسی دوسرے کو حق نہیں دیا جائے گا۔اور دوسری صورت یعنی جب کہ آزادی کے چھ ماہ کے بعد یہ بچہ پیدا ہوا تو اس وقت اس بات کا یقین نہیں ہوتا ہے کہ اس کی آزادی کے وقت پیٹ میں اس کا وجود تھا۔لہذا اس صورت میں بچہ کو قصداً آزاد کرنا نہیں پایا جائے گا۔بلکہ اپنی ماں کے تابع ہو کر آزاد ہوگا۔اس بناء پر اس کی ولاء قابل انتقال ہوگی اگرچہ فی الحال اس کی ولاء اس کی ماں کے مولی کی ہوگی۔

فان اُعتق الخ اس کے بعد اگر اس بچہ کا باپ بھی آزاد کر دیا گیا تو وہی باپ اس بچہ کی ولاء کا مالک ہو جائے گا۔چنانچہ وہ ولاء جواب تک اس کی ماں کے مولی کے پاس تھی وہ اس سے نکل کر اس کے باپ کے موالی کی طرف منتقل ہو جائے گی۔اس کی وجہ یہ ہے کہ اس مسئلہ میں بچہ کو جو آزادی حاصل ہوئی ہے وہ اس کی ماں کے تابع ہو کر ہوئی ہے۔بخلاف پہلی صورت کے (کہ اس میں بچہ کو آزادی تابع ہو کر نہیں بلکہ بالقصد حاصل ہوئی ہے)۔اور بڑی بات یہ ہے کہ ولاء کا تعلق ایسا ہی ہوتا ہے جیسا کہ نسب کا تعلق ہوتا ہے اس لئے اس میں اصلیت یہی ہے کہ اس ولاء کا تعلق بھی باپ سے ہی ہو۔چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ ولاء ایک لحمہ (بندھن اور تعلق) ہے جو نسب کے لحمہ کے مانند ہے۔اسی بناء پر اسے نہ بیچا جا سکتا ہے اور نہ ہبہ کیا جا سکتا ہے۔اسی طرح اس میں میراث بھی جاری نہیں ہوتی ہے۔اور یہ حدیث حسن یا صحیح ہے۔اب جب کہ یہ بات معلوم ہو گئی کہ ولاء نسب کے مانند ہے اور چونکہ نسب کا اصل تعلق باپ سے ہوتا ہے لہذا ولاء کا تعلق بھی اصل میں باپ سے ہی ہوگا (اسی بناء پر موجودہ مسئلہ میں بچہ کی ولاء ماں کے مولی سے منتقل ہو کر باپ کے موالی کی طرف آجائیگی)۔اور ماں کے موالی کی طرف اسی صورت میں نسبت کی گئی تھی کہ اس وقت باپ کے نسب میں اس کے حاصل کرنے کی صلاحیت نہ تھی۔لیکن جیسے ہی باپ آزاد ہو گیا ویسے ہی اس میں صلاحیت آگئی اور وہ ولاء ماں کی طرف سے اس کی طرف لوٹ آئے گی۔اس مسئلہ کی نظیر یہ ہے کہ اگر کسی عورت نے اپنے شوہر سے ملاعنت کر لی تو اس کے بعد اس کا بچہ اس کے شوہر کی طرف منسوب نہ ہوگا۔لیکن اگر کسی وقت باپ نے اس ملاعنت کے بارے میں خود کو جھوٹا مان لیا یعنی یہ کہدیا کہ میں نے اس وقت اس عورت کی طرف زناء کی تہمت لگاتے ہوئے بالکل جھوٹی قسم کھائی تھی کیونکہ حقیقت میں وہ بچہ مجھ سے ہی ہوا ہے اس لئے وہ بچہ پھر اسی کی طرف منسوب کر دیا جائے گا۔

بخلاف ما اذا الخ۔بخلاف اس صورت کے جبکہ کوئی باندی اپنے شوہر سے طلاق پانے یا اس کے مر جانے کے بعد عدت کی حالت میں ہوتے ہوئے آزاد کی گئی ہو اور شوہر کے مرنے یا اس سے طلاق پانے کے بعد دو برس سے کم میں اسے بچہ پیدا ہوا تو یہ بچہ اپنی ماں کے موالی کا آزاد کردہ مولی ہوگا۔اگرچہ اس کا باپ آزاد کر دیا گیا ہو۔کیونکہ شوہر کے مر جانے یا اس سے طلاق بائن پالینے کے بعد اب اس سے جنسی تعلق قائم ناممکن ہو جاتا ہے۔کیونکہ اس کے زندہ ہونے کے باوجود جنسی تعلق قائم کرنا حرام

ہو جاتا ہے۔ اور طلاق رجعی کے بعد بھی حرام ہوتا ہے۔ کیونکہ اس حالت میں شک کے ساتھ رجعت ہوتی ہے۔ جب کہ شک سے رجعت کا ثبوت نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے مجبوراً اس کی نسبت حالت نکاح کی طرف کرنی ہوگی پھر آزادی کے وقت بچہ کا وجود ماننا صحیح ہوگا۔ اور اس بچہ کی آزادی تبعاً نہ ہو کر بالقصد مانی جائے گی۔

(ف اور جب آزادی قصد کے ساتھ واقع ہوگئی تو ماں کے موالی سے وہ ولاء باپ کے موالی کی طرف منتقل نہ ہوگا۔ اور اب یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ اس استدلال میں اس حدیث مذکور پر مدار ہے کہ ولاء کا تعلق ایک **لمحہ** (یعنی جیسے تانا اور بانا ایک دوسرے میں ملا ہوا ہوتا ہے) یعنی نسبی قرابت کے مثل ہے۔ اور یہ حدیث حضرات عبد اللہ بن عمر اور عبد اللہ بن ابی اوفی اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہم سے مرفوعاً مروی ہے۔ پھر ان میں سے ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث کو ابن حبانؒ نے اپنی صحیح کی دوسری قسم میں بیان کیا ہے **بسند بشر بن الولید عن یعقوب بن ابراھیم عن عبید اللہ بن عمر عن عبداللہ بن دینار عن ابن عمر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم الولاء لحمۃ کلحمۃ النسب لا یباع ولا یوھب**. یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ ولاء ایک اتصال (بندھن) نسب کے اتصال کے مثل ہے جو نہ فروخت ہوگا نہ ہبہ کیا جائے گا۔ اس حدیث کو ابن حبانؒ نے صحیح کہا ہے اس طرح سے کہ اسے اپنی کتاب صحیح میں ذکر کیا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ابن حبانؒ کے نزدیک بشر بن الولید اور یعقوب بن ابراہیم یعنی امام ابو یوسف القاضی دونوں ہی ثقہ ہیں۔ برخلاف کچھ مخالف مجادلین کے قول کے جو طعن کرتے ہیں۔

امام شافعیؒ نے فرمایا ہے **اخبرنا محمد بن الحسن عن ابی یوسف القاضی یعقوب بن ابراھیم عن عبداللہ بن دینار بذلک** کہ اسی روایت میں عبید اللہ بن عمر حذف کر دیئے گئے ہیں۔ حاکمؒ نے امام شافعیؒ کی سند سے استدراک کی کتاب الفرائض میں روایت کر کے کہا ہے کہ یہ حدیث صحیح الاسناد ہے۔ حالانکہ امام بخاریؒ نے اسے اپنی کتاب میں ذکر نہیں فرمایا ہے۔ اور کتاب مناقب الشافعیؒ میں حاکم نے **بسند علی بن سلیمان عن محمد بن ادریس الشافعیؒ حدثنا محمد بن الحسن حدثنا ابو یوسفؒ عن ابی حنیفۃ عن عبداللہ بن دینار بذلک**۔ حاکم نے اس سلسلہ میں کہا ہے کہ علی بن سلیمان کا یہ وہم ہے کہ اس میں ابو حنیفہؒ کا ذکر کیا ہے۔ حالانکہ شافعیؒ نے اس کے بغیر ہی روایت کی ہے۔ اور دار قطنیؒ نے کہا ہے کہ اس میں ابو حنیفہؒ کا ذکر صحیح نہیں ہے اور موطا و مسلم وغیرہما کی حدیث میں ابن عمرؓ سے مرفوعاً روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ولاء کی بیع اور ہبہ سے ممانعت فرمائی ہے۔ اور ابو یعلیٰؒ نے بسند ابن دینار عن ابن عمر رضی اللہ عنہما مرفوعاً روایت کی ہے کہ ولاء نسب کے مثل ایک لحمہ ہے جو نہ فروخت کیا جائے اور نہ ہبہ کیا جائے۔ الحاصل اس مقام میں اتنی زیادہ طویل بحث کی ضرورت نہیں ہے۔ اور یہ حدیث حسن بلکہ صحیح ہے۔ اور اس سے انکار کرنا سوائے ضد اور ہٹ دھرمی کے کچھ بھی نہیں ہے۔ البتہ اس میں ولا یورث کا جملہ بقول دار قطنی ایوب بن سلیمان کی طرف سے زیادتی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ جمہور علماء و فقہاءؒ کے نزدیک ولاء میں بھی وراثت جاری ہوتی ہے۔ البتہ اس میں سہام جاری نہیں ہوتے ہیں۔ م۔ مع)۔

وفی الجامع الصغیر الخ اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ اگر ایک شخص کی آزاد کی ہوئی عورت نے دوسرے شخص کے غلام سے نکاح کیا۔ پھر اس سے اولاد ہوئی۔ پھر اس لڑکے نے خطاء کسی کو قتل کر دیا تو اس کی طرف سے اس کے عاقلہ یعنی اجتماعی دیت ادا کرنے والے لوگ اس کی ماں کے موالی ہوں گے۔ کیونکہ یہ اولاد اپنی ماں کے تابع بن کر آزاد ہوئی ہے۔ اور اس کے باپ کی کوئی عاقلہ قوم یا موالی نہیں ہے۔ اس لئے اس ضرورت اور مجبوری کے تحت یہ اپنی ماں کے ساتھ لاحق ہوئی ہے۔ جیسے کہ اس عورت کا بچہ ہوتا ہے جس نے اپنے شوہر سے بچہ کے بارے میں لعان کیا۔ جیسا کہ کچھ پہلے ذکر کیا جا چکا ہے۔ اور اگر اس کے بعد اس کا باپ بھی آزاد کر دیا گیا تو وہ اپنی اولاد کو اپنی طرف کھینچ لے گا۔ کیونکہ ہم نے پہلے بھی یہ بتادیا ہے کہ آزاد ہونے کے وقت میں اس کی غلامی کی وجہ سے اس میں لیاقت نہیں تھی مگر اب اس مسئلہ میں باپ کے آزاد ہو جانے کی بناء پر اس میں صلاحیت آگئی

ہے۔ پھر ماں کی قوم میں ماں کے کچھ موالی نے اس جرم کی دیت کے سلسلہ میں جو کچھ دیت ادا کی ہے اسے وہ اس کے باپ کے موالی سے وصول نہیں کر سکتے ہیں۔ کیونکہ جس زمانہ میں انہوں نے عاقلہ کی حیثیت سے دیت ادا کی تھی اس وقت ولاء کا حق ان ہی کو حاصل تھا۔ مگر باپ کے لوگوں کو تو وہ حق ابھی یعنی جب کہ وہ آزاد کیا گیا ہے حاصل ہوا ہے۔ کیونکہ اس حق کا سبب یعنی آزادی تو اسی وقت ثابت ہوا ہے۔ بخلاف لعان کرنے والی عورت کے بچہ کے کہ وہاں اگر عورت کی قوم نے عاقلہ کی حیثیت سے دیت دی پھر اس کے شوہر نے خود کو جھوٹا ہونے کا اقرار کیا۔ اس میں ماں کی قوم جنہوں نے عاقلہ بن کر دیت ادا کی ہے وہ اس دیت کو اس باپ کے موالی سے واپس مانگ لینگے۔ کیونکہ اس صورت میں اس بچہ کا نسب اس کے قرار حمل کے وقت یعنی روز اول سے ہی حاصل ہے اور ماں کی قوم نے جو کچھ دیت کی تھی وہ تو انتہائی مجبوری کی حالت میں دی تھی۔ لہٰذا یہ لوگ باپ کی قوم سے وصول کر لینگے۔

توضیح:۔ اگر باندی کو اس کے آزاد ہونے سے چھ مہینوں یا ان سے زیادہ پر بچہ پیدا ہوا۔ پھر اس کی ولاء ماں کے موالی کے درمیان تقسیم ہونے کے بعد اس بچہ کا باپ بھی آزاد کر دیا گیا۔ ان بچوں کی ولاء کا مستحق کون ہوگا۔ تفصیل مسائل۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال ومن تزوج من العجم بمعتقة من العرب فولدت له اولادا فولاء اولادها لمواليها عند ابی حنیفةؒ قال رضی اللّٰہ عنه وھو قول محمدؒ، وقال ابویوسفؒ حکمه حکم ابیه لان النسب الی الاب، کما اذا کان الاب عربیا بخلاف ما اذا کان الاب عبدا لانه ھالك معنی، ولھما ان ولاء العتاقة قوی معتبر فی حق الاحکام حتی اعتبرت الکفاءة فیه والنسب فی حق العجم، فانھم ضیّعوا انسابھم ولھٰذا لم معتبر الکفاءة فیما بینھم بالنسب والقوی لا یعارضه الضعیف بخلاف ما اذا کان الاب عربیا لان انساب العرب قویة معتبرة فی حکم الکفاءة والعقل لما ان تناصرھم بھا فاغنت عن الولاء، قال رضی اللہ عنه الخلاف فی مطلق المعتقة والوضع فی معتقة العرب وقع اتفاقا، وفی الجامع الصغیر نبطی کافر تزوج بمعتقة قوم ثم اسلم النبطی ووالی رجلا ثم ولدت اولادا قال ابوحنیفة ومحمد موالیھم موالی امھم، وقال ابویوسفؒ موالیھم موالی ابیھم لان الولاء وان کان اضعف فھو من جانب الاب فصار کالمولود بین واحد من الموالی وبین العربیة، ولھما ان ولاء الموالاة اضعف حتی یقبل الفسخ، وولاء العتاقة لا یقبله، والضعیف لا یظھر فی مقابلة القوی، ولو کان الابوان معتقین فالنسبة الی قوم الاب لانھما استویا والترجیح لجانبه لشبھه بالنسب او لان النصرة به اکثر.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر کسی عجمی مرد نے کسی عرب کی آزاد کردہ باندی سے نکاح کیا اور اس سے اولاد ہو گئی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اولاد کی ولاء اس عورت کے موالی کے لئے ہو گی۔ امام محمدؒ کا قول بھی یہی ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ یہ اولاد اپنے باپ کے قائم مقام ہو گی۔ یعنی آزاد ہو گی۔ کیونکہ نسب کا تعلق باپ کے رشتہ سے ہوتا ہے۔ جیسے اگر باپ عربی ہوتا تو اولاد کا بھی یہ حکم ہوتا۔ بخلاف اس کے جب باپ غلام ہوتا ہے تو وہ مردہ کے حکم میں ہوتا ہے۔ (ف اسی لئے اولاد کی ولاء اس کی ماں کے موالی کو ملتی ہے۔

ولھما ان ولاء الخ اور طرفین یعنی امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمھما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ ولاء عتاقہ کا حق بہت ہی قوی ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے احکام کے بارے میں بھی معتبر ہے۔ چنانچہ اس میں کفو کے ہونے کا بھی اعتبار ہوگا۔ (اسی لئے جس کے ماں باپ میں سے صرف ایک ہی آزاد ہو وہ اس کے مساوی کفو میں نہیں ہو سکتا ہے جس کے دونوں ماں باپ آزاد ہوں)۔ والنسب فی حق الخ اور غیر عربی یعنی عجمیوں کے حق میں نسب کا تعلق ضعیف ہوتا ہے۔ کیونکہ عموماً عجمیوں نے اپنے نسب کے صحیح اور مکمل

سلسلہ نسب کو ضائع کر دیا ہے۔ اسی بناء پر ان میں نسب کے اعتبار سے کفو ہونے کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ اور کسی قوی سے ضعیف کا مقابلہ اور معارضہ جائز نہیں ہوتا ہے۔ اس کے بر خلاف اگر باپ عربی ہو کیونکہ عربی کے نسب نامے قوی اور یقینی ہوتے ہیں۔ اس لئے کفو اور عاقلہ ہونے میں معتبر ہوتے ہیں۔ کیونکہ نسب کی بناء پر ہی ان کے آپس میں نصرت اور اعانت کا سلسلہ جاری ہوتا ہے۔ اسی لئے ولاء سے بے پروائی ہوتی ہے۔

قال رضی اللہ عنہ الخ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ یہ اختلاف مطلقاً آزاد کی ہوئی باندی کے بارے میں جاری ہے۔ اور اس میں معتقہ عربیہ (یعنی عرب کی آزاد کردہ باندی) کی قید اتفاقی ہے اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ اگر کسی نبطی کافر یعنی رذیل کافر نے کسی قوم کی آزاد کی ہوئی عورت سے نکاح کیا پھر وہ نبطی بھی مسلمان ہو گیا۔ اور اس نے کسی شخص سے موالات کا رشتہ قائم کر لیا۔ پھر اس کی اپنی کافرہ بیوی سے جو نصرانیہ یا یہودیہ ہے اولاد ہوئی تو امام ابو حنیفہ و محمد رحمہما اللہ نے فرمایا ہے کہ اس اولاد کے موالی ان کی ماں کے موالی ہوں گے۔ وقال ابو یوسفؒ الخ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ ان کے باپ کے موالی ہوں گے۔ کیونکہ ولاء اگرچہ کمزور ہے لیکن باپ کی طرف سے تو موجود ہے۔ اس لئے یہ مسئلہ ایسا ہو گیا جیسے ایک آزاد عجمی اور ایک آزاد عربیہ سے اولاد ہوئی کہ بالاتفاق اس میں باپ کی طرف کے نسب کا اعتبار ہوتا ہے ایسا ہی یہاں بھی ہوگا۔

ولھما ان الخ اور امام ابو حنیفہ و محمد رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ ولاء عتاقہ کی بہ نسبت ولاء موالات کمزور ہے۔ اور اتنی کمزور ہے کہ یہ فسخ بھی ہو سکتی ہے۔ مگر ولاء عتاقہ فسخ نہیں ہو سکتی ہے اور قوی کے مقابلہ میں ضعیف کا ظہور نہیں ہوتا ہے۔ اور اگر اولاد کے ماں اور باپ دونوں ہی آزاد کئے ہوئے ہوں تو بالاتفاق ولاء کا تعلق باپ کی قوم سے ہوگا کیونکہ آزاد ہونے میں دونوں ہی برابر ہیں اور باپ کو ہمیشہ ہی ترجیح ہوتی ہے کیونکہ ولاء کو نسب سے مشابہت ہوتی ہے اور اس وجہ سے بھی ترجیح ہوتی ہے کہ اولاد کو باپ کے خاندان سے نصرت زیادہ ہوتی ہے۔

توضیح:۔ اگر کسی عجمی مرد نے عرب کی آزاد کردہ باندی سے نکاح کیا اور اس سے اولاد بھی ہو گئی تو اس بچہ کا اور اس کی ولاء کا حکم۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلیل

قال وولاء العتاقة تعصيب وهو احق بالميراث من العمة والخالة، لقوله عليه السلام للذى اشترى عبداً فاعتقه هو اخوك ومولاك ان شكرك فهو خير له وشر لك، وان كفرك فهو خير لك وشر له، ولو مات ولم يترك وارثا كنتَ انتَ عصبته، وورّث ابنة حمزةؓ على سبيل العصوبة مع قيام وارث، واذا كان عصبة يقدم على ذوى الارحام، وهو المروى عن علىؓ، فان كان للمعتق عصبة من النسب فهو اولى من المعتق، لان المعتق آخر العصبات، وهذا لان قوله عليه السلام ولم يترك وارثا قالوا المراد منه وارث هو عصبة بدليل الحديث الثانى، فتاخر عن العصبة دون ذوى الارحام.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ ولاء عتاق تعصیب ہے۔ یعنی عصبہ بنادیتی ہے۔ اسی بناء پر آزاد کئے ہوئے غلام کی میراث پانے میں اس کی خالہ اور پھوپھی کے مقابلہ میں اس کا مولیٰ ہی زیادہ مستحق ہوتا ہے۔ (ف چنانچہ جمہور علماء صحابہ و تابعین وغیرھم کا یہ قول ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے جو کہ آپ نے اس شخص سے فرمایا تھا جس نے ایک غلام خرید کر آزاد کیا تھا کہ یہ تمہارا بھائی ہے اور تمہارا آزاد کردہ ہے۔ اگر یہ تمہاری شکر گذاری کرتا ہے تو یہ اسی کے حق میں بہتر ہے مگر تمہارے حق میں اچھا نہیں ہے۔ (اس لئے کہ تمہاری نیکی کا کچھ ثواب اسی زندگی میں مل گیا ہے) اور اگر اس نے تمہاری ناشکری کی تو تمہارے حق میں بہتر ہے (کیونکہ اس سے تمہاری نیکی پوری کی پوری آخرت کے لئے جمع رہ گئی) مگر خود اس کے حق میں بری ہے۔ اور اگر کسی وارث کے بغیر یہ مر گیا تو وہ تم اس کے عصبہ بن کر اس کی میراث کے مستحق ہو گے۔ (ف اس حدیث کو

عبدالرزاق اور دارمی وغیرہما نے حسن بصریؒ سے مرسلا روایت کیا ہے)۔
ورث ابنة حمزةؓ الخ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت حمزہؓ کی لڑکی کو ان کے آزاد کئے ہوئے غلام سے عصبہ کی حیثیت سے میراث دلوائی حالانکہ اس آزاد شدہ کی ایک لڑکی بھی موجود تھی۔ جیسا کہ ابھی کچھ پہلے اس کا ذکر ہو چکا ہے۔ پس جب آزاد کرنے والا عصبہ ثابت ہو گیا تو وہ ذوی الارحام سے مقدم ہی رکھا جائے گا۔ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔(ف بلکہ زید بن ثابت سے عبدالرزاقؒ نے اس کی روایت کی ہے۔ اور حضرات عمر و علی و ابن مسعود رضی اللہ عنہم تو ذوی الارحام کو مقدم رکھتے تھے چنانچہ عبدالرزاق نے اسے سند صحیح سے روایت کیا ہے۔ م۔ع)۔ فان كان المعتق الخ پھر اگر آزاد شدہ کے عصبات نسبی میں سے کوئی موجود ہو تو وہ آزاد کرنے والے سے مقدم ہوگا۔ کیونکہ آزاد کرنے والا اگرچہ عصبہ ہے مگر اس کا مرتبہ دوسرے عصبات کے مقابلہ میں آخری ہے جس کی دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ اگر اس نے دوسرا کوئی وارث نہ چھوڑا ہو۔ اس جگہ علماءؒ نے فرمایا ہے وارث سے مراد یہاں پر عصبہ ہے۔ یعنی اگر کسی عصبہ کو نہ چھوڑا ہو تو آزاد کرنے والا عصبہ ہوگا۔ جس کی دلیل دوسری احادیث ہیں مثلاً حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ کی لڑکی والی حدیث کہ بطور عصبہ میراث دلوائی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ وارث عصبہ سے آزاد کرنے والے سے مؤخر مگر ذوی الارحام سے مقدم ہے

توضیح:۔ میراث میں ولاء عتاقہ اور ولاء موالات کا مرتبہ تفصیل مسئلہ۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال فان كان للمعتق عصبة من النسب فهو اولى منه، لما ذكرنا، وان لم يكن له عصبة من النسب فميراثه للمعتق، تاويله اذا لم يكن هناك صاحب فرض ذو حال، اما اذا كان فله الباقي بعد فرضه، لانه عصبة على ما روينا، وهذا لان العصبة مَن يكون التناصر به لبيت النسبة، وبالموالي الانتصار على ما مر، والعصبة ياخذ ما بقي، فان مات المولى ثم مات المعتَق فميراثه لبني المولى دون بناته، لانه ليس للنساء من الولاء الا ما اعتقن او اعتق مَن اعتقن او كاتبن او كاتب مَن كاتبن بهذا اللفظ ورد الحديث عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وفي آخره او جرّ ولاء معتَقهن، وصورة الجرّ قدمناها، ولان ثبوت المالكية والقوة في المعتَق من جهتها فينسب بالولاء اليها، وينسب اليها مَن يُنسب اليَ مولاها بخلاف النسب، لام سبب النسبة فيه الفراش وصاحب الفراش انما هو الزوج والمرأة مملوكة لا مالكة، وليس حكم ميراث المعتَق مقصورًا على بني المولى بل هو لعصبته الاقرب فالاقرب، لان الولاء لا يورث ويخلفه فيه مَن يكون النصرة به حتي لو ترك المولى ابا وابنا فالولاء للابن عند ابي حنيفةؒ ومحمدؒ لانه اقربهما عصوبة وكذلك الولاء للجد دون الاخ عند ابي حنيفةؒ، لانه اقرب في العصوبة عنده، وكذا الولاء لابن المعتقة حتى يرثه دون اخيها لما ذكرنا الا ان عَقل جناية المعتق على اخيها لانه من قوم ابيها وجنايته كجنايتها، ولو ترك المولى ابنا واولادَ ابن آخر معناه بني ابن آخر فميراث المعتَق للابن دون بني الابن لان الولاء للكبر هو المروى عن عدة من الصحابةؓ منهم عمرؓ وعليؓ وابن مسعودؓ وغيرهم اجمعين، ومعناه القرب على ما قالوا والصلبيّ اقرب.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ اگر آزاد شدہ کا کوئی نسبی عصبہ موجود ہو تو وہ اس کے آزاد کرنے والے سے مقدم ہوگا۔ مذکورہ دلیل کی بناء پر۔ اور اگر نسبی عصبہ موجود نہ ہو تو اس کی میراث آزاد کرنے والے کے لئے ہوگی۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ وہاں کوئی ایسا صاحب فرض بھی نہ ہو جس کا حق دو طرح کا ہو۔ مثلاً باپ کہ وہ حق فرض یعنی مقرر شدہ (ثلث یا سدس کا) حق تو لیتا ہی ہے اس کے ساتھ وہ باقی میراث کو وہ عصبہ کی حیثیت سے بھی لیتا ہے۔ تو ایسا صاحب فرض بھی نہ ہو۔ کیونکہ ایسا حق

پانے والا اپنا حق وصول کر لینے کے بعد باقی ماندہ میراث پر بھی قبضہ کر لے گا۔ کیونکہ وہ عصبہ ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عصبہ وہی شخص ہوتا ہے جس سے قبیلہ کے درمیان اچھے تعلقات ہوتے ہیں یا باہمی تصرف ہوتا ہے اور موالی کی وجہ سے مدد اور نصرت حاصل ہوتی ہے۔ اور عصبہ وہ شخص ہوتا ہے جو اصحاب فرائض کو میراث دینے کے بعد اس میں سے بچے ہوئے مال کو لیتا ہے۔ (ف یعنی اصحاب فرائض کا حصہ دینے کے بعد جتنا مال بھی باقی رہتا ہے اسے لے لیتا ہے)۔ فان مات المولیٰ الخ اگر مولیٰ کے مر جانے کے بعد ایسا آزاد شدہ مر جائے جس کا کوئی عصبہ موجود نہ ہو تو اس کی اولاد میں سے لڑکیوں کو اس آزاد شدہ کی میراث نہیں ملے گی۔ بلکہ صرف اس کے لڑکوں کو ملے گی۔ اس دعویٰ کی دو دلیلیں ہیں (ا) اول یہ کہ مال ولاء میں سے عورتوں کا اتنا ہی حق ہوتا ہے جسے خود ان عورتوں نے ہی آزاد کیا ہے یا ان کے آزاد کئے ہوئے نے آزاد کیا یا جس کو عورتوں نے مکاتب بنایا۔ یا ان کے مکاتب بنائے ہوئے نے مکاتب بنایا حدیث میں یہی الفاظ ذکر کئے گئے ہیں۔ اور سب کے آخر میں مذکور ہے۔ ان کا آزاد کیا ہوا جس کی ولاء کھینچ لایا۔ اور ولاء کھینچ لانے کی صورت ہم نے اسی میں بیان کر دی ہے۔

(ف یعنی ان کے غلام نے کسی شخص کی باندی سے نکاح کیا پھر باندی کو اس کے مولیٰ نے آزاد کیا۔ اور اس آزادی کے بعد چھ ماہ کی مدت سے زیادہ پر اسے بچہ پیدا ہوا۔ تو فی الحال اس بچہ کی ولاء اس کی ماں کے موالی کے لئے ہوگی۔ اور اس کا باپ غلام جب بھی آزاد کر دیا جائے گا اس بچہ کی ولاء اس کی ماں کے موالی سے اس کے باپ کے موالی کی ملکیت ہو جائیگی۔ لیکن یہ حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول نہیں پائی گئی ہے۔ البتہ بیہقیؒ نے حضرات عمر و علی و ابن مسعود اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہم سے اس قول کو نقل کیا ہے۔ اور اسی قول کو عبد الرزاق اور ابن ابی شیبہ وغیرہما نے بھی روایت کیا ہے۔ لیکن ہم تو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے آثار کی تقلید کرتے ہیں اس کے علاوہ چونکہ یہ بات رائے اور عقل سے معلوم کرنے کی نہیں ہے لہٰذا یہ کہنا ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ہی یہ منقول یعنی مرفوع ہے پھر یہ بات بھی معلوم ہونا چاہئے کہ جب مولیٰ کے لڑکے اور لڑکیاں سبھی موجود ہوں اور اس مولیٰ کے آزاد کئے ہوئے کا انتقال ہو گیا تو اس کی میراث صرف لڑکوں کو ملے گی یعنی اس کی لڑکیوں کو نہیں ملے گی۔ اور اگر صرف لڑکیاں ہی ہوں تو ظاہر الروایۃ کے مطابق ان لڑکیوں کو کوئی حصہ نہیں ملے گا۔ بلکہ بیت المال میں وہ ولاء جمع کر دی جائے گی۔ لیکن اس زمانہ میں بعض مشائخ رحمہم اللہ نے اس کے خلاف فتویٰ دیا ہے یعنی آزاد شدہ کی میراث اس کی لڑکیوں کو دی جائے گی کیونکہ ابھی کسی بھی شرعی بیت المال کا وجود نہیں ہے۔ اسی بناء پر انہوں نے یہ فتویٰ دیا ہے کہ اگر کوئی شخص مر جائے اور اس کا کوئی وارث نہ ہو بلکہ صرف رضاعی اولاد (لڑکے لڑکیاں) ہوں تو اس کی میراث اسی رضاعی اولاد کو دیدی جائے گی۔ اور بیت المال میں داخل نہیں کی جائے گی جیسا کہ الذخیرہ وغیرہ میں ہے۔ الحاصل عورتوں کو ان کے آزاد کردہ غلام کی اور اس کے واسطہ سے بھی ولاء مل جائے گی۔

ولان ثبوت المالکیۃ الخ اور عورتوں کی ولاء میں دوسری دلیل یہ ہے کہ آزاد شدہ کو جو مالک بننے اور قوت آنے کی صلاحیت پائی جاتی ہے وہ اس کی آزاد کرنے والی مالکہ عورت ہی کی طرف سے آتی ہے لہٰذا آزاد شدہ کی ولاء کی نسبت بھی اسی کی طرف ہوگی اور آزاد شدہ نے خود جس کو آزاد کیا ہے وہ بھی اسی عورت کی طرف منسوب ہوگی۔ کیونکہ دوسری آزاد شدہ بھی اپنے آزاد کرنے والی ہی کی طرف منسوب ہے۔ اور اس کا آزاد کرنے والا اس آزاد کرنے والی کی طرف منسوب ہے۔ اس طرح دوسری آزاد شدہ کی نسبت بھی اسی عورت کی طرف ہوگی۔ بخلاف نسبی رشتہ کے اس میں بچہ کی نسبت ماں کی طرف نہیں ہوتی ہے۔ کیونکہ نسب میں نسب آنے کا سبب ہمبستری ہے۔ اور جائز ہمبستری کرنے والا شوہر ہی ہو سکتا ہے اور وہ عورت اس شوہر کی مالکہ نہیں بلکہ مملوکہ ہوتی ہے۔ پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ آزاد شدہ کی میراث کا حکم صرف اتنا ہی نہیں ہوتا ہے کہ وہ اس کے مولیٰ کے لڑکوں کو ملے بلکہ مولیٰ کے عصبات میں سے جو سب سے قریب ترین ہو خواہ وہ ایک ہو یا زیادہ اسی طرح اگر وہ خود زندہ نہ ہو یا ہو کر بھی کسی وجہ سے محروم کر دیا گیا ہو تو جو کوئی اس کے بعد قریب ترین رشتہ دار ہو گا وہ پائے گا۔ کیونکہ ولاء ایسی چیز

نہیں ہے کہ وہ بطور میراث تقسیم ہو یعنی اس میں متعین کردہ شرعی تقسیم ہو یعنی مولیٰ کے وارثوں میں مال کی طرح حصہ رسدی یا مقرر کردہ حصہ ہو کر پہنچے۔ بلکہ مولیٰ کے قائم مقام کو استحقاق کے طور پر ملتا ہے۔

پھر اس میں مولیٰ کا قائم مقام وہی ہوتا ہے جس کی ذات سے نصرت پائی جاتی ہو۔ اسی بناء پر اگر مولیٰ نے مرتے وقت اپنا باپ اور بیٹا بھی چھوڑا تو امام ابو حنیفہ و امام محمدؒ کے نزدیک ولاء اس مولیٰ کے بیٹے کو ملے گی۔ کیونکہ عصبہ کی حیثیت سے بیٹا ہی باپ سے زیادہ قریب ہوتا ہے۔ اور اگر دادا اور بھائی چھوڑا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ولاء اس کے دادا کو ملے گی۔ اور بھائی کو نہیں ملے گی۔ کیونکہ امام اعظمؒ کے نزدیک بھائی کے مقابلہ میں دادا زیادہ قریب ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر آزاد کرنے والی عورت نے بیٹا اور بھائی چھوڑا پھر اس کا آزاد کردہ غلام ایسے وارث کے بغیر مر گیا تو اس کو آزاد کرنے والی عورت (مولاۃ) کا بیٹا وارث ہوگا۔ اور بھائی وارث نہ ہوگا۔ کیونکہ عصبہ کی حیثیت سے بیٹا ہی قریب ترین ہے۔ البتہ اگر آزاد شدہ نے اپنی زندگی میں قتل خطاء یا ایسا ہی کوئی دوسرا جرم کرایا ہو تو اس کا جرمانہ اور اس کی دیت اس کے عاقلہ پر واجب ہوتی ہے۔ اور عاقلہ اس عورت یعنی مولاۃ کے بھائی پر ہوگی کیونکہ بھائی ہی اس عورت کے باپ کی قوم سے ہے۔ اور جس طرح اگر یہ عورت خود ایسا جرم کرتی تو عاقلہ اس کا بھائی وغیرہ اس کے باپ کی قوم ہی ہوتی۔ اسی طرح جب اس کے آزاد کئے ہوئے غلام نے جرم کیا تو بھی یہی حکم ہوگا۔

ولو ترك المولیٰ الخ اور اگر مولیٰ نے اپنا بیٹا اور دوسرے بیٹے کا بیٹا یعنی ایسا پوتا چھوڑا جس کا باپ مر چکا ہو اور اپنا بیٹا چھوڑا پھر آزاد کیا ہوا غلام مر گیا اس حال میں کہ اس غلام کے کوئی نسبی عصبہ وارث نہ ہو تو آزاد شدہ کی میراث مولیٰ کے لڑکے کو ملے گی اور دوسرے لڑکے کے لڑکے یعنی پوتے کو نہیں ملے گی۔ کیونکہ ولاء تو سب سے بڑے کے لئے ہے۔ یعنی جس کا نسب مولیٰ کی طرف سب سے قریب ترین عصبہ کا ہو وہی ولاء کا مستحق ہوتا ہے۔ صحابہ کرام کی ایک جماعت سے یہی مروی ہے۔ جن میں حضرات عمر و علی اور ابن مسعود رضی اللہ عنہم اجمعین ہیں۔ اور مشائخ کے قول کی بناء پر یہاں بڑائی سے مراد قرب اور نزدیکی ہے۔ یعنی جو بھی سب سے زیادہ قریب ہو۔ اور مولیٰ کے تعلق سے جو بیٹا ہے وہی پوتوں سے زیادہ قریب ہے۔ (ف معلوم ہونا چاہئے کہ بیہقیؒ نے یہ قول حضرات علی و ابن مسعود و زید بن ثابت رضی اللہ عنہم سے روایت کیا ہے۔ عبد الرزاق نے سفیان ثوری عن منصور عن ابراہیم النخعی روایت کی ہے کہ حضرات عمر و علی و زید بن ثابت رضی اللہ عنہم ولاء کو بڑے کے لئے متعین کرتے تھے۔ نخعیؒ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو نہیں پایا ہے لیکن نخعیؒ کی مرسل بالاتفاق مقبول ہے۔ اور یہ قول حضرات عثمان و عبد اللہ بن عمر و اسامہ بن زید و ابو مسعود رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔ اس سے مزید طویل بحث کی اب ضرورت نہیں ہے۔ م۔ ع۔ ت۔ ح)

توضیح:۔ آزاد کردہ غلام کی ولاء یا میراث کا کون کتنا حقدار ہوتا ہے۔ اگر مولیٰ کے مر جانے کے بعد ایسا آزاد شدہ مر جائے جس کا کوئی عصبہ موجود نہ ہو اور لڑکی ہو تو وہ اس کی ولاء کی مستحق ہوگی یا نہیں۔ اگر مولیٰ نے مرتے وقت اپنا باپ اور بیٹا چھوڑا یا دادا اور بھائی کو چھوڑا تو میراث کا کون مستحق ہوگا مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

فصل في ولاء الموالاة. قال واذا اسلم رجل على يد رجل ووالاه على ان يرثه ويعقل عنه اذا جنى او اسلم على يد غيره ووالاه فالولاء صحيح وعقله على مولاه، فان مات ولا وارث له غيره فميراثه للمولى، وقال الشافعي الموالاة ليس بشيء، لان فيه ابطال حق بيت المال، وهذا لا تصح في حق وارث آخر، ولهذا لا يصح عنده الوصية بجميع المال، وان لم يكن للموصي وارث لحق بيت المال، وانما يصح في الثلث، ولنا قوله تعالى ﴿والذين عقدت ايمانكم فاتوهم نصيبهم﴾ والآية في الموالاة، وسئل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن رجل اسلم على يد رجل آخر ووالاه فقال هو احق الناس به محياه ومماته، وهذا يشير الى العقل والارث في

حالتین هاتین، ولان ماله حقه فیصرفه الی حیث یشاء والصرف الی بیت المال ضرورة عدم المستحق، لا انه مستحق.

ترجمہ :۔ فصل ولاء موالات کا بیان۔

قال وان کان الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص کسی مسلمان کے ہاتھ پر اسلام لایا مثلاً خالد کے ہاتھ پر زید اسلام لایا اور اس سے یہ معاہدہ کیا یعنی عقد موالات کیا کہ (۱) جس کے ہاتھ پر میں مسلمان ہوا وہ میرا وارث ہوگا یعنی اگر یہ زید کسی عصبہ نسبی وارث کے بغیر مر جائے تو خالد اس کا وارث ہوگا۔(۲) اور اگر اسی زید سے زندگی میں ایسا کوئی جرم سرزد ہو جائے جس کا جرمانہ دیت وغیرہ عاقلہ برداشت کرتے ہیں تو یہی خالد اس کا عاقلہ ہو کر اس کی طرف سے ادا کرے۔ یا اسی زید نے دوسرے کے ہاتھ پر اسلام قبول کیا مگر اس نے خالد سے اسی قسم کا معاہدہ یعنی عقد موالات کیا تو یہ معاہدہ اور اس کی ولاء صحیح ہے۔ لہٰذا اگر اس زید سے خطاء کوئی قتل یا دوسرا جرم ہو جائے تو یہی خالد اس کا عاقلہ ہوگا۔ اسی طرح اگر وہ زید مر جائے اور خالد کے سوا اس کا دوسرا کوئی وارث نہ ہو تو یہی مولیٰ اس کا وارث ہوگا۔

وقال الشافعیؒ الخ اور امام شافعی نے فرمایا ہے کہ اس موالات کی کوئی حقیقت اور اس کا کچھ بھی نتیجہ نہیں ہے کیونکہ ایسا کرنے سے بیت المال شرعی کے حق کو ضائع کرنا لازم آتا ہے۔ اسی لئے اس کے علاوہ دوسرے کسی بھی موجود وارث کے حق میں ایسی موالات نہیں ہوتی ہے۔ اور اسی بیت المال کے حق کے ضیاع کی وجہ سے مورث اعلی کے لئے اپنے کل مال کی وصیت کرنا بھی جائز نہیں ہے۔ اگرچہ دنیا میں اس کا کوئی بھی وارث موجود نہ ہو۔ بلکہ اسے زیادہ سے زیادہ صرف تہائی مال کی وصیت کا حق ہوتا ہے۔

ولنا قوله تعالیٰ الخ اور ہماری دلیل یہ فرمان باری تعالیٰ ہے والذین عقدت ایمانکم الآیة یعنی تمہارے ہاتھوں نے جن سے ہاتھ ملا کر معاملہ کو پختہ کر لیا ہے مطلب یہ ہے کہ جن سے تم نے معاملہ طے کر لیا ہے۔ اس کے مطابق اس کا حصہ دیدو۔ یہ آیت موالات ہی کے بارے میں نازل ہوئی ہے۔ پھر ایک شخص نے دوسرے شخص کے ہاتھ پر ہاتھ رکھ کر اسلام قبول کیا اور موالات کر لی اور اس کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں دریافت کیا گیا تو فرمایا کہ یہی شخص اس دوسرے کی زندگی اور موت میں دوسرے لوگوں کے مقابلہ میں زیادہ حق دار ہے۔ اس حدیث میں زندگی اور موت دونوں حالتوں کا ذکر ہونے سے عاقلہ اور میراث دونوں باتوں کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ یعنی عاقلہ بننے اور وارث ہونے دونوں باتوں کو بتاتی ہے۔ اور اس کی قیاسی دلیل یہ ہے کہ جس شخص کا مال ہوتا ہے وہی اپنے مال کے بارے میں فیصلہ کرنے کا اختیار رکھتا ہے چنانچہ یہ شخص بھی اس بات کے لئے اختیار اور حق رکھتا ہے کہ اپنے مال کو جہاں چاہے خرچ کرے۔ اور بیت المال میں مال جمع کر دینا تو ایک مجبوری کی وجہ سے ہوتا ہے کہ فی الحال اس کا کوئی مستحق نہیں ہے۔ اسے کہاں رکھا جائے یا کسے دیا جائے۔ اور ایسی بات نہیں ہوتی ہے کہ بیت المال ہی اس کا مستحق ہے۔

(ف مصنفؒ نے موالات کی حدیث بیان کی ہے۔ اسے ابوداؤد ترمذی و نسائی و ابن ماجہ و حاکم و احمد و ابن ابی شیبہ و دارمی و ابویعلی و دارقطنی اور عبدالرزاق رحمہم اللہ نے تمیم الداری کی حدیث سے روایت کیا ہے اور امام بخاریؒ نے اسے باب الفرائض میں تعلیقاً ذکر کیا ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ ہمارے نزدیک یہ حدیث ثابت نہیں ہے۔ کیونکہ اسے عبدالعزیز بن عمر نے ابن موہب سے انہوں نے تمیم الداری سے روایت کیا ہے۔ جبکہ ابن موہب ہمارے نزدیک غیر معروف ہیں۔ اور ہمارے علم میں یہ بات نہیں ہے کہ تمیم الداری سے ان کی ملاقات ثابت نہیں ہے۔ بیہقیؒ نے ایسا ہی ذکر کیا ہے۔ اس اعتراض کا جواب ہماری طرف سے یہ ہے کہ شیخ ابن حجرؒ نے خود تقریب میں لکھا ہے کہ عبداللہ بن موہب ثقہ ہیں اور طبقہ ثالثہ سے ہیں۔ اور ذہبیؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ان کو یحییٰ بن معین نے نہیں پہچانا ہے تو اس سے کوئی نقصان نہیں ہے۔ کیونکہ دوسروں نے ان کو ثقہ کہا ہے۔ اور

ابن ابی شیبہ وابو نعیم کی روایت میں صراحتہ مذکور ہے کہ ابن موہب نے کہا ہے کہ میں نے تمیم الداری سے سنا ہے۔ اس بناء پر امام بخاریؒ وامام شافعیؒ کا یہ فرمانا کہ انہوں نے تمیم الداری کو نہیں پایا ہے اس کی کوئی اہمیت باقی نہیں رہی۔ اور کسی دلیل کے بغیر کسی کو رد نہیں کیا جا سکتا ہے۔ اب ایک بات یہ باقی رہی کہ عبدالعزیز بن عمر کے حافظہ میں کچھ لوگوں نے کلام کیا ہے تو یہ کہنا قابل قبول نہیں ہے۔ کیونکہ یہ صحیحین کے راویوں میں سے ہیں۔ جبکہ ابن معین وابوزرعہ وابو نعیم وابن عمارؒ نے کہا ہے کہ وہ ثقہ ہیں۔ الحاصل یہ حدیث حجت ہوئی۔ واللہ تعالیٰ اعلم

توضیح:۔ فصل۔ موالات کا بیان۔ موالات کی تعریف۔ قسمیں۔ اگر کوئی شخص کسی کے ہاتھ پر اسلام لے آئے اور اس سے موالات کر لے کہ وہ اس کا وارث ہوگا۔ اور اگر زندگی میں کسی کے ساتھ غلطی سے قتل کا معاملہ پیش آجائے تو وہ اس کا عاقلہ بنے گا۔ اور اگر اس کا کوئی وارث نہ ہو تو وہی اس کا وارث ہوگا۔ مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ امام شافعیؒ کا تفصیلی قول۔ قول احناف۔ دلائل۔

(اس سے پہلے تک ولاء عتاقہ کے مسائل بیان کئے تھے۔ اب ولاء موالات کے متعلق مسائل بیان کئے جا رہے ہیں)

قال و ان كان له وارث فهو اولى منه وان كانت عمةً او خالة او غيرهما من ذوى الارحام، لان الموالاة عقدهما فلا يلزم غيرهما وذو الرحم وارث، ولابد من شرط الارث والعقل كما ذكر في الكتاب، لانه بالالتزام وهو بالشرط، ومن شرطه ان لا يكون المولى من العرب، لان تناصرهم بالقبائل فاغنى عن الموالاة. قال وللمولىٰ ان ينتقل عنه بولائه الى غيره مالم يعقل عنه، لانه عقد غير لازم بمنزلة الوصية وكذا للاعلى ان يتبرأ عن ولائه لعدم اللزوم الا انه يشترط في هذا ان يكون بمحضر من الآخر كما في عزل الوكيل قصدًا بخلاف ما اذا عقد الاسفل مع غيره بغير محضر من الاول، لانه فسخ حكمي بمنزلة العزل الحكمي في الوكالة. قال. واذا عقل عنه لم يكن له ان يتحول بولائه الى غيره، لانه تعلق به حق الغير، ولانه قضى به القاضي، ولانه بمنزلة عوض ناله كالعوض في الهبة، وكذا لا يتحول وُلده، وكذا اذا عقل عن ولده لم يكن لكل واحد منهما ان يتحول، لانهما في حق الولاء كشخص واحد. قال وليس لمولى العتاقة ان يوالى احدا، لانه لازم ومع بقائه لا يظهر الادنى.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر نو مسلم موالات کرنے والے کا مولی الموالات کے سوا کوئی وارث ہو تو وہ اس کے مولیٰ سے مقدم ہوگا اگر چہ یہ وارث اس کی پھوپھی یا خالہ یا ذوی الارحام میں سے کوئی دوسرا ہو۔ یعنی اگر ذوی الارحام میں سے کوئی موجود ہو تو وہی وارث ہوگا اور اس مولیٰ کو میراث نہیں ملے گی۔ کیونکہ موالات کرنے میں ان دونوں نے اپنے اپنے طور پر معاملہ طے کیا لہذا ان کا یہ ذاتی معاملہ دوسرے لوگوں پر لازم نہ ہوگا۔ یعنی یہ دونوں اپنے اس معاہدہ کی وجہ سے دوسرے وارثوں کے ثابت شدہ حق کو نہ کم کر سکتے ہیں اور نہ ختم کر سکتے ہیں۔ جب کہ ذوی الارحام بھی وارث ہوا کرتے ہیں۔ معلوم ہونا چاہئے کہ عقد موالات میں میراث کی اور عاقلہ ہونے کی شرط ضروری ہے جیسا کہ ابھی اوپر متن میں (کتاب قدوری میں **علی ان یرثہ و یعقل** کی) شرط مذکور ہے۔ کیونکہ وارث ہونا اور عاقل ہونا اپنے اوپر لازم کرنے سے ہی ہوتا ہے (از خود نہیں ہو جاتا ہے) اور لازم کرنا اسی وقت ہوتا ہے جب کہ اس کی شرط کر دی گئی ہو۔ اس کی شروط میں سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ وہ نو مسلم جو موالات کرنا چاہتا ہو وہ اہل عرب میں سے نہ ہو۔ کیونکہ عرب والے (عربی) آپس میں ایک دوسرے کی مدد ہم قبیلہ ہونے کی بناء پر ہی کرتے

ہیں۔ لہٰذا ان میں موالات کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی ہے۔

قال وللمولیٰ الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ (مولیٰ اسفل) نومسلم موالات کرنے والے کے لئے یہ جائز ہے کہ جس شخص سے موالات کی ہو اس سے تعلق ختم کر کے دوسرے کسی شخص سے موالات کر لے۔ البتہ اس شرط کے ساتھ کہ اس نے اس نومسلم کی طرف سے عاقلہ بن کر کچھ ادا نہ کیا ہو۔ تعلق ختم کرنے کی اجازت اس لئے ہو گی کہ یہ معاہدہ وصیت کی طرح سے لازمی نہیں ہوتا ہے۔ اسی طرح اس دوسرے شخص (مولیٰ اعلیٰ) کو بھی یہ اختیار ہو گا کہ اس کی ولاء کو ختم کر دے کیونکہ اس کے لئے بھی اسے باقی رکھنا لازم نہیں ہے۔ البتہ اس معاملہ میں یہ شرط ہے کہ معاہدہ کو دوسرے فریق کی موجودگی میں یا اس کے علم کے ساتھ ختم کرے۔ جیسا کہ موکل کے لئے یہ لازم ہے کہ اپنے وکیل کی وکالت کو ختم کرنے کے لئے پہلے اس کو مطلع کر دے۔ بخلاف اس کے اگر نومسلم شخص اپنے اس مولیٰ کو بتلائے بغیر اس سے معاہدہ کو ختم کر کے کسی دوسرے سے عقد موالات کر لے تو یہ جائز ہو گا۔ کیونکہ یہ حکماً فسخ کرنا ہوتا ہے جیسے کہ وکالت میں حکماً معزول کرنا ہوتا ہے۔ (ف مثلاً: ایک گاڑی بیچنے کے لئے کسی کو اپنا وکیل بنایا پھر خود ہی کسی کے ہاتھ اسے بیچ دیا تو اس وکیل کو حکماً معزول سمجھا جائے گا۔ اسی طرح یہاں بھی حکماً فسخ کرنا سمجھا جائے گا۔ لیکن یہ اسی صورت میں جائز ہو گا کہ مولائے اعلیٰ (پہلے مولیٰ) نے اس کی طرف سے عاقلہ بن کر تاوان ادا نہ کیا ہو۔

قال و اذا عقل عنه الخ قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر مولائے اول نے اس نومسلم کی طرف سے عاقلہ بن کر جرمانہ ادا کر دیا ہو تب اس نومسلم کو یہ اختیار نہ ہو گا کہ اس کی ولاء (ذمہ داری) سے نکل کر دوسرے کسی کی ولاء میں چلا جائے۔ کیونکہ اب اس کے ساتھ دوسرے کا حق متعلق ہو گیا ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ اس کے ساتھ قاضی کا حکم بھی متعلق ہو گیا ہے۔ یعنی قاضی ہی نے اس کے مولیٰ کو عاقلہ تسلیم کر کے اس پر دیت کا حکم لازم کیا ہے۔ اور اس لئے بھی کہ یہ ایک عوض کے حکم میں ہے جسے اس نے حاصل کر لیا ہے۔ جیسے کہ ہبہ کی صورت میں اس کا عوض لینے کے بعد اس ہبہ سے رجوع نہیں کیا جا سکتا ہے۔ اسی طرح اس کے بعد اس کی اولاد بھی اس ولاء سے منہ نہیں پھیر سکتی ہے۔ اسی طرح اگر مولیٰ نے اس کی طرف سے عاقلہ بن کر مال ادا کر دیا تو ان دونوں میں سے کوئی بھی اس کی ولاء سے نہیں پھر سکتا ہے۔ کیونکہ حق ولاء میں یہ دونوں ہی ایک شخص کے حکم میں ہیں۔

قال ولیس الخ یہ مذکورہ احکام مولیٰ الموالات کے تھے۔ کیونکہ مولیٰ العتاقہ کو یہ اختیار نہیں ہوتا ہے کہ اپنے محسن متعلق (آزاد کرنے والے) سے تعلق ختم کر کے کسی دوسرے سے تعلق قائم کرے یعنی اس سے موالات کرے۔ کیونکہ ولاء عتاقہ لازمی ہے۔ اور اس عقد عتاقہ کے رہتے ہوئے جو کہ حکم میں بہت ہی قوی ہوتا ہے عقد موالات پر عمل نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ حکما ضعیف ہوتا ہے۔ (ف مثلاً زید نے خالد کو آزاد کیا تو اس خالد کی ولاء زید کے ساتھ لازمی ہو گی۔ اس کے بعد اگر اس خالد نے شعیب سے عقد موالات کر لی تو اس ولاء موالات کا کوئی اثر ظاہر نہ ہو گا۔ کیونکہ یہ موالات ولاء عتاقہ کے مقابلہ میں بہت ہی کمزور اور غیر لازمی ہے

توضیح:۔ اگر نومسلم موالات کرنے والے کا مولیٰ الموالات کے سوا دوسرا کوئی وارث موجود ہو۔ کیا نومسلم مولیٰ الموالات کرنے والے اپنے مولیٰ کو چھوڑ کر دوسرے کسی سے موالات کر سکتا ہے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلیل

﴿کتاب الاکراہ﴾

الاکراہ یثبت حکم اذا حصل ممن یقدر علی ایقاع ما یُوعد به سلطانا کان او لصا، لان الاکراہ اسم لفعل یفعله المرء بغیره، فینتفی به رضاه، او یفسد به اختیاره مع بقاء اهلیته، وهذا انما یتحقق اذا خاف المکره تحقیق ما یوعد به، وذلك انما یکون من القادر والسلطان وغیره سیان عند تحقیق القدرة، والذی قاله ابوحنیفةؒ ان الاکراہ لایتحقق الا من السلطان لما ان المنعة له، والقدرة لا یتحقق بدون المنعة، فقد قالوا هذا اختلاف عصر وزمان، لا اختلاف حجة وبرهان، ولم یکن القدرة فی زمنه الا للسلطان ثم بعد ذلك تغیر الزمان واهله، ثم کما یشترط قدرة المکره لتحقق الاکراہ یشترط خوف المکره وقوع ما هدّد به وذلك بان یغلب علی ظنه انه یفعله لیصیر به محمولا علی ما دُعی الیه من الفعل.

ترجمہ:۔ کتاب۔ اکراہ۔ مجبور کر دیئے جانے کا بیان۔

الاکراہ الخ اکراہ یا مجبور کر دیئے جانے کا حکم اسی صورت میں ثابت ہوتا ہے جبکہ زبردستی یا اکراہ ایسے شخص کی طرف سے پایا جائے کہ وہ جس بات کی دھمکی دے رہا ہے اسے کر ڈالے گا۔ خواہ وہ حاکم اور حکومت میں بااختیار ہو یا چور اور ڈاکو ہو۔ کیونکہ اکراہ ایسے کام کا نام ہے جو کسی ایسے شخص سے کیا جائے جس پر وہ کسی طرح راضی نہ ہونا چاہتا ہو۔ یا یہ کہ اگرچہ اس میں کچھ جان اور صلاحیت باقی بھی رہ جائے مگر اس کا اختیار ختم ہو جائے مثلاً زید کو اس بات پر مجبور کیا جائے کہ وہ اپنی بیوی کو طلاق دیدے ورنہ اسے قتل کر دیا جائے گا یا اس کا مال چھین لیا جائے گا۔ حالانکہ وہ طلاق دینے پر بالکل راضی نہیں ہے یا قتل کئے جانے کے ڈر سے اپنے اختیار سے باہر یا بے بس ہے۔ حالانکہ اگر وہ جان پر کھیل جائے تو طلاق نہ دے۔ اور یہ بات اسی حالت میں پائی جاسکتی ہے جب کہ اس مجبور کئے جانے والے کو واقعۃً اس بات کا خطرہ ہو کہ وہ جس بات کی دھمکی دے رہا ہے وہ اسے کر ڈالے گا۔ اور ایسی بات وہی شخص کر سکتا ہے جسے اس کے کرنے کی طاقت بھی ہو۔ لہٰذا اس معاملہ میں بادشاہ اور ڈاکو سب برابر نہیں۔ جبکہ واقعۃً اسے قدرت ہو۔

والذی قاله ابو حنیفةؒ الخ اور امام ابوحنیفہؒ سے جو بات منقول ہے کہ حاکم وقت سلطان کے سوا کسی دوسرے کی طرف سے ایسی مجبوری نہیں پائی جاسکتی ہے۔ کیونکہ حکومتی اختیار اور پوری طاقت اسی کے پاس ہوتی ہے۔ اور طاقت کے بغیر اتنی قدرت نہیں پائی جاسکتی ہے۔ تو مشائخ نے اس کی توجیہ اور تاویل کرتے ہوئے یہ کہا ہے کہ اقوال میں یہ اختلاف زمانہ کے اختلاف کی وجہ سے ہے اور حجت و دلیل کے اعتبار سے یہ اختلاف نہیں ہے۔ کیونکہ ابو حنیفہؒ کے زمانہ میں بادشاہ کے سوا دوسرے کسی کو اتنی قدرت نہیں ہوتی تھی۔ ان کے بعد زمانہ بدلا اور لوگ بدل گئے۔ ثم کما یشترط الخ پھر جس طرح اس مجبوری کے پائے جانے کے لئے یہ شرط ہے کہ مکرہ (ظالم) کو اتنی قدرت ہو اسی طرح اس میں ایک شرط یہ بھی ہے کہ جسے مجبور کیا جا رہا ہے (مظلوم) کو بھی اتنا شدید خوف ہو کہ وہ جو بات کہہ رہا ہے کر ڈالے گا یعنی اس کے غالب گمان میں یہ بات بیٹھ گئی ہو کہ یہ ظالم ایسا ہی کر ڈالے گا۔ جس سے مجبور ہو کر اس کام کو کرتا ہے جس پر اسے مجبور کیا جا رہا ہے۔

توضیح:۔ کتاب۔ مجبور کئے جانے کا بیان۔ اکراہ کی تعریف۔ اکراہ صحیح ہونے کی شرط۔ اس

کی تعریف میں ابو حنیفہؒ کا قول اور اس کی تاویل۔ مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ دلیل

(اکراہ کسی کو ایسے کام کے کرنے پر مجبور کر دیا جانا جسے وہ کرنے پر بالکل راضی نہ ہو۔ مکرِہ، بروزن مجرم جو مجبور کرے بصیغہ اسم مفعول مکرَہ' جسے مجبور کر دیا جائے

قال و اذا اکره الرجل على بيع ماله او على شراء سلعة او على ان يقر لرجل بالف او يواجر داره واكره على ذلك بالقتل او بالضرب الشديد او بالحبس فباع او اشترى فهو بالخيار ان شاء امضى البيع وان شاء فسخه، ورجع بالمبيع، لان من شرط صحة هذه العقود التراضي، قال الله تعالى ﴿الا ان تكون تجارة عن تراض منكم﴾ والاكراه بهذه الاشياء يُعدم الرضاء فتفسد بخلاف ما اذا اكره بضرب سوط او حبس يوم او قيد يوم، لانه لا يبالى به بالنظر الى العادة، فلا يتحقق به الاكراه الا اذا كان الرجل صاحب منصب يعلم انه يستضر به لفوات الرضاء، وكذا الاقرار حجة لترجح جنبة الصدق فيه على جنبة الكذب، وعند الاكراه يحتمل انه يكذب لدفع المضرة، ثم اذا باع مكرَهاً يثبت به الملك عندنا وعند زفرؒ لا يثبت لانه بيع موقوف على الاجازة، الاترى انه لو اجاز جاز، والموقوف قبل الاجازة لا يفيد الملك، ولنا ان ركن البيع صدر من اهله مضافا الى محله والفساد لفقد شرطه وهو التراضي فصار كسائر الشروط المفسدة، فيثبت الملك عند القبض حتى لو قبضه واعتقه او تصرف فيه تصرفا لا يمكن نقضه جاز ويلزمه القيمة كما فى سائر البياعات الفاسدة، وباجازة المالك يرتفع المفسد، وهو الاكراه وعدم الرضاء، فيجوز الا انه لا ينقطع به حق استرداد البائع وان تداولته الايدى ولم يرض البائع بذلك بخلاف سائر البياعات الفاسدة، لان الفساد فيها لحق الشرع، وقد تعلق بالبيع الثانى حق العبد، وحقه مقدم لحاجته، اما ههنا الرد لحق العبد وهما سواء، فلا يبطل حق الاول لحق الثانى، قال رضى الله عنه ومن جعل البيع الجائز المعتاد بيعا فاسدا يجعله كبيع المكره حتى ينقض بيع المشترى من غيره لان الفساد لفوات الرضاء، ومنهم من جعله رهنا لقصد المتعاقدين ومنهم من جعله باطلا اعتبارا بالهازل ومشايخ سمرقند جعلوه بيعا جائزا مفيدا لبعض الاحكام على ما هو المعتاد للحاجة اليه.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص پر اس کے اپنے مال کے بیچنے یا کسی مال کے خرید نے پر دباؤ ڈالا گیا یا اس بات پر کہ وہ مثلاً زید کے ہزار روپے اپنے ذمہ قرض ہونے کا اقرار کرلے یا اپنا گھر دوسرے کو کرایہ پر دیدے اور اسے ان باتوں کے لئے قتل کر دینے یا زبر دست مار کی یا قید میں ڈال دیئے جانے کی دھمکی دی جائے اور اس نے اس کے مطابق مال بیچ ڈالا یا خرید لیا تو بعد میں اسے اختیار ہوگا کہ اس معاملہ کو پورا کرلے یعنی اس پر راضی ہو کر خاموش ہو جائے یا اسے فسخ کر دے یعنی اپنی بیچی ہوئی چیز واپس لے۔ کیونکہ ایسے معاملات کے صحیح ہونے کی شرط ہے کہ آپس کی رضامندی سے ہو۔ چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے۔

الا ان تكون تجارةً عن تراض منكم الآية۔ یعنی آپس میں ایک دوسرے کا مال باطل طریقہ سے نہ کھاؤ مگر یہ کہ آپس کی رضامندی کے ساتھ تجارت سے ہو۔ اس سے آپس کی رضامندی کا ہونا شرط ہوا۔ لیکن ان دھمکیوں کے ہوتے ہوئے ان کی رضامندی باقی نہیں رہے گی لہٰذا ایسا معاملہ فاسد ہوگا۔ اس کے برخلاف ایک کوڑا مارنے یا ایک دن کی قید کے ہونے سے یا ایک دن پاؤں میں بیڑیاں ڈال کر چھوڑ دینے سے بھی اگر چہ تکلیف ہوتی ہے مگر عموماً اور عادۃً ان کی پرواہ نہیں کی جاتی ہے یہ نا قابل برداشت سزا نہیں ہوتی ہیں اس لئے ان باتوں سے پورا اکراہ کرنا نہیں پایا جائے گا۔ لیکن اگر وہ شخص کسی بڑے مرتبہ کا ہو اور اس کی ظاہری حالت کا پتہ چلتا ہو کہ ایسی سزاؤں سے بھی اس کا نقصان ہوگا اور تکلیف ہو جائیگی تو اس کے حق میں ان باتوں سے بھی اکراہ اور زبردستی ثابت ہو جائیگی۔ کیونکہ اس کی رضامندی باقی نہیں رہے گی۔ (ف یعنی اگر آدمی صاحب رتبہ اور معزز ہو مثلاً

قاضی وغیرہ کے جس کے حق میں ایک دن کی قید یا ایک کوڑا کھانا بھی ڈوب مرنے کا مقام ہوتا ہے۔ یہاں تک عوام کے سامنے اس کا کان کھینچنا گوشمالی کرنا بھی بڑی ہی بے عزتی کی بات ہوتی ہے تو ان معاملات میں اس کے حق میں اتنی سزا بھی اکراہ میں داخل ہوگی۔ الحاصل ایسی صورتوں میں لوگوں کے مختلف حالات کا اعتبار کرنا ہوگا۔

و کذا الاقرار الخ اسی طرح کسی بات کا اقرار کرنا اس وجہ سے حجت سمجھا جاتا ہے کہ اس میں جھوٹ کے مقابلہ میں سچ کا پہلو غالب ہوتا ہے لیکن ایسے دباؤ کے ساتھ اقرار کرنے میں اس بات کا احتمال غالب (بلکہ یقین) ہوتا ہے کہ اس نے اپنے موجودہ نقصان کو دور کرنے کے یا اس سے بچنے کے لئے اقرار کرلیا ہے۔ ثم اذا باع الخ پھر اگر دباؤ اور زبردستی کی بناء پر مجبور ہو کر کسی نے اپنی چیز بیچ ڈالی اس طرح مجبوری کے ساتھ چیز حوالہ بھی کردی تو ہمارے نزدیک ایسا کرنے سے خریدار کی ملکیت ثابت ہو جائے گی۔ (لیکن امام مالک و شافعی و احمد رحمھم اللہ کے نزدیک معاملہ باطل ہوگا) اور امام زفرؒ کے نزدیک ایسے خریدار کی ملکیت ثابت نہ ہوگی۔ کیونکہ اس طرح بیچنا اجازت ہونے پر موقوف ہوتا ہے۔ کیا یہ بات نہیں ہے کہ اگر وہ شخص بعد میں واقعۃً اجازت دیدے تو وہ بیع جائز ہو جاتی ہے۔ اور جو بیع موقوف ہو وہ اس کی اجازت سے پہلے ملکیت کا فائدہ نہیں دیتی ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ایسے شخص سے جو خود میں رکن بیع (ایجاب و قبول) ادا کرنے کی لیاقت رکھتا ہو اس طرح سے اس سے صادر ہو کہ اس وقت محل بیع (مبیع) کی طرف اس کی اضافت بھی ہو رہی ہو اس سے وہ رکن بیع ادا ہو جاتا ہے۔ مگر اس میں فساد کا آنا تو اس میں ایک شرط کے نہ ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اور وہ شرط ہے آپس کی رضامندی کا ہونا۔ لہٰذا یہ شرط بھی دوسری فاسد شرطوں کے مانند ہو گئی لہٰذا جب خریدار اس پر قبضہ کرلے گا تو اس سے اس کی ملکیت ثابت ہو جائیگی۔ چنانچہ اگر خریدار نے اس مال پر قبضہ کرلیا اور وہ مثلاً غلام تھا اس نے آزاد کر دیا یا اس مال میں کچھ ایسا تصرف کر دیا جو اس سے علیحدہ نہیں ہو سکتا ہے مثلاً غلام کو مدبر بنادیا یا باندی حمل سے ہو گئی جس سے بچہ پیدا ہو گیا تو ایسا تصرف جائز ہو جائے گا۔ اس لئے اس پر اس چیز کی قیمت لازم آجائیگی۔

جیسا کہ دوسری فاسد بیوع کا حکم ہوتا ہے۔ اور مجبور کی اجازت دینے سے فساد پھیلانے والی جو خرابی تھی یعنی مجبوری اور نا رضامندی وہ ختم ہو جائیگی اس طرح بیع جائز ہو جائیگی۔ لیکن اس اکراہ والی بیع اور دوسری فاسد بیعوں میں فرق یہ ہے کہ اس اکراہ والی بیع میں بائع کو اس حالت میں جب کہ رضامندی نہیں پائی گئی ہو واپس لینے کا حق کبھی بھی ختم نہ ہوگا اگرچہ وہ چیز ہاتھوں ہاتھ دور تک بکتی چلی گئی ہو۔ برخلاف دوسری فاسد بیوع کے کہ ان میں اگر پہلے خریدار نے دوسرے خریدار کے ہاتھ بیع صحیح کے طور پر فروخت کیا تو اس میں پہلے بائع سے واپس لینے کا حق ختم ہو جاتا ہے کیونکہ ان میں شرعی حق کی وجہ سے فساد آیا تھا۔ اس کے بعد دوسری مرتبہ بیع ہونے کے بعد دوسرے خریدار کا حق بھی اس سے متعلق ہو گیا اس طرح دونوں میں ایک حق شرعی کا تو تقاضا یہ ہے کہ بیع واپس کر دی جائے۔ لیکن بندے کے حق کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ اسے بحال رکھا جائے یعنی اس بیع کو واپس نہ کیا جائے۔ اس تعارض میں بندے کے حق کو مقدم رکھ کر اسے صحیح مان لیا جاتا ہے کیونکہ وہ بندہ بھی محتاج ہے۔ اور اس اکراہ کی بیع میں دونوں مطالبے بندے کے حق سے ہی متعلق ہوتے ہیں یعنی مجبور کی پہلی بیع کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ اسے واپس کر دیا جائے لیکن دوسری بار بیع کا تقاضہ یہ ہوتا ہے کہ اسے واپس کر دیا جائے لیکن دوسری بار بیع کا تقاضا یہ ہے کہ اس خریدار کو جو کہ ضرورت مند بھی ہے بحال رکھا جائے اور بندہ ہونے کی حیثیت سے دونوں ہی برابر ہیں پس دوسرے بندے کے حق کی وجہ سے پہلے بندہ (مجبور) کا حق ختم نہ ہوگا۔

(ف: اور ذخیرہ میں یہ فرق بھی بیان کیا گیا ہے کہ اکراہ کی بیع میں پہلے بائع یعنی مجبور بائع نے اپنے خریدار کو اس بات پر مجبور نہیں کیا کہ وہ دوسرے کے ہاتھ اسے فروخت کر دے اگر کیا ہے تو اپنی خوشی اور اپنی ذمہ داری سے بخلاف دوسری فاسد بیوع کے ان میں بائع کی طرف سے ان کے خریداروں کو اس بات کا پورا حق دیدیا جاتا ہے کہ وہ اسے فروخت کر سکتے ہیں۔ یہ فرق بھی بہت عمدہ اور نکتہ والا ہے۔

قال رضی اللہ عنہ الخ مصنف ھدایہؒ نے فرمایا ہے کہ عادۃً جائز مخصوص بیع (بیع الوفاء) کو جن علماء نے بیع فاسد کہا ہے وہ اس (بیع الوفاء) کو بیع اکراہ جیسا کہتے ہیں۔ (ان علماء سے مراد علماء بخارا ہیں) اسی بناء پر اگر بیع الوفاء میں خریدار اس مبیع کو دوسرے کے ہاتھ فروخت کرڈالے تو اس بیع کو ختم کردیا جائے گا۔ کیونکہ اس میں اس وقت تک بائع کی رضاءمندی نہیں پائی گئی ہے۔ جیسے کہ بیع اکراہ میں ہوتا ہے۔ یعنی بائع کی رضامندی نہ ہونے کی وجہ سے فساد پایا گیا۔ اور کچھ دوسرے علماء کرام (مثلاً سید ابو شجاع سمرقندی و ابو علی سغدی اور ابوالحسن ماتریدی اور عطاء بن حمزہ وغیرھم رحمھم اللہ) نے بیع الوفاء کو رہن کے جیسا فرمایا ہے۔ کیونکہ ان دونوں بیعوں میں ان کے بائع کا مقصد یہی ہوتا ہے کہ ہماری چیز مال کے بدلہ دوسرے کے پاس محفوظ رہے اور عند المطالبہ صحیح وسالم واپس مل جائے اسی کو رہن کہا جاتا ہے یعنی ایک قرض کے بدلہ مال مرہون مرتہن کے پاس مرہون یعنی رکی ہوئی اور محفوظ رہ جائے۔ اور بعض علماء کرام نے اس بیع الوفاء کو باطل کہا ہے جیسے لوگ ہنسی مذاق میں کبھی کچھ فروخت کردیتے ہیں۔ کہ ایسی بیع باطل ہوتی ہے۔ اور سمرقند کے کچھ علماء کرام نے اس بیع الوفاء کو جائز بھی کہا ہے جو کہ بعض صورتوں میں مفید ہوا کرتی ہیں۔ یعنی بیع وہبہ وغیرہ کے سوا دوسرے معاملہ میں مفید ہوتی ہیں۔ چنانچہ اس پر بھی عمل ہوا کرتا ہے۔ کیونکہ اس کی ضرورت ہوجاتی ہے۔ (ف کیونکہ اس زمانہ میں آسانی کے ساتھ بوقت ضرورت قرض حسنہ کے طور پر واپسی کا یقین نہ ہونے کی وجہ سے رقم نہ ملنے کی وجہ سے اس بیع کو جائز قرار دیا گیا ہے۔ (واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب)۔

توضیح:۔ اگر کسی شخص پر اس طرح جبر کیا جائے کہ تم اپنا گھر فروخت کردو یا کرایہ پر دو یا خود پر قرض باقی رہنے کا اقرار کرو ورنہ تم کو قتل کردیا جائے گا یا زبردست مار کھانی ہوگی۔ اور وہ اس کے مطابق کام کرڈالے یا خاموش ہوجائے۔ تو یہ معاملات صحیح ہوں گے یا نہیں۔ اکراہ کے معاملہ میں عوام وخواص کے درمیان فرق ہوتا ہے یا نہیں۔ علماء کرام کے اقوال حکم۔ دلائل۔

(ف بیع الوفاء کی صورت یہ ہوتی ہے کہ کوئی شخص اپنا مال کسی کے پاس اس شرط کے ساتھ فروخت کردے کہ جب یہ رقم دیدوں گا یہ مال مجھے واپس دیدینا)۔

قال فان کان قبض الثمن طوعا فقد اجاز البیع، لانہ دلیل الاجازۃ کما فی البیع الموقوف، وکذا اذا سلم طائعا بان کان الاکراہ علی البیع لا علی الدفع، لانہ دلیل الاجازۃ بخلاف ما اذا اکرہ علی الھبۃ ولم یذکر الدفع فوھب ودفع حیث یکون باطلا لان مقصود المکرہ الاستحقاق لا مجرد اللفظ وذلک فی الھبۃ بالدفع وفی البیع بالعقد علی ما ھو الاصل فدخل الدفع فی الاکراہ علی الھبۃ دون البیع. قال وان قبضہ مکرھا فلیس ذلک باجازۃ وعلیہ ردہ ان کان قائما فی یدہ لفساد العقد. قال وان ھلک المبیع فی ید المشتری وھو غیر مکرَہ ضمن قیمتہ للبائع، معناہ والبائع مکرَہ، لانہ مضمون علیہ بحکم عقد فاسد، وللمکرہ ان یضمّن المکرِہ ان شاء لانہ آلۃ لہ فیما یرجع الی الاتلاف فکانہ دفع مال البائع الی المشتری، فیُضمّن ایھما شاء کالغاصب وغاصب الغاصب، فلو ضمّن المکرِہ رجع علی المشتری بالقیمۃ لقیامہ مقام البائع، وان ضمن المشتریَ نفذ کل شراء کان بعد شرائہ لو تناسختہ العقود، لانہ ملکہ بالضمان فظھر انہ باع ملکہ ولا ینفذ ما کان قبلہ لان الاستناد الی وقت قبضہ بخلاف ما اذا اجاز المالکُ المکرہ عقداً منھا حیث یجوز ما قبلہ وما بعدہ، لانہ اسقط حقہ، وھو المانع دفعا الکل الی الجواز، واللہ اعلم.

ترجمہ:۔ اگر بیع اکراہ میں مجبور شخص نے معاملہ کے بعد خوشی سے اپنا ثمن یا عوض قبول کرلیا تو گویا اس نے اس بیع کی اجازت دیدی کیونکہ یہ اجازت کی دلیل ہے۔ جیسے کہ بیع موقوف میں ہوتا ہے یا خوشی کے ساتھ اپنی چیز خریدار کے حوالہ کردی تو بھی اس کی طرف سے بیع کی اجازت سمجھی جائیگی۔ اس کی صورت یہ ہوگی کہ صرف فروخت کے اقرار پر زبردستی کی گئی اور مال کے حوالہ کرنے کا کوئی تذکرہ تک نہیں کیا پھر بھی اس نے اپنی رضامندی سے مال حوالہ کردیا تو اس کی طرف سے اجازت کی دلیل ہوگی۔ اس کے برخلاف اگر ہبہ کرنے پر جبر کیا اور اس کے حوالہ کرنے اور دینے کا کوئی ذکر نہیں کیا لیکن دوسرے شخص نے خود ہی دیدیا یا ہبہ کردیا۔ تو یہ باطل ہے۔ کیونکہ اس وقت جبر کرنے والے کا مقصود تو صرف یہ تھا کہ ہمارا حق اس مال پر ثابت ہوجائے صرف زبانی ہی نہ ہو۔ اور یہ بات تو اسی صورت میں ہوگی جب کہ ہبہ کا ذکر کرتے ہوئے اسے حوالہ بھی کردیا جائے یا اس پر اس کا قبضہ بھی دیدیا جائے۔ لیکن بیع کی صورت میں حق تو معاملہ طے کرلینے یعنی عقد ہوجانے پر ہی ثابت ہوجاتا ہے جیسا کہ عقد بیع کی اصل ہے۔ لہٰذا اس ہبہ کرنے پر جبر کرنے میں سپرد کرنا بھی داخل ہوگا۔ لیکن بیع پر جبر کرنے میں حوالہ کرنا بھی داخل نہ ہوگا۔ (یعنی ہبہ پر جبر کرنا اسی وقت مکمل ہوگا جبکہ اس ہبہ کے ساتھ سپرد کرنے پر بھی جبر پایا جائے۔ لیکن بیع میں سپرد کرنے پر بھی جبر کرنا لازم نہ ہوگا)۔

قال وان قبضه الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر خریدار نے مال (مبیع) پر زبردستی قبضہ کرلیا تو اس سے رضامندی نہیں سمجھی جائے گی۔ لہٰذا اس بائع پر یہ لازم ہوگا کہ ثمن (لی ہوئی رقم) اگر اس کے پاس موجود ہو تو اسے واپس کردے۔ کیونکہ جبر کے ساتھ لینے کی وجہ سے بیع فاسد ہوگئی تھی۔ قال وان هلك الخ اگر مشتری کے پاس بیع ضائع ہوگئی حالانکہ اس نے کسی طرح کے جبر کے بغیر اپنی خوشی سے وہ چیز خریدی تھی تو وہ اس بات کا ضامن ہوگا کہ جس اصل مالک سے وہ چیز زبردستی خریدی گئی تھی اسی کو اس چیز کی قیمت بطور تاوان ادا کرے۔ کیونکہ زبردستی لینے کی وجہ سے وہ بیع فاسد ہوگئی تھی۔ وللمكره ان يضمن الخ اور اس اصل مالک (بائع) کو جس پر جبر کرکے وہ چیز خریدی گئی تھی اس بات کا بھی حق ہوگا کہ جس نے اس پر جبر کرکے وہ چیز خریدی تھی اسی سے اس چیز کا تاوان وصول کرلے۔ کیونکہ وہی شخص اس مال کا ضائع کرنے کا آلہ اور ذریعہ ہورہا ہے۔ اس لئے یوں کہا جاسکتا ہے کہ گویا اس نے زبردستی اصل مالک (بائع) سے مال چھین کر اس خریدار کے حوالہ کردیا تھا۔ لہٰذا بائع خریدار یا جبر کرنے والے دونوں میں سے جس سے بھی چاہے تاوان وصول کرسکتا ہے۔

کالغاصب الخ جیسے کہ کسی مال کے غاصب سے دوسرا شخص غصب کرلے (تو مالک کو اختیار ہوتا ہے کہ ان دونوں میں سے جس سے بھی تاوان وصول کرلے)۔ فلو ضمن الخ اب اگر اس بائع (اصل مالک نے اپنے اوپر جبر کرنے والے سے تاوان وصول کرلیا تو اس شخص کو اختیار ہوگا کہ جس نے اس سے وہ چیز خریدی ہے وہ اس سے تاوان وصول کرلے۔ کیونکہ وہی شخص اصل مالک کا قائم مقام ہے۔ اور اگر بائع نے دونوں مشتریوں میں سے کسی ایک سے بھی تاوان لے لیا تو اس کے بعد جتنی مرتبہ بھی بیچنا پایا جائے گا وہ سب صحیح اور نافذ ہوں گی۔ بشرطیکہ واقعۃً لین دین ہوتا رہا ہو۔ کیونکہ تاوان دینے والا اس کا تاوان دینے کے بعد مکمل مالک ہوگیا ہے۔ اور اس سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ اس نے اپنی ہی ملکیت فروخت کی ہے۔ اور اس تاوان دینے سے پہلے تک جتنی مرتبہ بھی وہ چیز فروخت کی گئی ہو وہ نافذ یعنی صحیح نہ ہوگی۔ کیونکہ اس کی نسبت صرف قبضہ کی طرف ہوگی یعنی ملکیت کی طرف نہ ہوگی۔ اس کے برخلاف اگر مالک نے اپنے جبر کرنے کو ان بیوع میں سے کسی بیع کی اجازت دیدی تو اس سے پہلے اور اس کے بعد کی سب نافذ ہوجائینگی۔ کیونکہ اصل مالک نے اس چیز سے اپنا حق ختم کردیا ہے۔ جب کہ یہی حق تمام معاملات کے صحیح ہونے میں مانع ہورہا تھا۔ لہٰذا سارے معاملات اور تصرفات صحیح ہوجائینگے۔ واللہ تعالےٰ اعلم۔

توضیح:۔ اگر بیع اکراہ میں مجبور مالک نے معاملہ کے بعد اپنا ثمن قبول کرلیا۔ اگر زبردستی ہبہ

قبول کر لینے کے بعد حوالہ کے مطالبہ کے بغیر واہب نے خود ہی حوالہ کر دیا۔ اگر زبردستی کی خریداری کے بعد زبردستی ہی بیع پر قبضہ بھی کر لیا۔ اگر مجبور بائع کے مشتری سے دوسرے شخص نے رضامندی کے ساتھ وہی چیز خرید لی پھر اس خریدار کے پاس وہ ہلاک ہو گئی۔ اگر مجبور بائع نے اپنے مال کا تاوان کسی سے قبول کر لیا اس کے بعد وہ ایک دوسرے کے ہاتھ فروخت ہوتا رہا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

فصل و ان اکره علی ان یاکل المیتة او یشرب الخمر فاکره علی ذلك بحبس او بضرب او قید لم یحل له الا ان یکره بما یخاف منه علی نفسه او علی عضو من اعضائه، فاذا خاف علی ذلك وسعه ان یقدم علی ما اکره علیه، وکذا علی هذا الدم ولحم الخنزیر، لان تناول هذه المحرمات انما یباح عند الضرورة کما فی حالة المخمصة لقیام المحرَّم فیما وراءها ولا ضرورة الا اذا خاف علی النفس او علی العضو حتی لو خیف علی ذلك بالضرب الشدید وغلب علی ظنه ذلك یباح له ذلك، ولا یسعه ان یصبر علی ما تُوُعّد به، فان صبر حتی اوقعوا به ولم یاکل فهو آثم لانه لما ابیح کان بالامتناع معاونا لغیره علی اهلاك نفسه، فیأثم کما فی حالة المخمصة، وعن ابی یوسف انه لا یأثم لانه رخصة اذ الحرمة قائمة، فکان اخذا بالعزیمة، قلنا حالة الاضطرار مستثنی بالنص وهو تکلمٌ بالحاصل بعد الثنیا فلا محرَّم فکان اباحةً لا رخصة الا انه انما یأثم اذا علم بالاباحة فی هذه الحالة لان فی انکشاف الحرمة خفاء فیعذر بالجهل فیه کالجهل بالخطاب فی اول الاسلام او فی دارالحرب. قال وان اکره علی الکفر بالله تعالی والعیاذ بالله او بسبّ رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم بقید او حبس او ضرب لم یکن ذلك اکراها حتی یکره بامر یخاف منه علی نفسه او علی عضو من اعضائه، لان الاکراه بهذه الاشیاء لیس باکراه فی شرب الخمر لما مر ففی الکفر وحرمتُه اشدُّ اولی واحری.

ترجمہ:۔ فصل۔ اگر ایک شخص نے دوسرے شخص پر کسی مردہ کے کھانے یا شراب پینے پر دباؤ ڈالا چنانچہ اسے قید خانہ میں ڈال دیا یا اسے مارا پیٹا یا باندھ کر چھوڑ دیا تب بھی یہ چیزیں اس کے استعمال میں حلال نہ ہوں گی۔ البتہ اس صورت میں حلال ہوں گی کہ جب اتنی زبردستی کرے جس سے اس کی جان جانے یا کسی عضو بدن کے ضائع ہونے کا اس کے دل پر خوف بیٹھ جائے تب اس کے لئے اتنی گنجائش ہو جائیگی کہ جس چیز پر اسے مجبور کیا جاتا ہے وہ کر لے۔ اسی طرح اگر خون پینے یا سور کا گوشت کھانے پر مجبور کیا گیا تو بھی اس کا یہی حکم ہوگا۔ کیونکہ ان حرام چیزوں کا کھانا پینا اسی ضرورت میں جائز ہو جاتا ہے جبکہ واقعتہً اس کی مجبوری ہو جائے۔ جیسے کہ مخمصہ یا جان کنی کی حالت ہو جاتی ہے۔ کیونکہ اس مجبوری کے بغیر اس کے حرام ہونے پر صریح دلیل موجود ہے۔ اور یہاں اسی صورت میں جائز ہوگی جب کہ اپنی جان پر یا اپنے کسی عضو بدن کے ضائع ہونے کا خوف ہو جائے۔ یہاں تک کہ زبردست طریقہ سے مار پیٹ کرے اور اس شخص کو اس کا غالب گمان ہو جائے تو اسے ایسا کرنا مباح ہو جائے گا۔

ولا یسعه الخ پھر جس پر جبر کیا جائے اس کے لئے یہ بھی جائز نہ ہو کہ ایسی دھمکی اور سختی پر صبر کئے رہے جس سے اس کی جان یا عضو کے ضائع ہونے کا خوف ہو جائے اسی بناء پر اگر وہ ضد کر لے اور ایسی چیزیں نہ کھائے نہ پیئے یہاں تک کہ ظالم اور جابر نے جس بات کی دھمکی دی تھی اسے وہ کر گذرا تو ظاہر الروایۃ کے مطابق یہ شخص گنہگار ہوگا۔ جیسے کہ مخمصہ کی حالت میں ہوتا ہے۔ (یہی قول امام مالک وشافعی واحمد رحمہم اللہ کا ہے۔ ع)۔ کیونکہ بظاہر یہ حرام چیزیں جب اس کے حق میں حلال کر دی گئی تھیں پھر بھی اس سے انکار کیا تو اسے اپنے ہلاک کئے جانے پر یا اس شخص کی زیادتی کرنے پر معاون اور مددگار سمجھا جائے گا۔ اور

جیسے کہ مخمصہ کی حالت میں بھی استعمال نہ کرنے پر گنہگار ہوتا ہے یہ بھی گنہگار ہوگا۔ لیکن امام ابویوسفؒ سے روایت ہے کہ وہ گنہ گار نہ ہوگا۔ بلکہ امام شافعی واحمد رحمہما اللہ سے بھی ایک روایت یہی ہے۔ کیونکہ ان چیزوں کا کھانا اس کے لئے جائز کہا گیا ہے یعنی ایسا کرنے کی اسے رخصت دی گئی تھی کیونکہ وہ چیزیں اب تک اپنی جگہ پر حرام باقی ہیں۔ پس اس شخص نے استعمال نہ کرکے عزیمت اور بڑائی کو اختیار کیا ہے یعنی جو کام زیادہ بہتر تھا اسی کو اختیار کیا ہے لہٰذا وہ گنہگار نہ ہوگا۔ اس کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ اس اضطرار اور انتہائی لاچاری کی حالت کو نص صریح سے ہی مستثنیٰ کیا گیا ہے۔

چنانچہ فرمان باری تعالٰے ہے **وقد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیہ** یعنی انتہائی مجبوری کی حالت کے ماسوا حرام کردیا ہے۔ اور استثناء کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ مستثنیٰ کرنے کے بعد جو باقی رہ گیا اس کا حکم باقی رہ گیا لہٰذا مجبوری کی حالت میں حرام کرنے والا حکم باقی نہیں رہا۔ اس لئے اس حالت کو مباح کہا جائے گا اور رخصت نہیں کہا جائے گا۔ لیکن اکراہ سے مرعوب نہ ہوکر اس کے خلاف کرکے ہلاک ہوجانے کی صورت میں اسی صورت میں وہ گنہگار ہوگا جب کہ اس حالت میں اکراہ کے مطابق کرنا اس کے لئے مباح ہوجانے کا اسے علم ہوچکا ہو۔ کیونکہ حرمت ختم ہوجانا معلوم نہیں ہوتا ہے اس لئے نہ جاننے میں اسے معذور سمجھا جائے گا۔ جیسا کہ ابتداء اسلام میں یا دار الحرب میں رہنے کی وجہ سے اصل احکام شریعت معلوم نہ ہونے کی بناء پر اس کے خلاف بھی صحابہؓ نے کچھ کام کئے اور انہیں معذور سمجھا گیا۔ **قال وان اکرہ الخ** قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کوئی مسلمان اللہ تعالیٰ کی شان میں کفریہ کلمات ادا کرنے یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو گالی دینے یا بُرا بھلا کہنے پر مارنے یا قید خانہ میں ڈالنے یا پیروں میں بیڑیاں ڈالنے کی دھمکی کے ساتھ مجبور کیا گیا تو اسے پوری مجبوری تسلیم نہیں کیا جائے گا۔ یہاں تک کہ اسے ایسی بات کے ساتھ مجبور کیا گیا ہو جس سے اس کی جان جانے یا کسی عضو کے ضائع ہونے کا خوف ہوجائے۔ کیونکہ جب شراب پینے یا حرام چیزوں کے کھانے کے لئے قید خانہ میں ڈال دینے یا مار پیٹ کی دھمکی کو اکراہ تسلیم نہیں کیا گیا ہے تو کفر جو ان باتوں سے زیادہ برائی ہے اس میں بدرجہ اولیٰ پوری دھمکی نہیں سمجھی جائیگی۔

توضیح:۔ اگر کسی کو مردہ کھانے یا شراب پینے یا اللہ جل شانہ کی شان میں کفریہ کلمات کہنے یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بُرا بھلا کہنے کی دھمکی دی جائے۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل

قال فاذا خاف علی ذلک وسعہ ان یظھر ما امروہ بہ ویوری فان اظھر ذلک وقلبہ مطمئن بالایمان فلا اثم علیہ، لحدیث عمار بن یاسرؓ حین ابتلی بہ وقد قال لہ النبی علیہ السلام کیف وجدتَ قلبک قال مطمئنا بالایمان، فقال علیہ السلام فان عادوا فعُد، وفیہ نزل قولہ تعالیٰ ﴿الا من اکرہ وقلبہ مطمئن بالایمان﴾ الآیۃ، ولان بھذا الاظھار لا یفوت الایمان حقیقۃً لقیام التصدیق وفی الامتناع فوت النفس حقیقۃً فیسعہ المیل الیہ.

ترجمہ:۔ اگر کفار کی دھمکی اتنی زائد ہوجائے کہ مسلمان کو اتنا خوف دل میں بیٹھ جائے کہ یہ لوگ جو کچھ کہہ رہے ہیں وہ کرلینگے یعنی جان مار ڈالینگے یا کوئی عضو بیکار کردینگے تو اس شخص کو یہ جائز ہوگا کہ وہ جو کچھ کہتے ہوں وہ کہہ دے مگر اس میں توریہ سے کام لے۔ یعنی ایسے الفاظ کہے جن سے بظاہر وہی سمجھا جائے جو وہ کہتے ہوں مگر مراد کچھ اور ہو۔ چنانچہ اگر ایسا ہی کہہ دیا حالانکہ اس کا دل ایمان کے ساتھ مطمئن ہو تو اس کہنے پر وہ گنہگار نہ ہوگا۔ جس کی دلیل حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ وہ ایسی ہی حالت میں مبتلا ہوگئے تھے اور کچھ کہہ کر اپنی جان بچالی تب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے دریافت فرمایا کہ اس وقت تم نے اپنا دل کیسا پایا تھا یعنی تمہاری دلی کیفیت کیا تھی۔ تو جواب دیا کہ میرا دل ایمان کے ساتھ مطمئن تھا۔ تب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر وہ اب پھر ایسا ہی کریں تو تم بھی ویسا ہی کہہ دو۔ اسی واقعہ کے بارے میں یہ فرمان باری تعالٰے نازل

ہوا۔

الا من اُکرِہَ و قلبُہ مطمئن بالایمان۔ اور اس دلیل سے بھی کہ ایسا ظاہر کرنے سے حقیقت میں ایمان ختم نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ دل میں ایمان کی تصدیق باقی رہتی ہے۔ اور انکار کرنے سے واقعۃً جان جاتی ہے۔ اسی لئے اسے اس بات کا اختیار دیا گیا ہے کہ ذرا سا زبان سے ظاہر کردے۔ (ف مفسرین نے لکھا ہے کہ حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ' حضرت بلال و خباب بن الارت کے ساتھ مکہ مکرمہ سے مدینہ منورہ کی طرف بھاگے۔ اس سے پہلے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہجرت کر چکے تھے اس لئے کفار نے ان لوگوں کو پکڑ کر ان پر بڑی سختی شروع کردی۔ اور دردناک عذاب میں مبتلا کردیا اس امید پر کہ ایسا کرنے سے یہ دین اسلام سے پھر جائینگے۔ اس طرح عذاب دیا کہ حضرت بلالؓ کو طرح طرح کے عذاب میں مبتلا کیا۔ اور خبابؓ کو کانٹوں میں گھسیٹا۔ یہاں تک کہ ان کا بدن بالکل زخمی ہو گیا۔ پھر بیہوش ہو گئے۔ آخر مجبور ہو کر ان لوگوں نے ان سے کہا کہ تم لوگ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کو بُرا کہو اور ہمارے بتوں کی تعریف کرو تو ہم تم کو چھوڑ دیں گے۔ چنانچہ عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ نے ایسا ہی ظاہر کیا۔ تب انہوں نے ان کو چھوڑ دیا۔ جب یہ عمار رضی اللہ عنہ وہاں سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دربار میں پہنچے تو بہت اُداس تھے۔ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے پوچھا اے عمار! کیا بات ہے۔ انہوں نے کہا یا رسول اللہ انہوں نے مجھے اس وقت تک نہیں چھوڑا یہاں تک کہ میں نے آپ کی بُرائی اور ان کے بتوں کی تعریف کی۔ تو آپ نے فرمایا کہ اس وقت تم نے اپنی دلی کیفیت کیسی پائی تھی۔ عرض کیا میرا دل ایمان کے ساتھ مطمئن تھا تب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر ایسا ہی دوبارہ بھی کہنا پڑے تو دوبارہ بھی کہدینا۔ یعنی زبان سے ظاہر کردو مگر دل کو مطمئن رکھو۔ اسی موقع میں یہ آیت نازل ہوئی۔ اور بندہ مترجم نے اس مسئلہ کو اپنی تفسیر میں بہت ہی وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے۔ پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ اس جگہ کفریہ کلمات کے اظہار کا جائز ہونا معلوم ہوتا ہے لیکن حرام چیزیں مثلاً شراب پینے کے واجب ہونے کا واجب ہونا تو کسی طرح ثابت نہیں ہوتا ہے اور حضرت عمار رضی اللہ عنہ کے قصہ کی حدیث کو حاکم نے روایت کیا ہے۔ اور شیخ ابن حجرؒ نے کہا ہے کہ اس کی اسناد صحیح ہے۔ بشرطیکہ محمد بن عمار نے اپنے باپ سے سنا بھی ہو۔ مگر میں مترجم کہتا ہوں کہ اگر بیٹے نے اپنے باپ سے نہیں سنا ہے تب بھی یہ مرسل صحیح ہے۔

توضیح:۔ اگر کفریہ کلمات کہنے پر ایسی دھمکی ہو اور یقین آجائے کہ بات نہ ماننے سے جان چلی جائیگی یا عضو بیکار ہو جائے گا، مسئلہ کی تفصیل حکم۔ دلائل

قال ۔ فان صبر حتی قُتل ولم یُظهِر الکفر کان ماجوراً، لان خبیباً صبر علی ذلك حتی صُلِب وسماه رسول الله علیه السلام سیدَ الشهداء، وقال فی مثله هو رفیقی فی الجنة، ولان الحرمة باقیة والامتناع لاعزاز الدین عزیمة بخلاف ما تقدم للاستثناء۔

ترجمہ:۔ اور اگر مجبور مسلمان نے کفار کے ظلم پر صبر کیا (اور کفریہ کلمات زبان سے ادا نہیں کئے) یہاں تک کہ اسے قتل کردیا گیا تو اسے ثواب حاصل ہوگا۔ کیونکہ خبیب رضی اللہ عنہ نے بھی اسی طرح ظلم پر صبر کیا اور بالآخر انہیں سولی دے دی گئی۔ اسی بناء پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کا نام سید الشہداء رکھا۔ اور ایسے شخص کے حق میں فرمایا کہ وہ جنت میں میرا رفیق (ہمنشین) ہوگا۔ اور اس عقلی دلیل سے بھی کہ کفریہ کلمات زبان سے ادا کرنے کی حرمت تو اپنی جگہ باقی ہے۔ لیکن اعزاز دین کے خیال سے اس کا زبان پر لانے سے انکار کرنا بڑے ہی عزم وہمت وجواں مردی کا کام ہے۔ اس کے برخلاف پہلے مسئلہ میں یعنی شراب اور خنزیر کے استعمال کی صورت میں وہاں نص صریح کی بناء پر استثناء کی وجہ سے اس کی حرمت اباحت سے بدل گئی تھی۔ (ف۔ معلوم ہونا چاہئے کہ مصنف ہدایہؒ سے روایات کے نقل میں غالباً سہو ہو رہا ہے۔ کیونکہ حضرت خبیبؓ پر نہ اکراہ ہوا نہ سولی

جابر کی طرف ہو گی۔ یہ حکم اس صورت میں ہو گا جب کہ ہمبستری سے پہلے ہی طلاق دینے پر مجبور کر دیا گیا ہو۔ کیونکہ اس کے برخلاف اگر ہمبستری ہو جانے کے بعد اگر اسے مجبور کیا گیا ہو تو اس جابر پر مہر کا ضمان لازم نہیں آئے گا۔ کیونکہ اسی ہمبستری کی وجہ سے خواہ ایک ہی بار ہوئی ہو اس شوہر پر مہر لازم ہو چکا ہے۔ اس طلاق کی وجہ سے مہر لازم نہیں آیا ہے۔ اسی لئے وہ جابر یا مکرہ اس مہر کا ضامن نہ ہو گا۔

توضیح:۔ اگر کسی شخص کو اس کی اپنی بیوی کو طلاق دینے یا اپنے غلام کو آزاد کر دینے پر مجبور کر دیا گیا اس لئے اس نے ویسا ہی کر دیا خواہ بیوی جسے طلاق دی گئی مدخولہ ہو یا نہ ہو۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

ولو أكره على التوكيل بالطلاق والعتاق ففعل الوكيل جاز استحسانا، لان الاكراه مؤثر في فساد العقد، والوكالة لاتبطل بالشروط الفاسدة، ويرجع على المكره استحسانا، لان مقصود المكره زوال ملكه اذا باشر الوكيل والنذر لا يعمل فيه الاكراه لانه لا يحتمل الفسخ، ولا رجوعَ على المكره بما لزمه لانه لا مطالب له في الدنيا فلا يطالب به فيها، وكذا اليمين والظهار لا يعمل فيهما الاكراه لعدم احتمالهما الفسخ، وكذا الرجعة والايلاء والفيء فيه باللسان لانها تصح مع الهزل، والخلعُ من جانبه طلاق او يمين لا يعمل فيه الاكراه فلو كان هو مكرها على الخلع دونها لزمها البدل لرضاها بالالتزام. قال وان اكرهه على الزناء وجب عليه الحد عند ابى حنيفةؒ الا ان يكرهه السلطان وقال ابويوسف ومحمد لا يلزمه الحد، وقد ذكرناه في الحدود.

ترجمہ:۔ اور اگر کسی شخص نے کسی شخص کی اس کی اپنی بیوی کو طلاق دینے یا اس کے اپنے غلام کو آزاد کرنے کے لئے کسی معین شخص کو وکیل بنانے پر مجبور کیا اور اس مجبور نے اس شخص کو وکیل بنا دیا۔ پھر اس وکیل نے اس کی بیوی کو طلاق دے دی یا اس کے غلام کو آزاد کر دیا تو قیاس کے مطابق ان دونوں میں سے کوئی بات واقع نہیں ہو گی۔ جیسا کہ امام مالک وشافعی واحمد رحمہم اللہ کا قول ہے۔ ع۔ لیکن استحسانا جائز ہو گا۔ کیونکہ جبر کرنے سے کوئی بھی معاملہ صحیح نہیں بلکہ فاسد ہو جاتا ہے۔ لہٰذا اس جگہ بھی اس دباؤ کی وجہ سے وکیل بنانے کا معاملہ فاسد ہونا چاہئے حالانکہ وکالت فاسد شرطوں کے ہونے سے فاسد نہیں ہوتی ہے۔

ویرجعه على المكره الخ اور ایسے مجبور پر جو کچھ بھی تاوان لازم آئے گا وہ اسے اپنے اوپر جبر کرنے والے سے استحسانا واپس لے سکتا ہے۔ کیونکہ اس جبر کرنے والے کی غرض یہ ہے کہ اس مجبور مالک کی ملکیت اس کے پاس باقی نہ رہے بلکہ جسے وکیل بنایا ہے وہ اس ملکیت کو ختم کر دے۔ لیکن نذر اکراہ کے ساتھ بھی صحیح ہوتی ہے۔ کیونکہ اس جگہ یہ قاعدہ ہے کہ کسی پر دباؤ ڈالنے کی وجہ سے اس کام کے کرنے کی رضامندی ختم ہو جاتی ہے۔ اور رضاءمندی پائی نہ جانے کی وجہ سے وہ کام اس پر لازم نہیں ہوتا ہے۔ اور اس کام کے لازم نہ ہونے کی وجہ سے اسے فسخ کر دینا صحیح ہو جاتا ہے۔ اسی لئے مجبور شخص کے لئے یہ بات جائز ہو گی کہ بعد میں اسے منسوخ کر دے۔ الحاصل ہر وہ کام جس کے فسخ ہونے کا احتمال نہ ہو اس میں دباؤ کا اثر پائیدار نہ ہو گا۔ اسی بناء پر دباؤ کے باوجود نذر صحیح ہو جاتی ہے۔ اسی لئے اس مجبور پر جو کچھ بھی تاوان لازم آئے گا اسے اس دباؤ ڈالنے والے سے واپس نہیں لے سکتا ہے۔ کیونکہ دنیا میں اس کا مطالبہ کرنے والا نہیں ہوتا ہے۔ اور اس جابر سے دنیا میں کوئی مطالبہ نہ ہو گا۔ یہی حکم قسم اور ظہار کا بھی ہے۔ یعنی ان میں بھی دباؤ مؤثر نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ دونوں چیزیں نافذ ہو جانے کے بعد فسخ کے قابل نہیں ہوتی ہیں۔ یہی حکم طلاق سے رجوع اور ایلاء کرنے کا بھی ہے۔ اسی طرح ایلاء (ہمبستری نہ کرنے پر قسم کھانے کی حالت) میں صرف زبان سے ہمبستری کرنے کا اظہار کرنے سے تاوقتیکہ عملا نہ ہو رجعت صحیح نہیں ہوتی ہے۔ اور ان میں اکراہ مؤثر نہیں ہے کیونکہ طلاق وغیرہ تو مذاق اور ہزل سے بھی صحیح ہو جاتی ہیں۔ اسی طرح شوہر کی جانب سے خلع کو قبول کرنے کا مطلب طلاق یا قسم ہے

کہ اس میں بھی اکراہ موثر نہیں ہوتا ہے۔ لہذا اگر کسی مرد کو خلع دینے پر مجبور کیا جائے اس کی بیوی کو نہیں تو عورت کے ذمہ خلع کا معاوضہ لازم ہو جائے گا۔ کیونکہ اس عورت نے اپنی رضامندی سے اسے اپنے اوپر لازم کیا ہے۔

قال وان اکرھہ الخ قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر کسی مرد کو زنا کرنے پر مجبور کیا گیا تو اس زانی پر حد واجب ہوگی کیونکہ مرد کی طرف سے ذاتی خواہش کے بغیر زنا ممکن نہیں ہے۔ البتہ عورت کی مجبوری کی بناء پر بالجبر زنا ممکن ہے) مگر اس صورت میں جب کہ حاکم وقت کی طرف سے اکراہ ہو۔ لیکن امام ابو یوسف و امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک اس پر حد واجب نہیں ہوگی۔ اس مسئلہ کو ہم نے کتاب الحدود میں بیان کر دیا ہے

توضیح:۔ اگر کسی نے زید کو اس بات پر مجبور کیا کہ وہ اپنی بیوی کو طلاق دینے یا غلام کو آزاد کرنے کے لئے بکر کو وکیل بنادے۔ مجبوراً اس نے وکیل بنادیا۔ پھر وکیل نے اسے طلاق دیدی یا غلام کو آزاد کر دیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال و اذا اکرہ علی الردّة لم تبن امرأته منه لان الردة تتعلق بالاعتقاد الاتری انه لو کان قلبه مطمئنا بالایمان لا یکفر، وفی اعتقاده الکفر شکٌ، فلا یثبت البینونة بالشك، فان قالت المرأة قد بنتُ منكَ وقال هو قد اظهرتُ ذلك وقلبی مطمئن بالایمان، فالقول قوله استحسانا، لان اللفظ غیر موضوع للفرقة وهی بتبدل الاعتقاد، ومع الاکراہ لا یدل علی التبدل، فکان القول قوله بخلاف الاکراہ علی الاسلام حیث یصیر به مسلما لانه لما احتمل واحتمل رجّحنا الاسلام فی الحالین، لانه یعلو ولا یُعلی، وهذا بیان الحکم اما فیما بینه وبین الله تعالٰی اذا لم یعتقده فلیس بمسلم، ولو اکرہ علی الاسلام حتی حکم باسلامه ثم رجع لم یقتل، لتمکن الشبهة وهی دارئة للقتل، ولو قال الذی اکرہ علی اجراء کلمة الکفر اخبرتُ عن امر ماض ولم اکن فعلتُ بانت منه حکما لا دیانة لانه اقر انه طائع باتیان مالم یُکرہ علیه، وحکم هذا الطائع ما ذکرناہ. ولو قال اردتُ ما طُلب منی وقد خطر ببالی الخبرُ عما مضی بانت دیانة وقضاء لانه اقر انه مبتدیء بالکفر هازل ، حیث علم لنفسه مخلصا غیرہ، وعلی هذا اذا اکرہ علی الصلاة للصلیب وسبَّ محمد النبی علیه السلام ففعل وقال نویتُ به الصلاة لله تعالٰی ومحمدًا آخر غیر النبی علیه السلام بانت منه قضاء لا دیانة، ولو صلی للصلیب وسبَّ محمداً النبی علیه السلام وقد خطر بباله الصلاة لله تعالٰی وسبُّ غیر النبی علیه السلام بانت منه دیانة وقضاء لمامر، وقد قررناہ زیادةً علی هذا فی کفایة المنتهی، والله اعلم.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کو مرتد ہو جانے پر مجبور کیا تو اس اکراہ سے اس کی بیوی اس سے علیحدہ نہ ہوگی۔ کیونکہ مرتد ہونے کا تعلق اعتقاد سے ہوتا ہے۔ اسی لئے اگر اس کی دلی کیفیت صحیح ہو تو وہ کافر نہیں ہوتا ہے۔ اور موجودہ صورت میں اس کے کفریہ اعتقاد کرنے میں شک ہو رہا ہے۔ لہذا شک کی بناء پر اس کی بیوی علیحدہ نہیں ہو سکتی ہے۔

فان قالت الخ اب اگر اس کی بیوی یہ کہے کہ میں تو تم سے علیحدہ ہو چکی ہوں یعنی مجھے طلاق بائن ہو چکی ہے کیونکہ ان الفاظ کے کہنے کے ساتھ تمہارا اعتقاد بھی وہی تھا جو تم نے اپنے منہ سے نکالا تھا۔ لہذا تم تو حقیقت میں مرتد ہو گئے ہو اور میں تم سے جدا ہو چکی ہوں۔ اور شوہر نے کہا کہ میں نے تو صرف زبان سے کہا تھا اور میرا دل ایمان کے ساتھ مطمئن تھا تو استحسانا اسی شوہر کی بات قبول کی جائے گی۔ کیونکہ جو لفظ اس نے کہا ہے وہ جدائیگی کے لئے وضع نہیں کیا گیا ہے۔ بلکہ جدائیگی تو حقیقۃ اعتقاد بدل جانے سے ہی ہوتی ہے۔ اور اکراہ اور دباؤ کی حالت میں یہ نہیں کہا جا سکتا ہے کہ اس کا اعتقاد ہی بدل گیا ہے۔ اسی لئے شوہر کی بات قبول کی جائے گی اس کے برخلاف اگر کسی کافر کو اسلام لانے پر مجبور کیا گیا اور اس نے قبول کر لیا تو وہ اس سے مسلمان ہو جائے گا

حالت میں اجازت ہو جاتی ہے۔اور یہاں بھی وہی مجبوری ہو گئی ہے۔اس لئے اس کے لئے ایسا کرنا مباح ہو جائے گا۔ پھر مال کے مالک کو یہ حق ہو گا کہ اپنے اس مال کا تاوان مجبور کرنے والے سے وصول کر لے کیونکہ جسے مجبور کیا گیا ہے وہ تو ایک آلہ کے حکم میں ہو گیا ہے کہ اس سے جیسا چاہا کام نکال لینا۔ اور یہاں بھی ایسی ہی صورت ہے کہ اس میں وہ شخص آلہ بن سکتا ہے۔اور مال کو ضائع کرنا بھی اسی قسم سے ہے۔ یعنی مجبور کرنے والے نے مجبور کے ذریعہ دوسرے شخص کا مال ضائع کر دیا۔ اس لئے وہ مالک اس مجبور کرنے والے سے تاوان وصول کر سکتا ہے۔ اسی طرح سے وہ اس مجبور شخص سے بھی لے سکتا ہے۔

وان اکرہ بقتل الخ اور اگر کسی کو اس بات پر مجبور کیا گیا کہ تم اس فلاں شخص کو قتل کر دو ورنہ میں تم کو قتل کر دوں گا تو اسے ایسا کرنے کی اجازت بالکل نہ ہو گی۔ بلکہ اسے چاہئے کہ وہ صبر کرے یہاں تک کہ خود قتل کر دیا جائے اور اگر اس کہنے پر اس نے قتل کر دیا تو گنہگار ہو گا۔ کیونکہ کسی مسلمان کو کسی ضرورت پر بھی قتل کرنا جائز نہیں ہے۔ اس لئے جان کے چلے جانے یا عضو کے ضائع ہو جانے کے خوف سے بھی ایسا کرنا مباح نہ ہو گا۔

والقصاص الخ اور مقتول کا قصاص اس شخص سے لیا جائے گا جس نے قاتل کو قتل پر مجبور کیا تھا بشرطیکہ یہ قتل قصداً کیا گیا ہو۔ مصنف ھدایہؒ نے فرمایا ہے کہ یہ قول امام ابو حنیفہ اور امام محمدؒ کا ہے۔ اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ اس کا قصاص لازم نہ ہو گا۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ دونوں سے قصاص لیا جائے گا۔ امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ قتل کا فعل اسی قاتل (مجبور) سے ہوا ہے۔ اور شریعت نے بھی اس کا حکم اسی پر باقی رکھا ہے۔ حکم سے مراد گناہ ہے۔ یعنی اس قتل کی بناء پر اسی قاتل کو گنہگار بتایا گیا ہے۔ لہٰذا اس کا قصاص بھی اسی پر لازم ہو گا۔ بخلاف اس اکراہ کے جو کسی کا مال ضائع کرنے پر کیا گیا ہو۔ کیونکہ اس کا حکم یعنی گناہ اس سے معاف کر دیا گیا ہے۔ لہٰذا ایسے مجبور کے فعل کو اس کی طرف نہیں بلکہ اس پر جبر کرنے والے کی طرف منسوب کیا جائے گا۔ اور امام شافعی جو جابر و مجبور دونوں کی طرف قصاص کو لازم کرتے ہیں انکی دلیل میں مجبور کی طرف قصاص کو منسوب کرنے کی بھی یہی دلیل بیان کرتے ہیں جو ابھی یہاں بیان کی گئی۔ اور جابر کی طرف قصاص کو بھی اس دلیل سے لازم کرتے ہیں۔ کیونکہ قتل کرنے پر آمادہ کرنے والا تو یہی شخص ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک آمادہ کرنے یا برانگیختہ کرنے کے سبب ہی کو اس کام کے کر گذرنے کے حکم دیا جاتا ہے۔ جیسا کہ قصاص کے گواہوں میں ہوتا ہے۔

(جیسا کہ اگر دو گواہوں نے کسی کے بارے میں یہ گواہی دی کہ اس شخص نے فلاں شخص کو عمداً قتل کر کے دریا میں ڈالدیا ہے۔ اور اس کی گواہی کی بناء پر اس شخص کو قصاصاً قتل کر دیا گیا۔ بعد میں وہ شخص جس کے بارے میں قتل کئے جانے کی گواہی دی گئی تھی صحیح و سالم نکل آیا تو اب اس مقتول کے عوض ان دونوں گواہوں کو قصاصاً قتل کر دینے کا امام شافعیؒ کے نزدیک حکم دیا جائے گا) اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ ایک اعتبار سے اس قتل کی نسبت اسی شخص کی طرف ہوتی ہے جس نے قتل کیا ہے اگر چہ مجبوراً کیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اسے گنہگار کہا جاتا ہے۔ اور ایک اعتبار سے اس قتل کی نسبت اسی جابر کی طرف کی جاتی ہے کہ حقیقت میں اس شخص کے قتل کا باعث یہی جابر ہوا ہے۔ اس بناء پر دونوں (جابر اور مجبور) اس کے بارے میں سبب بننے میں شبہ پیدا ہو گیا۔ اور شبہ پیدا ہو جانے سے قصاص کا حکم ختم ہو جاتا ہے۔ اور امام محمد و امام ابو حنیفہ رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ بظاہر مجبور شخص اپنی فطری طبیعت کے تقاضا کے مطابق اس بات پر مجبور کیا گیا ہے کہ اپنی جان یا عضو کو ضائع ہونے سے بچالے اس طرح سے کہ دوسرے کو قتل کر ڈالے۔ اس طرح وہ اس جابر کا ایسی چیز میں آلہ بن گیا جس میں بن سکتا تھا یعنی قتل کر ڈالنا۔ اس طرح سے کہ قتل کا اسے ذمہ دار بنا دے۔ لیکن اپنے دین میں گناہ کرنے پر اس کا آلہ نہیں ہو سکتا ہے۔ کیونکہ قتل کرنے میں دو باتیں پائی جاتی ہیں۔ ایک یہ کہ مقتول کا گلا کاٹ دینا تو اس کام کے لئے مجبور کرنے والے نے اس مجبور کو اپنا آلہ بنا لیا۔ اور وہ آلہ بن بھی سکتا ہے۔ دوسرے یہ کہ قتل کرنے سے گناہ ہوتا ہے وہ مجبور اس کام میں آلہ نہیں بن سکتا ہے بلکہ وہ خود ہی گنہگار ہو گا۔ اس طرح قتل کا یہ فعل فعل کی حیثیت سے مجبور کرنے والے کی طرف منسوب ہوا۔ لیکن گناہ کرنے کے اعتبار سے صرف اس مجبور اور گناہ

کرنے والے سے ہی متعلق رہا۔ جیسے کہ زید نے خالد کو اپنا غلام آزاد کرنے پر مجبور کیا تو اس وقت میں یہ کہا جاتا ہے کہ مال کو ضائع کرنا مجبور کرنے والے ہی کے ذمہ ہے۔ اسی لئے زید ہی ضامن ہوگا۔ لیکن غلام کی ولاء خالد کے لئے ہوگی۔ اور جیسے کہ کسی مجوسی کو خالد کی بکری ذبح کرنے پر مجبور کرنے میں کہا جاتا ہے کہ اس کے ضائع کرنے کا فعل تو زید ہی کی طرف منسوب ہوگا۔ لیکن ذبح کرنا منسوب نہ ہوا۔ اسی بناء پر اس بکری کو کھانا حلال نہ ہوگا۔ یہی صورت یہاں بھی ہے۔

توضیح:۔ اگر کسی کو کسی مسلمان کا مال ضائع کرنے پر اس طرح مجبور کیا جائے کہ اس کے نہ کرنے کی صورت میں جان جانے یا عضو ضائع ہونے کا زبردست خوف ہو اور اگر کسی کو کسی کے قتل پر اس طرح مجبور کیا گیا کہ نہ کرنے کی صورت میں اسے ہی قتل کر دیا جائے گا۔ اس قتل کا قصاص کس سے لیا جائے گا۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال وان اکره علی طلاق امرأته او عتق عبده ففعل وقع ما اکره علیه عندنا خلافا للشافعیؒ وقد مرّ فی الطلاق. قال ویرجع علی الذی اکرهه بقیمة العبد لانه صلح آلة له فیه من حیث الاتلاف فانضاف الیه فله ان یضمنه موسرا کان او معسرا، ولا سعایة علی العبد، لان السعایة انما تجب للتخریج الی الحریة او لتعلق حق الغیر ولم یوجد واحد منهما، ولا یرجع المکره علی العبد بالضمان لانه مؤاخذ باتلافه. قال ویرجع بنصف مهر المرأة ان کان قبل الدخول وان لم یکن فی العقد مسمی یرجع علی المکره بما لزمه من المتعة، لان ما علیه کان علی شرف السقوط بان جاء ت الفُرقة من قبلها، وانما یتأکد بالطلاق فکان اتلافا للمال من هذا الوجه، فیضاف الی المکره من حیث انه اتلاف بخلاف ما اذا دخل بها لان المهر قد تقرر بالدخول لا بالطلاق.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص کو اس کی اپنی بیوی کو طلاق دینے یا اس کے غلام کو آزاد کرنے پر مجبور کیا گیا اور ان سے ویسا ہی کر لیا تو جس کام کو اس نے کیا ہے وہ لازم ہو جائے گا۔ یہ ہم احناف کا مذہب ہے۔ لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک وہ کام نہیں ہوگا۔ جیسا کہ کتاب الطلاق میں یہ مسئلہ تفصیلاً بیان کیا جا چکا ہے۔

قال ویرجع الخ اور یہ بھی فرمایا ہے کہ وہ شخص جسے آزاد کرنے پر مجبور کیا گیا ہے وہ اس غلام کی قیمت اس مجبور کرنے والے سے وصول کرے گا (بذریعہ حاکم) کیونکہ غلام کو ضائع کرنے یا آزاد کرنے کے بارے میں جابر کے حق میں وہ مجبور شخص آلہ ہو سکتا ہے۔ اس لئے اس کے ضائع کرنے کی نسبت بھی اسی کی طرف ہوگی اس لئے اس مجبور کو یہ اختیار ہوگا کہ اپنے جابر سے اس غلام کا تاوان وصول کر لے۔ خواہ وہ جابر مالدار ہو یا غریب ہو۔ نیز اس غلام کو اس کی ادائیگی کے سلسلہ میں محنت کر کے رقم جمع کرنے کی تکلیف نہیں دی جائے گی۔ کیونکہ ایسی تکلیف تو اس پر لازم ہوتی ہے جبکہ وہ غلام اپنے آقا کی غلامی سے نکل کر کسی طرح آزادی کی سانس لے یا اس صورت میں تکلیف دی جاتی ہے جب کہ اس کے ساتھ دوسرے کا حق متعلق ہو گیا ہو۔ حالانکہ موجودہ صورت میں ان دونوں باتوں میں سے کوئی بات بھی نہیں ہے۔ پھر وہ جابر اور مکرہ اس غلام سے بھی اس تاوان کا عوض وصول نہیں کر سکتا ہے۔ کیونکہ وہی جابر تو اس بربادی کا ذمہ دار بنا ہے۔

قال ویرجع بنصف الخ قدوریؒ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ بیوی کو طلاق دلوانے کی صورت میں اگر یہ طلاق اس کی ہمبستری سے پہلے ہو گئی ہو تو اس کا مہر جو مقرر شدہ ہو اس کا نصف اس جابر سے شوہر وصول کرے گا۔ اور اگر اس کا مہر مقرر کیا ہوا نہ ہو تو جو کچھ اس پر متعہ لازم آئے گا شوہر اس جابر سے وصول کر لے گا۔ کیونکہ ہمبستری سے پہلے جو مہر اس پر لازم تھا اس میں اس بات کا احتمال تھا کہ وہ ساقط ہو جائے مثلاً اگر اس عورت کی کسی حرکت سے جدائی لازم آجائے تو اس شوہر پر کچھ بھی لازم نہ ہو تا یعنی سب ختم ہو جاتا۔ اور اب اس طلاق دینے کی وجہ یہ اس کے ذمہ لایا اس بناء پر جو کچھ اس وقت مال کی بربادی ہوتی اس کی نسبت اسی

دی گئی اور نہ ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آپ کو سید الشہداء کا لقب دیا۔ بلکہ ان کا قصہ تو یہ ہے کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے چند آدمیوں کا لشکر کفار کی جاسوسی کرنے کے لئے بھیجا اور ان کا سردار حضرت عاصم رضی اللہ عنہ کو مقرر کیا۔ چنانچہ وہ لوگ روانہ ہوئے۔ یہاں تک کہ وہ جب مقام عسفان اور مکہ کے درمیان میں تھے کہ قبیلہ ہذیل کے ایک خاندان بنو لحیان کو ان کی خبر لگ گئی اور وہ تقریباً سو مردوں کے ساتھ مسلح ہو کر ان کے پیچھے چلے۔ یہاں تک کہ وہ جب ایک مقام پر پہنچے تو وہاں کھجوروں کی کچھ گٹھلیاں پائیں انہیں دیکھ کر وہ کہنے لگے کہ یہ تو مدینہ کی کھجوروں کی گٹھلیاں ہیں اور اب ہم ان کے قریب پہنچ چکے ہیں۔ اور وہ ان کو ڈھونڈتے ہی رہے۔ بالآخر ان کو پالیا۔ تو سردار عاصمؓ اپنے لوگوں کو لے کر ایک ٹیلے کے اوپر چڑھ گئے اور دشمنوں نے ان سب کو گھیر لیا پھر کہا کہ ہم سے معاہدہ کر لو یہ کہتے ہوئے ہم وعدہ کرتے ہیں کہ اگر تم آسانی سے اتر کر ہماری پناہ میں آگئے تو تم کو کچھ نہیں کہینگے۔

لیکن سردار عاصمؓ نے اس سے انکار کیا کہ ہم کسی مشرک کی پناہ میں جائیں۔ اس کے بعد دشمنوں نے تیروں سے ان پر بوچھاڑ کر دی بالآخر حضرت عاصمؓ سات آدمیوں کے ساتھ شہید ہو گئے اور صرف تین آدمی حضرات خُبیب وزید بن الدثنہ اور ایک اور آدمی باقی رہ گئے۔ پھر مشرکوں نے ان سے بھی اسی طرح کا وعدہ کیا تو یہ اُتر پڑے۔ جیسے ہی ان کو موقع ملا ان کی کمانوں کے تار (رودا) اتار کر ان سے ان مسلمانوں کے ہاتھ باندھ دیئے۔ یہ دیکھ کر اس تیسرے مسلمان نے کہا کہ واللہ یہ تو پہلی غداری ہے اور ان کے ساتھ چلنے سے صاف انکار کر دیا تب انہوں نے ان کو دھکایا اور گھسیٹا۔ آخر کار ان کو وہیں پر قتل کر دیا۔ پھر وہ ان دو مسلمانوں یعنی خبیب اور زید رضی اللہ عنہما کو لے کر مکہ مکرمہ پہنچے تو ان میں سے حضرت خبیب رضی اللہ عنہ کو بنو الحارث بن عامر بن نوفل نے خرید لیا۔ کیونکہ خبیبؓ نے جنگ بدر میں حارث بن عامر کو قتل کر دیا تھا۔ اس کے بعد یہ خبیبؓ ان کے پاس قیدی بنے رہے۔ یہاں تک کہ ان لوگوں نے ان کو قتل کرنے کا ارادہ کیا تو انہوں نے حارث کی ایک بیٹی سے ناف کے نیچے کے بال صاف کرنے کے لئے استرہ مانگا۔ اس نے دیدیا۔ وہ کہتی ہیں میرا ایک چھوٹا بچہ تھا جس سے میں اس وقت غافل ہو گئی تھی۔ وہ کھیلتا اور گھسٹتا ہوا خبیبؓ کے پاس چلا آیا جسے انہوں نے اپنی ران پر بٹھالیا تھا۔ جب بچہ کو اس کی ماں نے اس حالت میں دیکھا تو وہ بہت پریشان ہوگئی (کہ دشمن کے ہاتھ میں استرہ ہے اور اس کی گود میں بچہ بیٹھا ہوا ہے)۔ ماں کی اس کیفیت کو انہوں نے پہچان لیا بعد میں واقعہ کو بیان کرتے ہوئے ماں نے کہا کہ خبیبؓ نے مجھ سے فرمایا کہ کیا تم اس بات سے ڈرتی ہو کہ میں اس بچہ کو ذبح کر ڈالوں گا۔

لیکن میں تو انشاء اللہ ایسا نہیں کروں گا۔ بعد میں وہی عورت کہا کرتی تھی کہ واللہ میں نے خبیب سے بہتر کسی قیدی کو نہیں پایا۔ میں نے ایک دن ان کو دیکھا تھا کہ وہ انگور کے خوشہ سے کھا رہے تھے۔ حالانکہ وہ ایسا موسم تھا کہ اس وقت مکہ میں چھوارے کا نام تک نہ تھا۔ ادھر یہ خبیب لوہے میں جکڑے ہوئے تھے۔ اس لئے ان کا بے وقت عمدہ پھل کھانے کی اس کے سوا کوئی صورت نہیں ہو سکتی تھی کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ان کے پاس خاص طریقہ سے رزق بھیجا گیا تھا۔ اس کے بعد وہ کفار ان کو حرم مکہ سے باہر لے گئے تاکہ ان کو قتل کر دیں۔ تب خبیب رضی اللہ عنہ نے ان سے یہ فرمایا کہ تم مجھے دو رکعت نماز پڑھ لینے کی مہلت دو۔ انہوں نے مہلت دی۔ اور خبیب رضی اللہ عنہ نے نماز سے فارغ ہو کر ان لوگوں کے پاس گئے اور فرمایا کہ اگر مجھے اس بات کا خیال نہ ہوتا کہ تم لوگ میرے بارے میں یہ خیال کرو گے کہ شاید میں موت سے گھبرا رہا ہوں (اور وقت ٹال رہا ہوں) تو میں اس سے بھی زیادہ اور دیر تک پڑھتا۔ اس طرح مقتول کا اپنے قتل سے پہلے دو رکعت نفل پڑھ لینے کی سنت ان خبیبؓ کی ہی ایجاد ہے۔ پھر خبیبؓ نے یہ دعا مانگی کہ الٰہی ان کفار کو ایک ایک شمار کر کے قتل کر دے۔ اور ایک کو بھی نہ چھوڑ۔ پھر انہوں نے یہ دو اشعار پڑھے۔

ولستُ اُبالی حین اقتلُ مُسلمًا علی ای شق کان للّٰہ مصرعی۔ یعنی جب میں مسلمان ہونے کی حالت میں قتل کیا

جارہا ہوں۔ تو مجھے اس بات کی کوئی فکر اور غم نہیں ہے کہ اللہ تعالٰے کی راہ میں کس کروٹ گروں۔ و ذالك فى ذات الا له و ان يشايبارك علىٰ اوصال شلو ممزع۔ اور یہ سب اللہ تعالٰے کی شان میں ہے۔ اور اگر وہ چاہے تو ان متفرق اعضاء میں نمود اور برکت دیدے۔ پھر حضرت خبیبؓ کو عقبہ بن الحارث نے کھڑے ہو کر قتل کر دیا۔ ادھر قریش نے اپنے کچھ لوگ حضرت عاصم بن ثابت رضی اللہ عنہ کے پاس جن کو وہ لوگ پہلے ہی پہاڑی پر قتل کر چکے تھے بھیجے تا کہ کے بدن میں سے کچھ کاٹ کر لے آئیں تا کہ وہ پہچانے جائیں۔ کیونکہ عاصم رضی اللہ عنہ نے بھی جنگ بدر میں ان کفار کے ایک بڑے سردار کو قتل کر دیا تھا۔ لیکن اللہ عزوجل نے شہد کی مکھیوں کا ایک زبردست چھتہ ابر کے ٹکڑے کی طرح عاصم رضی اللہ عنہ کی لاش پر بھیجدیا۔ جس کے ڈر سے ایک شخص بھی ان کے قریب نہیں جاسکتا تھا۔ اور ان کو اپنے مقصد میں کامیابی نہ ہوئی۔ رواہ البخاری ان روایات میں حضرت خبیب رضی اللہ عنہ کو سولی دینے کا کوئی تذکرہ نہیں ہے۔ البتہ کتاب المغازی میں محمد بن اسحٰق نے ان کو قتل کرنے اور سولی دینے دونوں باتوں کا تذکرہ کیا ہے۔ پھر بھی سید الشہداء کہنا ثابت نہیں ہے۔ بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جنگ احد میں حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ کو سید الشہداء فرمایا ہے۔ اور حاکم کی روایت میں ہے کہ قیامت کے دن اللہ تعالٰے کے نزدیک حمزہ سید الشہدا ہیں۔ اور طبرانی نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے حدیث روایت کی ہے کہ قیامت کے دن تمام شہیدوں سے افضل حمزہ بن عبدالمطلب ہیں معلوم ہونا چاہئے کہ حضرت خبیب رضی اللہ عنہ اگرچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے رفیق جنتی ہوں گے۔ لیکن ان کے حق میں یہ جملہ ثابت نہیں ہوا ہے۔ بلکہ کچھ دوسرے صحابہؓ کے بارے میں ثابت ہے

توضیح:۔ اگر مجبور مسلمان نے کفار کے ظلم پر صبر کیا اور کفریہ کلمات زبان سے ادا نہیں کئے یہاں تک کہ ان کو قتل کر دیا گیا۔ تفصیل مسئلہ۔ حکم۔ دلیل۔ سید الشہداء کا مصداق

قال وان اكره على اتلاف مال مسلم بامرٍ يخاف منه على نفسه او على عضو من اعضائه وسعه ان يفعل ذلك، لان مال الغير يستباح لضرورة كما فى حالة المخمصة وقد تحققت، ولصاحب المال ان يضمّن المكره، لان المكره آلة للمكره فيما يصلح آلة له، والاتلاف من هذا القبيل، وان اكره بقتل على قتل غيره لم يسعه ان يُقدم عليه، ويصبر حتى يقتل فان قتله كان آثما، لان قتل المسلم مما لا يستباح لضرورة مّا، فكذا بهذه الضرورة، والقصاص على المكره ان كان القتل عمدًا، قالؒ وهذا عند ابى حنيفة ومحمدؒ وقال زفرؒ يجب على المكرَه، وقال ابويوسف لا يجب عليهما، وقال الشافعي يجب عليهما لزفر ان الفعل من المكرَه حقيقةً وحسًّا وقرّر الشرع حكمه عليه وهو الاثم بخلاف الاكراه على اتلاف مال الغير لانه سقط حكمه، وهو الاثم فاضيف الى غيره وبهذا يتمسك الشافعي فى جانب المكرِه، ويوجبهُ على المكره ايضا لوجود التسبيب الىَ القتل منه والتسبيب فى هذا الحكم المباشرة عنده كما فى شهود القصاص، ولابى يوسف ان القتل بقى مقصوراً على المكرَه من وجه نظراً الى التاثيم، واضيف الى المكره من وجه نظرًا الى الحمل فدخلت الشبهة فى كل جانب، ولهما انه محمول على القتل بطبعه ايثارًا لحياته فيصير آلة للمكرِه فيما يصلح آلة له وهو القتل بان يُلقيه عليه ولا يصلح آلة له فى الجناية على دينه فبقى الفعل مقصوراً عليه فى حق الاثم كما نقول فى الاكراه على الاعتاق، وفى اكراه المجوسي على ذبح شاة الغير ينتقل الفعل الى المكره فى الاتلاف دون الذكاة حتى يحرم كذا هذا۔

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے کہا ہے کہ۔ اگر کسی مسلمان کا مال ضائع کرنے پر کسی کو اس طرح مجبور کیا گیا کہ اس کے نہ کرنے کی صورت میں جان کے چلے جانے یا عضو بدن کے ضائع ہو جانے کا زبردست خوف ہو۔ تو اسے اس کے کر لینے کی اجازت ہوگی۔ یعنی وہ اس مال کو ضائع کردے۔ کیونکہ ضرورت اور مجبوری کے وقت دوسرے کا مال کھانا حلال کر دیا جاتا ہے جیسے کہ مخمصہ کی

کیونکہ اس وقت دونوں باتوں کا احتمال ہوتا ہے کہ شاید وہ واقعۃً دل سے ایمان لے آیا اسی طرح اس بات کا بھی احتمال رہتا ہے کہ دل سے مسلمان نہیں ہوا اس لئے ہم نے ان دونوں احتمالوں کے درمیان اس بات کو ترجیح دی کہ وہ اسلام لے آیا ہے۔ کیونکہ اسلام ہی غالب ہوتا ہے اور مغلوب نہیں ہوتا ہے۔ یہ تفصیل قاضی کے فیصلہ سے متعلق ہے یعنی قاضی اس کے مسلمان ہونے کا حکم دے گا اور عند اللہ ہونے میں اگر واقعۃً اس نے اسلام قبول نہیں کیا تو وہ مسلمان نہیں ہوگا۔

ولو اکرہ علی الاسلام الخ اگر کسی کافر کو اسلام لانے پر مجبور کیا گیا اور اس کے مسلمان ہونے کا حکم بھی کر دیا گیا بعد میں وہ اسلام سے پھر گیا تو اسے مرتد ہو جانے کی بناء پر قتل نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ اس کے مسلمان ہونے میں شبہ رہ گیا تھا۔ اور اسی شبہ کی وجہ سے قتل کا حکم ختم ہو جاتا ہے۔ ولو قال الذی الخ اور جس شخص کو کلمہ کفر کہنے پر مجبور کیا گیا تھا یہ کہا کہ میں نے اپنی ایک گذشتہ بات کی خبر دی تھی حالانکہ میں نے ایسا نہیں کیا تھا۔ یعنی شوہر نے اپنی بیوی کے جواب میں یہ کہا کہ میں نے دباؤ ڈالنے سے یہ کہا تھا کہ میں نے اللہ تعالیٰ سے کفر کیا' تو اس کہنے سے میری مراد یہ تھی کہ گذشتہ زمانہ کی جھوٹی خبر دوں کہ کسی زمانہ میں کفریہ کلمہ کہا تھا۔ حالانکہ یہ خبر جھوٹی تھی یعنی میں نے کفریہ کلمہ ادا نہیں کیا تو قاضی اس کے بارے میں یہ حکم دے گا کہ اس کی بیوی اس سے علیحدہ اور بائنہ ہو گئی ہے۔ لیکن دیانۃً یعنی عند اللہ یہ حکم نہیں ہوگا۔ قاضی کے اس حکم کی وجہ یہ ہوگی کہ اس نے اس بات کا اقرار کر لیا ہے کہ میں نے اپنی خوشی سے کسی کے جبر کے بغیر یہ جملہ کہا تھا۔ پس جب کہ کوئی شخص بھی ایسا کلمہ کسی جبر کے بغیر اپنی خوشی سے کہتا ہے اس کا یہی حکم ہوتا ہے۔ جو ہم نے ابھی بیان کیا ہے۔

ولو قال اردتُ الخ اور اگر اس نے یہ کہا کہ دباؤ ڈالنے والے نے مجھ سے جس بات کا ارادہ کیا تھا میں نے بھی اسی کا ارادہ کیا تھا لیکن میرے دل میں گذشتہ دنوں کی بات آگئی تھی۔ اس وجہ سے ہر جگہ میں اس کی بیوی کے جدا (بائنہ) ہو جانے کا حکم ہوگا۔ کیونکہ اس نے خود اس بات کا اقرار کر لیا کہ ابتداء میں نے مذاق کے طور پر یعنی یونہی کفریہ کلمہ کہا تھا۔ کیونکہ اس نے اپنی جان بچانے کا راستہ ڈھونڈ لیا تھا سوائے ابتداء کفر کے۔ یعنی یہ کہکر اس نے کفریہ کلمہ کہنے کا اقرار کر لیا اور لغو بات یہ کی کہ اگر اپنی نیت اس طرح کی ظاہر کرتا کہ میں نے پہلے سے جھوٹی خبر دینے کی نیت کی تھی۔ تب اس پر کفر کا الزام عائد نہ ہوتا۔ اس کے باوجود اس نے اسی بات کا ارادہ ظاہر کیا جو اس پر جبر کرنے والے کا ارادہ تھا لہٰذا عند اللہ بھی اس کی بیوی بائنہ ہو جائیگی۔ (ف اور اگر وہ اس طرح کہتا کہ کہتے وقت میرے دل میں کسی قسم کا خیال نہیں آیا تھا لیکن آئندہ زمانہ کے لئے میں نے یہ جملہ کہا تھا کہ میں نے اللہ تعالیٰ کے ساتھ کفر کیا ہے۔ حالانکہ اس وقت بھی میرا دل بالکل مطمئن تھا یعنی میرے دل میں ایمان پختہ تھا۔ تو استحساناً اس کی بیوی مطلقہ نہ ہوتی۔ المبسوط۔ الذخیرہ وغیرہ۔ ع)۔

وعلی ھٰذا اذا اکرہ الخ اسی طرح اگر صلیب کے واسطے نماز پڑھنے پر یا محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو برا کہنے پر مجبور کیا گیا پس اگر ایسا کر لینے کے بعد اس نے کہا کہ میں نے تو اللہ تعالیٰ ہی کے لئے نماز پڑھنے کی نیت کی تھی۔ اسی طرح برائی کرتے وقت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا دوسرے محمد نامی کسی شخص کی نیت کی تھی تو قاضی کے فیصلہ میں تو اس کی بیوی علیحدہ ہو جائیگی لیکن عند اللہ نہیں ہوگی۔

ولو صلی الصلیب الخ اور اگر اس نے صلیب ہی کے لئے نماز پڑھی اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہی کو برا کہا اور اس کے دل میں اللہ تعالیٰ کے لئے نماز کا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا دوسرے انبیاء کی بدگوئی کا خیال آیا تو اس کی بیوی مذکورہ دلیل کی بناء پر قضاءً اور دیانۃً ہر طرح سے بائنہ ہو جائے گی۔ اور کفایۃ المنتہی میں ہم نے اس سے بھی زیادہ وضاحت کے ساتھ بحث کی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ (ف خلاصہ فرق یہ ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بُرائی کرنے پر مجبور کرنے میں تین صورتیں ہوتی ہیں ایک (۱) یہ کہ اس کے دل میں ایک نصرانی کا خیال آیا جس کا نام بھی محمد تھا۔ پس وہ کہتا ہے کہ میں نے اسی محمد نامی نصرانی کو بُرا کہا۔ اور (۲) دوسری صورت یہ ہے کہ اس نصرانی کا خیال آیا پھر بھی اس نے اپنے مکرہ کے ارادہ کے مطابق اگرچہ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کو برا کہا اگرچہ وہ دل سے اس میں راضی نہ تھا (۳) تیسری صورت یہ کہ وہ کہتا ہے کہ میرے میں کچھ بھی خیال نہ تھا اور میں نے مجبور ہو کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کو بُرا کہا۔ اگرچہ میں دل سے اس پر راضی نہیں تھا۔ تو پہلی صورت میں وہ کافر نہ ہوگا کیونکہ اس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو برا نہیں کہا ہے اور تیسری صورت میں بھی کافر نہ ہوگا کیونکہ اس نے انتہائی مجبوری کی حالت میں کہا حالانکہ اس کا دل ایمان سے مطمئن تھا اور دوسری صورت میں کافر ہو جائے گا کیونکہ اس نے اپنی جان بچانے کا راستہ پاکر بھی اس جابر کے ارادہ کے موافق کہدیا اور اس پر اس کا یہ مذاق بھی کہ میں اس پر راضی بھی نہیں تھا۔ لہذا اس صورت میں قضاء و دیانۃ ہر طرح سے کفر کا حکم دیا جائے گا۔

توضیح:۔ اگر کسی نے ایک مسلمان کو مرتد ہو جانے پر مجبور کیا۔ اور اس کی بیوی نے اس سے علیحدگی کا دعوی کر دیا۔ اگر کسی کافر کو اسلام لانے پر مجبور کیا گیا اور اسے مسلمان مان لیا گیا ہے پھر وہ اسلام سے پھر گیا۔ اگر کسی مسلمان کو صلیب کے واسطے نماز پڑھنے پر مجبور کیا گیا۔ مسائل کی تفصیل۔ تمام صورتوں کا حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

لازم ہونے کا اقرار کرے یا وہ اپنی بیوی کو طلاق دیدے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلیل

باب الحجر للفساد

قال ابو حنیفةؒ لا یُحجر علی الحر العاقل البالغ السفیه وتصرفه فی ماله جائز وان کان مبذرا مفسدا یُتلف ماله فیما لا غرض له فیه ولا مصلحة، وقال ابویوسف ومحمد وهو قول الشافعیؒ یحجر علی السفیه ویمنع من التصرف فی ماله، لانه مبذر ماله بصرفه لا علی الوجه الذی یقتضیه العقل فیُحجر علیه نظرا له اعتبارا بالصبی بل اولی لان الثابت فی حق الصبی احتمال التبذیر وفی حقه حقیقته، ولهٰذا منع عنه المال، ثم هو لا یفید بدون الحجر لانه یتلف بلسانه ما مُنع من یده، ولابی حنیفة انه خاطب عاقل فلا یحجر علیه اعتبارا بالرشید وهذا لان فی سلب ولایته اهدار آدمیته، والحاقه بالبهائم وهو اشد ضرراً من التبذیر فلا یتحمل الاعلی لدفع الادنی حتی لو کان فی الحجر دفع ضرر عام کالحجر علی المتطبّب الجاهل والمفتی الماجن والمکاری المفلس جاز فیما یروی عنه، اذ هو دفع ضرر الاعلی بالادنی، ولا یصح القیاس علی منع المال، لان الحجر ابلغ منه فی العقوبة ولا علی الصبی لانه عاجز عن النظر لنفسه وهذا قادر علیه نظر له الشرع مرةً باعطاء آلة القدرة والجری علی خلافه لسوء اختیاره، ومنع المال مفید لان غالب السفه فی الهبات والتبرعات والصدقات وذلک یقف علی الید.

ترجمہ:۔ باب:۔ فساد کی وجہ سے مجور کرنے کا بیان۔

قال ابو حنیفةؒ الخ امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ ایک آزاد' عاقل اور بالغ بے وقوف شخص کا اس کے اپنے مال میں تصرف جائز ہوتا ہے اس لئے اسے اس میں تصرف کرنے سے نہیں روکا جاسکتا ہے۔ اگرچہ وہ ایسا فضول خرچ ہو جو اپنا مال ایسے کاموں میں خرچ کرتا ہو جس میں اس کی اپنی غرض و مصلحت نہ ہو۔ مگر امام ابو یوسف و محمد و شافعی اور احمدؒ اور دوسرے فقہاءؒ نے فرمایا ہے کہ بے وقوف آدمی کو مجور کر دیا جائے یعنی اس کے تصرفات پر پابندی لازم کر دی جائے۔ کیونکہ وہ اپنے مال میں فضول خرچ ہے یعنی اپنے مال کو عقل کے تقاضہ کے مطابق خرچ نہیں کرتا ہے۔ اس لئے اسی کی بہتری کے خیال سے اسے مجور کر دیا جائے گا۔ جیسے کہ ناسمجھ بچہ کو کر دیا جاتا ہے۔ بلکہ بچہ سے بھی زیادہ اسے مجور کیا جائے گا۔

لان الثابت الخ بچہ سے زیادہ اس لئے اسے مجور کیا جائے گا کہ بچہ میں تو فضول خرچی کا صرف احتمال ہوتا ہے جبکہ اس بڑے شخص میں حقیقۃً فضول خرچی پائی جاتی ہے۔ اس بناء پر ایسے شخص کو مالی تصرف سے منع کر دیا گیا ہے۔ پھر ایسے شخص کو صرف زبان سے منع کر دینا ہی کافی نہ ہوگا بلکہ اسے مجور کر دینا ہوگا۔ (یعنی اس پر پابندی عائد کر دینی ہوگی) کیونکہ جس چیز سے اس کے ہاتھ کو روکا گیا ہے اسے وہ اپنی زبان سے کہہ کر بھی ضائع کر سکتا ہے۔ اس لئے اس پر پابندی عائد کرنی ہوگی یعنی مجور کر دیا جائے گا۔

ولابی حنیفةؒ الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس میں اتنی عقل موجود ہے جس کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے اسے مخاطب کیا ہے۔ یعنی اگر وہ بھی بچہ کی طرح بے عقل ہوتا تو ایمان اور احکام شرعیہ کا وہ مخاطب ہی نہ ہوتا۔ لہٰذا اسے مجور نہیں کیا جائے گا۔ جیسے کہ سلامت عقل کے ساتھ والے کو تصرف سے روکا نہیں جاتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کی ولایت اور اختیار کو چھین لینے کا مطلب اسے آدمیت کے درجہ سے گرا کر بے اختیار جانوروں کے برابر کر دینا ہے۔ حالانکہ اس کی فضول خرچی کی بری عادت کے مقابلہ میں اسے بے اختیار کر دینے میں بہت زیادہ نقصان ہوتا ہے۔ لہٰذا معمولی نقصان سے اسے نکال کر بڑے نقصان میں مبتلا نہیں کیا جاسکتا ہے۔ البتہ اسی صورت میں اسے مجور بے اختیار بھی کرنا درست ہوگا جب کہ ایسا کرنے سے عوام

الناس اس کے نقصان دہی سے محفوظ رکھے جاسکتے ہوں۔ مثلاً ایک بالکل جاہل شخص چند دوائیں رکھ کر مستقل حکیمی کا پیشہ اختیار کئے ہوئے ہو یا بالکل جاہل شخص مفتی بن کر لوگوں کو فتوے دیتا رہتا ہو۔ تو ایسے لوگوں کو ضرور مجور کر کے عوام کو ان کے فتنوں سے بچایا جائے گا۔ یا ایک ایسا شخص جس کے پاس جانور وغیرہ ایک بھی نہ ہو اور وہ کرایہ دینے کا ٹھیکہ دار بن جائے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھی ایسے شخص کو مجور کر دینا جائز ہوگا۔ اس لئے کہ چھوٹے نقصان کے ذریعہ اسے بڑے نقصان سے بچانا ہوگا۔ اور مال سے روکنے پر اسے قیاس کرنا صحیح نہ ہوگا۔ کیونکہ ایک بچہ میں اتنی صلاحیت نہیں ہوتی ہے کہ وہ اپنے مستقبل کے معاملات میں بہتری کی فکر کر سکے۔ لیکن اس شخص میں تو ذاتی صلاحیت اتنی ہوتی ہے کیونکہ اس میں آزادی و عقل و بلوغ سب کچھ موجود ہے۔ پھر بھی وہ صرف اپنی بد چلنی کی وجہ سے غلط راستہ پر چلتا ہے۔ لیکن مال کو روک دینا مفید ہوتا ہے۔ کیونکہ زیادہ تر بے وقوفیاں ہبہ احسان اور صدقات کے معاملات ہی میں پائی جاتی ہیں۔ اور اس کا علاج بالکل آسان یہ ہوتا ہے کہ اس کے مال پر قبضہ کر لیا جائے (ف یعنی جب اس کے قبضہ میں کچھ مال ہی نہ ہوگا تو وہ کچھ بھی نہیں کر سکے گا۔ عینیؒ نے لکھا ہے کہ میں نے مصر کے شہروں میں جاہلوں کی ایک جماعت کو دیکھا ہے۔ کہ وہ فقہاء و علماء کے لباس پہنے بیٹھے ہوئے ہیں۔ اور ظالموں و دولت مندوں کی خوشامدیں کر کے بڑے بڑے عہدوں پر فائز ہیں۔ اور ظالموں اور دولت مندوں کے حق میں ان کے کہنے کے مطابق فتوی دیتے رہتے ہیں۔ یہاں تک کہ میں نے کچھ قابل اعتماد لوگوں سے سنا ہے کہ ان میں سے ایک شخص نے یہ فتوی بھی دیدیا ہے کہ مصر کے بادشاہوں اور حاکموں کے لئے جائز ہے کہ وہ غلاموں سے لواطت اور حرام کاری کے ذریعہ اپنی خواہشیں پوری کر سکتے ہیں۔ اور دلیل میں اس فرمان باری تعالٰے کو پیش کیا ہے

وما ملکت ایمانکم۔ اور دوسرے شخص نے مصر کی شراب کے مباح ہونے کا فتوی دیا ہے اس دلیل سے کہ اس میں جھاگ نہیں آتی ہے۔ حالانکہ وہی تو حرام ہونے کی شرط ہے۔ اور تیسرے شخص نے رقص (ناچ) کے جائز ہونے کا فتوی دیا ہے اس کی دلیل وہ حدیث ہے کہ جس میں بیان ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مسجد کے احاطہ میں حبشی چمڑے کی ڈھالوں اور حربوں سے کھیلتے تھے۔ اور گانا کے جائز ہونے کا فتوی اس دلیل سے دیا کہ دو لڑکیاں گاتی تھی۔ اللہ تعالٰے ہم لوگوں کو ایسے لوگوں کے شر سے بچائے جن کی کوششیں اس دنیاوی زندگی اور اخروی زندگی میں بے سود ہیں۔ انتہی ترجمہ۔ اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اُس زمانہ میں ایسی باتوں کے کہنے کا مقصد امراء و سلاطین سے انعام حاصل کرنا ہوتا تھا۔ پھر زیادہ افسوس اس زمانہ میں ہے کہ ان مفتیوں کے بھائی جو آج کل موجود ہیں وہ اُن بادشاہوں کو نہ پاکر عوام کو ان کی خواہشوں کے مطابق فتوے دیتے ہیں اس طرح یہ تو ان مفتیوں سے بھی بدترین ہوئے۔ واللہ تعالٰے اعلم۔

توضیح:۔ باب۔ فساد کی وجہ سے مجور کرنا۔ کیا کسی کو اس کی فضول خرچی کی عادت کی بناء پر یا کسی اور وجہ سے مجور کرنا جائز ہے۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال واذا حجر القاضي عليه ثم رُفع الى قاض آخر فابطل حجره واطلق عنه جاز، لان الحجر منه فتوى وليس بقضاء الا يرى انه لم يوجد المقضي له والمقضي عليه، ولو كان قضاء فنفس القضاء مختلف فيه فلابد من الامضاء حتى لو رُفع تصرفه بعد الحجر الى القاضي الحاجر او الى غيره فقضى ببطلان تصرفه ثم رُفع الى قاض آخر نَفَذَ ابطاله لاتصال الامضاء به، فلا يقبل النقض بعد ذلك، ثم عند ابي حنيفة اذا بلغ الغلام غير رشيد لم يسلم اليه ماله حتى يبلغ خمسا وعشرين سنة فان تصرف فيه قبل ذلك نفذ تصرفه فاذا بلغ خمسا وعشرين سنة يسلم اليه ماله وان لم يؤنَس منه الرشد، وقالا لا يدفع اليه ماله ابدا حتى يؤنس رشده ولا يجوز تصرفه فيه لان علة المنع السفه فيبقى ما بقي العلة وصار كالصبا، ولابي حنيفة ان منع المال عنه بطريق التاديب ولا يتادب

مال ضائع کردے تو فی الفور اس پر تاوان لازم آجائے گا)۔ بخلاف کہنے کی باتوں کے کیونکہ باتوں کے اعتبار کرنے میں شریعت کی طرف سے اجازت کی ضرورت ہوتی ہے۔ جبکہ ان حالات میں کسی کے قول کا بھی اعتبار نہیں کیا ہے۔ اور اعتبار ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ کہتے وقت اس کا ارادہ بھی پایا جارہا ہو۔ (ف اور بچہ و دیوانہ کا ارادہ ان میں عقل کی کوتاہی کی وجہ سے نہ ہونے کے برابر ہے یا معتبر نہیں ہے۔ اور غلام میں اگر چہ اس کا اپنا ارادہ ہوتا ہے مگر اس کے عمل سے اس کے مولیٰ پر اس کی مرضی کے برخلاف نقصان پائے جانے کا الزام آتا ہے اس لئے اس کا بھی اعتبار نہیں ہوتا ہے۔

الا اذا کان الخ الحاصل ان تینوں اسباب مذکورہ میں حجر لازم نہیں ہے مگر اس وقت جبکہ ایسا فعل ہو جس سے ایسا حکم متعلق ہوتا ہو جو شبہ سے دور کیا جاتا ہو۔ جیسے حدود اور قصاص تو ایسے افعال میں بچہ اور دیوانہ کے حق میں قصد کا نہ ہونا شبہ پیدا کر سکتا ہے۔ قال والصبی و المجنون الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مذکورہ بالا دلیل کی بناء پر بچہ اور دیوانہ کا کیا ہوا کوئی معاملہ یا اقرار صحیح تسلیم نہیں کیا جاتا ہے۔ کیونکہ ان میں عقل اور ارادہ نہیں ہوتا ہے۔ اسی لئے ان کی طلاق یا عتاق واقع نہیں ہوتی ہے۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ ہر طلاق واقع ہو جاتی ہے سوائے بچہ اور مجنون (معتوہ) کے۔ کہ آزاد کرنا تو سراسر نقصان کا کام ہو جاتا ہے۔ اور اگر بچہ بیوی کو طلاق دیدے تو اسے اس کی کوئی خبر نہیں ہوتی ہے کہ اس کا کیا نتیجہ ہوگا اور اس میں کیا مصلحت ہے۔ کیونکہ اس وقت تو اس کے اندر عورت کی طرف رغبت اور شہوت نہیں ہوتی ہے۔ اسی طرح اس کے ولی کو بھی اس حالت میں اس بات کا پتہ نہیں چل سکتا ہے کہ یہ عورت اس بچہ کے حق میں کیسی ہے مفید ہے یا مضر یعنی جب یہ بچہ جوان ہو جائے گا تو اس وقت یہ عورت اس کے حق میں مفید ہوگی یا نہیں یعنی دونوں کے مزاج میں موافقت ہو جائے گی یا نہیں۔ اسی وجہ سے بچہ کا اپنی بیوی کو طلاق دینا یا غلام کو آزاد کر دینا بچہ کے ولی کی اجازت پر موقوف نہیں رہتا ہے۔ اور خود ولی بھی اگر بچہ کی بیوی کو طلاق دیدے یا دیوانہ کی طرف سے اس کا ولی اس کے غلام کو آزاد کر دے تو نافذ نہیں ہوتا ہے۔ بخلاف دوسرے معاملات کے (کہ ان میں ولی کا عمل نافذ ہو جاتا ہے)۔

وان اتلفا شیئا الخ اور اگر بچہ یا دیوانہ نے کسی کی کوئی چیز ضائع کر دی تو ان دونوں پر اس مال کا تاوان لازم آئے گا۔ تاکہ جس کا مال برباد ہوا ہے وہ بالکل ضائع نہ ہو جائے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مال کی بربادی پر تاوان کا لازم ہونا ارادہ پر موقوف نہیں ہوتا ہے جیسا کہ اگر کوئی سویا ہوا آدمی کسی طرح نیچے پڑے ہوئے مال پر گر پڑے اور وہ ضائع ہو جائے تو وہ اس مال کا ضامن ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر کسی شخص کی ایک دیوار جھکی ہوئی تھی اسے لوگوں نے یہ بتا بھی دیا پھر بھی اس نے اس کی مرمت نہیں کی بالآخر وہ گر پڑی اور دوسرے کا اس سے نقصان ہو گیا تو وہ شخص اس نقصان کا ضامن ہوتا ہے۔ بخلاف قول تصرف کے۔ جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے۔ (ف حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث میں مرفوعاً مذکور ہے کہ تین شخصوں سے قلم اٹھالیا گیا ہے۔ ایک سوتے ہوئے شخص سے یہاں تک کہ وہ جاگ جائے۔ اور ایک مجنون سے یہاں تک کہ وہ اچھا ہو جائے۔ اور تیسرے بچہ سے یہاں تک کہ وہ بالغ ہو جائے۔ اس کی روایت حاکم وابوداؤد و نسائی اور ابن ماجہ نے کی ہے۔ اس کی اسناد میں حماد بن ابی سلیمان ہیں جو کہ امام ابوحنیفہؒ کے استاد ہیں۔ اور ان کے حفظ کے بارے میں ابن سعد اور اعمش نے کلام کیا ہے۔ لیکن نسائی و عجلی و یحییٰ بن معین جو کہ جرح و تعدیل کے امام ہیں اور کچھ دوسروں نے کہا ہے کہ ثقہ ہیں۔ اور ابوداؤد و حاکم وغیرہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے جو حدیث روایت کی ہے اس کے معنی بھی یہی ہیں۔ اور حاکم نے حضرت ابو قتادہ رضی اللہ عنہ سے اور بزار نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے اور طبرانی نے ثوبان و شداد رضی اللہ عنہما سے حدیث کی روایت کی ہے ان تمام کا مطلب یہ ہے کہ ان لوگوں سے آخرت کا گناہ معاف کر دیا گیا ہے۔

توضیح:۔ حجر کے اسباب ثلثہ کن کن صورتوں میں حجر بنتے ہیں۔ کسی چیز کو تلف کر دینے۔

حدود و قصاص کے جرم پر ان کے ساتھ کیا سلوک ہو سکتا ہے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال فاما العبد فاقراره نافذ فی حق نفسه لقیام اهلیته غیر نافذ فی حق مولاه رعایة لجانبه لان نفاذه لا یعری عن تعلق الدین برقبته او کسبه، وکل ذلک اتلاف ماله. قال فان اقر بمال لزمه بعد الحریة، لوجود الاهلیة وزوال المانع، ولا یلزمه فی الحال لقیام المانع، وان اقر بحد او قصاص لزمه فی الحال، لانه مُبقیً علی اصل الحریة فی حق الدم حتی لا یصح اقرار المولی علیه بذلک، وینفذ طلاقه لما روینا، ولقوله علیه السلام لا یملک العبد والمکاتب شیئا الا الطلاق، ولانه عارف بوجه المصلحة فیه فکان اهلا ولیس فیه ابطال ملک المولی، ولا تفویت منافعه فینفذ، والله اعلم.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ غلام کا اپنے حق میں اقرار کرنا نافذ ہو جائے گا۔ کیونکہ اس میں اقرار کرنے کی صلاحیت موجود ہے۔ لیکن مولیٰ کے حق میں نافذ نہیں ہے۔ یعنی اگر اس نے مثلاً یہ اقرار کیا کہ میں نے زید کے ایک ہزار روپے قیمت کی کوئی چیز ضائع کر دی ہے تو وہ اس کے ذمہ لازم ہو جائیگی جو جب کبھی بھی ہو اس کی آزادی کے بعد اس سے وصول کی جائے گی مگر اس کا مولیٰ کسی طرح بھی اس کا ذمہ دار نہ ہوگا۔ اور نہ ہی فی الفور اسے ادا کرنے کے لئے کہا جائے گا کیونکہ ابھی اس پر اس کے مولیٰ کے حق لازم ہے۔ اس حکم میں دونوں کی رعایت کی گئی ہے۔ اب اگر فی الفور اس پر ادا کر دینا لازم کر دیا جائے تو لامحالہ اس غلام کو بیچ کر یا اس سے محنت لے کر ہی کیا جا سکتا اور بہر صورت اس میں اس کے مولیٰ کا حق متاثر ہوگا۔

قال فان اقرّ الخ اور اگر غلام نے اپنے اوپر کسی کا مال باقی رہنے کا اقرار کیا تو اس کی آزادی کے بعد اس پر لازم ہوگا۔ کیونکہ اس کے اندر بھی اقرار کرنے کی صلاحیت موجود ہے۔ اور آزادی کے بعد پہلی رکاوٹ دور ہو جائے گی۔ اس لئے اس پر فی الفور ادائیگی لازم نہ ہوگی کیونکہ ابھی مولیٰ کے حق کی رکاوٹ باقی ہے۔ وان اقرّ بحد الخ اور اگر غلام نے خود پر کسی حد یا قصاص کا اقرار کیا تو وہ فوراً لازم ہو جائے گا کیونکہ قصاص لازم ہونے کے حق میں غلام اپنی اصلی آزادی پر باقی رکھا گیا ہے۔ اسی بناء پر اگر اس کا مولیٰ بھی اپنے اس غلام پر قصاص یا حد کے لازم ہونے کا اقرار کرلے تو اسکا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔

وینفذ طلاقه الخ اور اگر غلام اپنی بیوی کو طلاق دیدے تو وہ نافذ ہو جائے گی اسی حدیث کی دلیل سے جو ہم نے پہلے ہی روایت کر دی ہے۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے بھی کہ غلام اور مکاتب کی طلاق کے سوا دوسری کوئی ملکیت نہیں ہوتی ہے۔ اور اس عقلی دلیل سے کہ طلاق دینے کے بارے میں غلام کبھی اپنی مصلحت سمجھتا ہے لہٰذا اسے طلاق دینے کی لیاقت باقی ہے۔ اور اس سے مولیٰ کی ملکیت یا اس کے دوسرے منافع ضائع نہیں ہوتے ہیں۔ واللہ اعلم۔ (ف مصنفؒ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جو حدیث بیان فرمائی ہے وہ مجھے کہیں نہیں ملی ہے۔ البتہ ایک حدیث ابن ماجہ میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے یہ روایت کی ہے کہ ایک غلام نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آکر یہ شکایت کی کہ میرے مولیٰ نے اپنی باندی کا مجھ سے نکاح کر دیا اور اب وہ یہ چاہتا ہے کہ وہ ہمارے اور اس کے درمیان تفریق کر دے۔ یہ سن کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ممبر پر چڑھ کر فرمایا کہ اے لوگو! لوگوں کا کیا حال ہو گیا ہے کہ تم میں سے ایک شخص اپنے غلام کو اپنی باندی بیاہ دیتا ہے پھر چاہتا ہے کہ دونوں میں جدائی کر دے۔ حالانکہ طلاق وہی دے سکتا ہے جس نے پنڈلی پکڑی (جو ہمبستری کر سکتا ہے)۔ اس کی اسناد میں عبداللہ بن لہیعہ ہے۔ ان کے بارے میں امام احمدؒ و طحاویؒ نے کہا ہے کہ یہ ثقہ ہیں۔ یہی کہنا کافی ہے۔ اگرچہ دوسرے لوگوں نے اس میں کلام کیا ہے)۔

توضیح:۔ اگر غلام اپنے ذمہ کسی کا قرض باقی رہنے کا اقرار کرے یا خود پر کسی حد یا قصاص کے

﴿كتاب الحجر﴾

قال الاسباب الموجبة للحجر ثلاثة، الصغر والرق والجنون، فلا يجوز تصرف الصغير الا باذن وليه، ولا تصرف العبد الا باذن سيده، ولا يجوز تصرف المجنون المغلوب بحال اما الصغر فلنقصان عقله غير ان اذن المولى آية اهليته، والرق لرعاية حق المولى كيلا يتعطل منافع عبده، ولا يملك رقبته بتعلق الدين به غير ان المولى بالاذن رضى بفوات حقه، والجنون لا يجامعه الاهلية فلا يجوز تصرفه بحال، اما العبد فاهل فى نفسه والصبى يُرتَقَب اهليته، فلهٰذا وقع الفرق. قال ومن باع من هؤلاء شيئا او اشترى وهو يعقل البيع ويقصده فالولى بالخيار ان شاء اجازه اذا كان فيه مصلحة وان شاء فسخه، لان التوقف فى العبد لحق المولى، فيتخير فيه، وفى الصبى والمجنون نظراً لهما، فيُتحرى مصلحتهما فيه، ولابد ان يعقلا البيع ليوجد ركن العقد فينعقد موقوفا على الاجازة والمجنون قد يعقل البيع ويقصده، وان كان لا يرجح المصلحة على المفسدة وهو المعتوه الذى يصلح وكيلا عن غيره كما بينا فى الوكالة، فان قيل التوقف عندكم فى البيع اما الشراء فالاصل فيه النفاذ على المباشر قلنا نعم اذا وجد نفاذا عليه كما فى شراء الفضولى وههنا لم يجد نفاذاً لعدم الاهلية او لضرر المولى فوقفناه.

ترجمہ:۔ کتاب۔ حجر کا بیان۔

قال الاسباب الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ وہ اسباب جو حجر (بے اختیاری) کو واجب کر کے کرتے ہیں وہ تین ہیں (۱) انتہائی بچپن۔(صغر) (۲) غلامی (رقیت) اور (۳) دیوانگی۔ لہذا چھوٹے بچے کا اپنا تصرف جائز نہیں ہے۔ البتہ اگر اس کا ولی اس کی اجازت دیدے۔ اسی طرح غلام کا تصرف بھی جائز نہیں ہے مگر جبکہ اس کا مولیٰ اسے اجازت دیدے۔ اور دیوانہ جس کی عقل کام نہ کر رہی ہو اس کا تصرف بھی کسی حال میں جائز نہیں ہے۔ اما الصغر الخ پس بچہ میں عقل کی کمی کی وجہ سے اس کا تصرف جائز نہیں ہے لیکن اس کے ولی کی اجازت دینے کا مطلب یہ ہے کہ اس بچہ میں بھی تصرف کرنے کی صلاحیت موجود ہے۔ اور کسی غلام میں تصرف سے ممانعت کی وجہ اس کے ولی کے حق کا خیال رکھنا ہے کہ اس کی وجہ سے اس مولیٰ کو کسی نقصان یا دوسرے کی غلامی میں نہ جانا پڑے۔ اسی وجہ سے اگر اس کا مولیٰ اسے اجازت دیدے تو اپنے حق کو ضائع کرنے پر راضی ہو جانے کی بنا پر اس کا تصرف بھی جائز ہو جائے گا۔ اور دیوانگی ایسی کیفیت یا ایسی بیماری ہے کہ اس کے رہتے ہوئے تصرف کرنے کی صلاحیت جمع نہیں ہو سکتی ہے۔ یعنی یہ جنون اور تصرف کرنے کی عقلاً صلاحیت جمع نہیں ہو سکتی ہے۔ لہذا ایسے شخص کا تصرف کسی حال میں بھی جائز نہ ہو گا لیکن غلام اپنی ذاتی حیثیت سے تصرف کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اور بچہ میں اس کی صلاحیت کے ہونے کا انتظار رہتا ہے۔ پس اس تفصیل سے ان تینوں کے درمیان فرق ظاہر ہو گیا ہے۔ (ف اور مجنون کبھی اچھا بھی ہو جایا کرتا ہے یعنی کچھ دنوں تک اسی کیفیت میں رہتا ہے پھر کچھ دنوں کے لئے بالکل صحیح ہو جاتا ہے۔ اب اگر اس کا دورہ ایک مہینہ سے کم کا ہو تو افاقہ کی حالت میں وہ

تندرست کے حکم میں ہوتا ہے۔

قال ومن باع الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ان تینوں یعنی بچہ یا غلام یا ایسا مجنوں جس کو کبھی افاقہ بھی ہو جاتا ہو ان میں سے کسی نے کوئی چیز بیچی یا خریدی' اور معاملہ بیع اور اس کے مقصد کو سمجھتا بھی ہو تو اس کے ولی کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ اگر مناسب سمجھے تو اس کے معاملہ کو جائز مان لے۔ یعنی اس میں بہتری پاتا ہو یا چاہے اسے فسخ کر دے یعنی واپس لوٹا دے۔ کیونکہ غلام کے معاملہ کو اس کے مولیٰ کے نفع و نقصان کے خیال سے موقوف رکھا گیا تھا اس لئے اس کے مولیٰ کو ہی اختیار دیا گیا ہے اور بچہ و دیوانہ ہونے کی صورت میں ان کی بہتر حالت دیکھنے پر حکم موقوف رکھا گیا تھا جسے ان کا ولی ہی دیکھے گا اور فیصلہ کرے گا۔ پھر اس میں ایک شرط یہ ہے کہ معاملہ کے وقت کاروباری معاملہ کو ایک حد تک سمجھتے بھی ہوں تاکہ عقد کے لئے جو رکن ہے وہ پایا جائے اسی لئے اس کی اجازت پر موقوف رہے گا۔ اور مجنون کی حالت کبھی یہ ہوتی ہے کہ وہ بیع کو سمجھتا بھی ہے اور اس کا ارادہ بھی کرتا ہے اگرچہ اس میں بھلے اور برے کے درمیان تمیز کرنے کی صلاحیت نہیں ہوتی ہے' ایسے ہی شخص کو معتوہ کہا جاتا ہے۔ اور اسے غیر کی طرف سے وکیل بھی بنایا جاسکتا ہے۔ جیسا کہ ہم نے کتاب الوکالۃ میں بیان کر دیا ہے۔ اگر اس پر یہ اعتراض کیا جائے کہ تمہارے نزدیک بیع ہونے کی صورت میں توقف کیا جاتا ہے جبکہ موجودہ صورت خریداری کی ہے اور خریداری کے بارے میں اصل حکم تو یہ ہے کہ وہ خریدار کے ذمہ لازم ہو جائے تو اس کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ اگر خریداری خریدار پر مؤثر ہو سکے تو وہ ضرور مؤثر ہوگا۔ جیسے کہ ایک فضولی کی صورت میں ہوتا ہے۔ اور موجودہ صورت میں بچہ اور دیوانہ میں اس لئے نافذ نہیں ہوگا کہ ان میں اس کی صلاحیت ہی نہیں ہے۔ اور غلام میں اگرچہ صلاحیت ہوتی ہے مگر اس سے اس کے مولیٰ کا حق متعلق ہوتا ہے۔ اور اسے نقصان ہوتا ہے۔ اسی لئے ہم نے توقف کیا ہے۔

توضیح:۔ کتاب الحجر۔ حجر کے معنی۔ حجر واجب کرنے والے اسباب اگر بچہ۔ دیوانہ۔ غلام خریداری کر لے۔ تفصیل۔ حکم۔

دلائل حجر کے معنی ہیں روکنا منع کرنا۔ یہاں اس سے مراد ہے کسی سبب سے کسی کے تصرفات کو کسی حد پر رکھ کر زائد اختیارات سے منع کرنا۔ جسے منع کیا جائے وہ مجور ہے اور اس کے مقابلہ میں ماذون ہے۔ جسے اجازت دی گئی۔

قال وهذه المعاني الثلاثة تُوجب الحجر في الاقوال دون الافعال لانه لا مرد لها لوجودها حسا ومشاهدة بخلاف الاقوال لان اعتبارها موجودة بالشرع والقصد من شرطه الا اذا كان فعلا يتعلق به حكم يندرىء بالشبهات كالحدود والقصاص فيجعل عدم القصد في ذلك شبهة في حق الصبي والمجنون. قال والصبي والمجنون لا يصح عقودهما ولا اقرارهما لما بينا ولا يقع طلاقهما ولا اعتاقهما، لقوله عليه السلام كل طلاق واقع الا طلاق الصبي والمعتوه، والاعتاق يتمحض مضرة، ولا وقوف للصبي على المصلحة في الطلاق بحال لعدم الشهوة، ولا وقوف للولي على عدم التوافق على اعتبار بلوغه حد الشهوة فلهذا لا يتوقفان على اجازته ولا ينفذان بمباشرته بخلاف سائر العقود. وان اتلفا شيئا لزمهما ضمانه احياءً لحق المتلَف عليه، وهذا لان كون الاتلاف موجبا لا يتوقف على القصد كالذي يتلف بانقلاب النائم عليه والحائط المائل بعد الاشهاد بخلاف القولي على ما بيناه.

ترجمہ:۔ فرمایا۔ پھر یہ تینوں باتیں (بچپن۔ غلامی۔ اور دیوانگی) صرف بولنے یا کہنے کے معاملات میں رکاوٹ (حجر) بنتے ہیں۔ افعال (کرنے) میں نہیں۔ کیونکہ کر گذرنا تو لوازمات زندگی میں سے ہے اس کے بغیر چارہ ہی نہیں ہے۔ کیونکہ وہ تو محسوس اور مشاہدہ کے طور پر موجود ہوتے ہیں (اسی بناء پر اگر کوئی بچہ کسی کے شیشہ کے برتن پر گر کر اسے توڑ دے یا غلام یا دیوانہ کسی کا

بعد هذا ظاهرا و غالبا، الاترى انه قد يصير جدا فى هذا السن فلا فائدة للمنع فلزم الدفع، و لان المنع باعتبار اثر الصبا وهو فى اوائل البلوغ وينقطع بتطاول الزمان فلا يبقى المنع، ولهٰذا قال ابوحنيفةؒ لو بلغ رشيدا ثم صار سفيها لا يمنع المال عنه لانه ليس باثر الصبا.

ترجمہ:۔ پھر اگر کسی کے خلاف ایک قاضی کے پاس معاملہ پیش کیا گیا اور اس نے اسے مجور کر دیا یعنی پابندی لگا دی۔ اس کے بعد اس نے کسی دوسرے قاضی کے پاس اپنا معاملہ پیش کیا تو نے پہلے قاضی کی عائد پابندی ختم کر دی۔ یعنی اس کی آزادی بحال کر دی تو یہ بھی جائز ہوگا۔ کیونکہ فی الحال ایک قاضی کی طرف سے مجور کرنا ایک فتوی کی حیثیت سے ہے جو در حقیقت قاضی کے فیصلہ کا حکم نہیں رکھتا ہے۔ کیونکہ اس جگہ نہ کوئی مدعی ہے اور نہ ہی مدعی علیہ ہے۔ اور بالفرض اگر بات مان بھی لی جائے کہ یہ قاضی کا فیصلہ ہی تھا۔ تو اس اصل قضاء ہی کے بارے میں اختلاف ہے لہٰذا اس کا نافذ کرنا بھی ضروری ہوگا۔ یہاں تک کہ اگر قاضی کے حجر کر دینے کے بعد اس کے کسی تصرف کو اسی قاضی کے پاس پیش کیا گیا جس نے اس پر پابندی لگائی تھی۔ یا کسی دوسرے قاضی کے پاس پیش کیا گیا تو وہ پہلے کے تصرف کے باطل ہونے کو بحال رکھے گا۔ کیونکہ ایک مرتبہ اس کے خلاف قاضی کا فیصلہ نافذ ہو چکا ہے لہٰذا وہ اب باطل نہیں کیا جا سکتا ہے۔

ثم عند ابی حنیفة الخ پھر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اگر کوئی بالغ ہونے کے وقت بھی ایسی حالت میں ہو جو تصرفات اور معاملات کو پورا نہیں سمجھتا ہو تب بھی اس کا مال اسے نہیں دیا جائے گا۔ یہاں تک کہ وہ پچیس سال کا ہو جائے۔ اگر اس عرصہ میں اس نے اپنے مال میں کچھ تصرف کر لیا تو اسے بھی صحیح مان لیا جائے گا۔ (کیونکہ اسے مجور نہیں مانا گیا ہے)۔ اور پچیس سال پورے ہو جانے کے بعد اس کی جو بھی کیفیت ہو یعنی اپنے تصرفات کو صحیح ادا کر سکتا ہو یا نہ کر سکتا ہو بہر حال اس کا پورا مال اس کے حوالہ کر دیا جائے گا۔

وقالا لایدفع الخ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ جب تک اس میں سمجھ بوجھ نہ آ جائے اور اپنے تصرفات صحیح طریقہ سے نہ کرنے لگے اس کا مال اس کے حوالہ نہیں کیا جائے گا خواہ اس کی جتنی بھی عمر ہو جائے۔ اور اگر اس نے اس سے پہلے ہی اپنے مال میں کچھ تصرف کر لیا تو اسے جائز نہیں کہا جائے گا۔ لان علة المنع الخ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس کو مال نہ دینے کی علت تو اس کے اندر بے وقوفی کا موجود ہونا ہے لہٰذا جب تک وہ بے وقوفی باقی رہے گی۔ یہ ممانعت بھی باقی رہے گی۔ اور یہ حکم بچپن کے حکم کے مثل ہو گیا کہ جبتک مالک میں بچپن باقی ہے تب تک اس کا مال اس کے حوالہ نہیں کیا جاتا ہے۔

ولابی حنیفةؒ الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس شخص سے اس کے مال کو روکنے کی غرض اس کی تربیت اور اس کی تادیب ہے۔ اور نئی کیفیت عموماً پچیس سال تک کی عمر میں انسان میں پیدا ہو جاتی ہے اس کے بعد اس میں کوئی تغیر نہیں ہوتا ہے۔ اسی بناء پر کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ پچیس سال کی عمر ہی میں انسان دادا بھی بن جاتا ہے کہ مثلاً بارہ برس کی عمر میں شادی ہو جانے سے چھ ماہ بعد بچہ پیدا ہو جائے پھر اس بچہ کی بھی بارہ برس کی عمر میں شادی ہو جائے اور چھ ماہ اقل مدت میں بچہ ہو جائے اس طرح ۲۵ برس میں دادا بن سکتا ہے۔ لہٰذا اس کے بعد بھی اس کو روکنے سے کوئی فائدہ نہ ہوگا۔ چنانچہ اس کا مال اسی کے حوالہ کر دینا چاہئے۔ اور اس دلیل سے بھی کہ اس کے بچپن کی وجہ سے اس سے مال روکا گیا تھا اور یہ وقت ابتدائی جوانی کا ہوتا ہے لیکن مدت دراز ہو جانے کے بعد اس سے اس کا اثر ختم ہو جاتا ہے اس لئے اس کی ممانعت بھی ختم ہو جائے گی۔ اسی بناء پر امام ابو حنیفہؒ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ اگر بالغ ہونے کے وقت تو اچھی چال چلن کا ہو بعد میں بے راہ ہو جائے یا بے وقوف ہو جائے تب بھی اس کا مال اس سے نہیں روکا جائے گا۔ کیونکہ اب اس میں بچپن کا اثر باقی نہیں رہا۔

توضیح:۔ اگر قاضی نے شکایت سننے کے بعد کسی کو مجور کر دیا پھر مجور نے اپنا معاملہ

دوسرے قاضی کے پاس پیش کیا اور اس نے پہلے فیصلہ کو منسوخ کر دیا۔ حجر کا حکم کسی کے خلاف کب تک لگایا جا سکتا ہے اگر حجر کے بعد بھی وہ شخص کچھ تصرف کر لے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

ثم لایتاتی التفریع علی قوله وانما التفریع علی قول من یری الحجر فعندهما لما صح الحجر لا ینفذ بیعه اذا باع توفیرا لفائدة الحجر علیه، وان کان فیه مصلحة اجازه الحاکم لان رکن التصرف قد وجد والتوقف للنظر له وقد نُصب الحاکم ناظرا له فیتحری المصلحة فیه کما فی الصبی الذی یعقل البیع ویقصده، ولو باع قبل حجر القاضی جاز عند ابی یوسفؒ لانه لابد من حجر القاضی عنده لان الحجر دائر بین الضرر والنظر والحجر لنظره فلابد من فعل القاضی، وعند محمد لا یجوز لانه یبلغ محجورا عنده اذ العلة هی السفه بمنزلة الصبا، وعلی هذا الخلاف اذا بلغ رشیدا ثم صار سفیها، وان اعتق عبدا نفذ عتقه عندهما، وعند الشافعی لا ینفذ والاصل عندهما ان کل تصرف یؤثر فیه الهزل یؤثر فیه الحجر، وما لا فلا، لان السفیه فی معنی الهازل من حیث ان الهازل یخرج کلامه لا علی نهج کلام العُقلاء لاتباع الهوی ومکابرة العقل لا لنقصان فی عقله، فکذلك السفیه والعتق مما لا یؤثر فیه الهزل فیصح منه، والاصل عنده ان الحجر بسبب السفه بمنزلة الحجر بسبب الرق حتی لا ینفذ بعده شیء من تصرفاته الا الطلاق کالمرقوق والاعتاق لا یصح من الرقیق، فکذلك من السفیه، واذا صح عندهما کان علی العبد ان یسعی فی قیمته لان الحجر لمعنی النظر وذلك فی رد العتق الا انه متعذر فیجب رده برد القیمة، کما فی الحجر علی المریض، وعن محمد انه لا یجب السعایة لانها لو وجبت انما تجب حقا لمعتقه والسعایة ما عُهد وجوبها فی الشرع الا لحق غیر المعتِق.

ترجمہ:۔ (پھر جبکہ امام ابو حنیفہؒ نے حجر کے لئے عمر کی ایک حد پچیس (۲۵) برس متعین کر دی ہے)۔ لہٰذا اس کے بعد مسائل حجر کی تفصیل ان کے قول کی بناء پر نہیں ہو سکتی ہے۔ اور اب جو کچھ اس کے متعلق مسائل بیان کئے جائیں گے وہ ان علماء کے مطابق ہونگے جو حجر کے لئے عمر کی کوئی حد متعین نہیں کرتے ہیں۔ چنانچہ صاحبینؒ کے نزدیک جب حجر کو باقی رکھنا بھی صحیح ہے۔ اگر مجحور کسی سے بیع کا معاملہ کر ڈالے تو اس کی بیع نافذ نہ ہوگی۔ بشرطیکہ حجر کے بعد بیع کرے۔ تاکہ حجر کا مقصد حاصل ہو۔ اور اگر کسی وقت کسی معاملہ میں واقعۃً اس کے حق میں بہتری پائی جاتی ہو تو حاکم اس کی اجازت دے سکتا ہے۔ اور اس کی اجازت کے بعد وہ بیع جائز ہو جائے گی۔ یعنی تصرف بیع کا رکن (ایجاب وقبول) پایا جا رہا ہے۔ اور اسی کی بھلائی کے پیش نظر اس پر معاملات کرنے سے پابندی لگا دی گئی ہے جبکہ حاکم کی یہی ذمہ داری ہے کہ وہ ہمیشہ اس شخص کی بھلائی کا ہی خیال رکھے۔ اور وہ ایسا کر بھی سکتا ہے۔ جیسا کہ ایک بچہ کے حق میں اس کا ولی ہوتا ہے کہ اگر بچہ نے کسی چیز کا معاملہ اپنے طور پر کر لیا تو اگر اس کا ولی اسے مناسب سمجھتا ہے تو اس کی اجازت دے کر اسے مکمل کر سکتا ہے۔

ولو باع قبل حجر القاضی الخ اور اگر اس مجحور شخص نے قاضی کے فیصلہ کے قبل ہی کچھ فروخت کر دیا ہو تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ بیع جائز ہو گی۔ کیونکہ ان کے نزدیک جب تک کہ قاضی کی طرف سے پابندی لگائی نہ جائے اس وقت تک وہ اپنے معاملات میں مختار ہوتا ہے۔ اور یہ پابندی اسی کی بہتری کے پیش نظر لگائی جاتی ہے پس جب کہ موجودہ مسئلہ میں قاضی کی پابندی لگانے سے پہلے اس نے معاملہ کر لیا ہے تو وہ جائز ہوگا۔

وعند محمد الخ اور امام محمدؒ کے نزدیک بیع جائز نہ ہوگی۔ کیونکہ اس شخص پر اگرچہ بظاہر قاضی کی طرف سے پابندی نہیں لگی ہے۔ مگر ہنوز اس کی طبیعت میں ناسمجھی اور بے وقوفی باقی ہے اس لئے گویا وہ مجحور یا پابندی کی حالت ہی میں بالغ ہوا ہے۔ اور اسے

ایک بچہ کا حکم دیا جائے گا۔ اسی طرح اگر کوئی ہوش گوش کی حالت میں بالغ ہوا اس کے بعد ہی اس کا مزاج بدل گیا اور بے وقوفی اس پر غالب آ گئی تو اس میں بھی وہی اختلاف ہوگا جو ابھی بیان کیا گیا ہے یعنی ابو یوسفؒ کے نزدیک جب تک قاضی اس پر پابندی عائد نہ کردے تب تک اس کے معاملات درست سمجھے جائیں گے۔ لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک اس کی آزادی نافذ نہیں ہوگی لہٰذا وہ غلام ہی رہے گا۔

والاصل عندهما الخ صاحبینؒ کے نزدیک اس مسئلہ کی اصل یہ ہے کہ ہر وہ معاملہ جس میں ہنسی مذاق اثر ڈالتی ہے یعنی ہنسی مذاق میں بھی وہ معاملہ پورا ہو جاتا ہے اس میں پابندی بھی موثر ہوگی۔ اور جو ایسا نہ ہوگا اس میں پابندی اثر نہیں ڈالے گی۔ کیونکہ بے وقوف شخص بھی اسی طرح ہزل کرنے والے کے حکم میں ہے۔ اس طرح سے کہ ایسے شخص کا کلام بھی نفسانی خواہش کرنے اور عقل کے خلاف کرنے سے اس کے منہ سے ایسی باتیں نکلتی ہیں جو ہوش گوش اور عقلمندوں کے منہ سے نہیں نکلتی ہیں۔ اور وہ باتیں اچھی ہوتی ہیں جس میں عقل کی کمی کا اثر نہیں ہوتا ہے۔ یہی حال بے وقوف کا بھی ہوتا ہے۔ یعنی اس کی بے وقوفی کی وجہ سے ایسی ہی باتیں اس کے منہ سے بھی نکل جاتی ہیں اور آزادی ایسی صفت ہے جس میں ہنسی ٹھٹھا اثر نہیں ڈالتا ہے۔ یعنی ہنسی مذاق میں بھی آزاد کر دینے سے غلام آزاد ہو جاتا ہے اس کے بعد ہنسی مذاق کا عذر پیش نہیں کیا جا سکتا ہے۔ لہٰذا اگر سفیہ نا سمجھ کی طرف سے بھی غلام کو آزاد کر دینا صحیح ہو جائے گا۔

والاصل عنده الخ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس مسئلہ کی اصل یہ ہے کہ ناسمجھی اور سفاہت کی وجہ سے کسی کے اعمال پر پابندی لگانا یعنی مجور کرنا ایسا ہے جیسے کہ غلامی کی وجہ سے مجور اور پابند ہونا ہے۔ اسی بناء پر مجور ہو جانے کے بعد اس کا کوئی بھی تصرف قابل قبول یا نافذ نہ ہوگا۔ سوائے طلاق دینے کے جیسے کہ ایک غلام کا حکم ہوتا ہے کہ وہ اپنی بیوی کو طلاق دینے کا تو مالک ہوتا ہے اس کے علاوہ کسی اور چیز کا وہ مالک نہیں ہوتا ہے۔ اور جیسے کہ ایک غلام کی طرف سے اس کے اپنے غلام کو آزاد کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے اس طرح سفیہ کی طرف سے بھی غلام کو آزاد کرنا صحیح نہ ہوگا۔

واذا صح عندهما الخ اور جب صاحبینؒ کے نزدیک اس کا اپنے غلام کو آزاد کرنا صحیح ہو گیا تو اس غلام پر یہ لازم ہوگا کہ اپنی قیمت کی ادائیگی کے لئے محنت کرے۔ کیونکہ اس کو مجور کرنا تو اسی کی اپنی بھلائی کیلئے تھا۔ کیونکہ اس کی اپنی بھلائی اسی میں ہے کہ اسے معاملات کرنے سے روک دیا جائے (تاکہ وہ اس طرح تباہ ہونے سے محفوظ رہ جائے) اس بات کا تقاضہ تو یہ تھا کہ اس کی طرف سے غلام کی آزادی کو باطل کر دیا جائے۔ لیکن کسی کی آزادی کو رد کرنا بھی ناممکن ہے تو اس کی صورت یہ نکال دی جائے کہ وہ غلام آزاد تو ہو جائے مگر اپنی آزادی کے بعد اپنی پوری قیمت اسے ادا کر دے۔ جیسے کہ کسی بیمار پر حجر کرنے میں ہوتا ہے۔ امام محمدؒ سے ایک روایت یہ بھی آئی ہے کہ اس غلام پر سعایت (محنت کر کے رقم جمع کرنا) واجب نہیں ہے۔ کیونکہ اگر سعایت واجب ہو تو اپنے آزاد کرنے والے ہی کے حق کی وجہ سے واجب ہوئی۔ حالانکہ شریعت میں ہمیں اس کی کوئی نظیر معلوم نہیں ہوتی ہے کہ یہ سعایت کس طرح واجب ہو۔ سوائے اس صورت کے کہ اس کے آزاد کرنے والے کے سوا دوسرے حق کی وجہ سے واجب ہوتی ہے

توضیح:۔ اگر مجور قاضی کے فیصلہ کے بعد یا اس سے پہلے کوئی معاملہ طے کر لے۔ اس مسئلہ میں ائمہ کرام کے اصول اور ان کی تفریعات مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

ولو دبّر عبده جاز، لانه يوجب حق العتق فيعتبر بحقيقته الا انه لا يجب السعاية مادام المولى حيا لانه باق على ملكه واذا مات ولم يؤنس منه الرشد سعي في قيمته مدبرا لانه عتق بموته وهو مدبر فصار كما اذا اعتقه

بعد التدبير ولو جاء ت جاريته بولد فادعاه يثبت نسبه منه وكان الولد حرا والجارية ام ولد له، لانه محتاج الى ذلك لابقاء نسله فألحق بالمصلح في حقه، وان لم يكن معها ولد وقال هذه ام ولدى كانت بمنزلة ام الولد لا يقدر على بيعها، وان مات سعت في جميع قيمتها لانه كالاقرار بالحرية اذ ليس لها شهادة الولد بخلاف الفصل الاول لان الولد شاهد لها ونظيره المريض اذا ادعى ولد جاريته فهو على هذا التفصيل. قال وان تزوج امرأة جاز نكاحها لانه لا يؤثر فيه الهزل ولانه من حوائجه الاصلية، وان سمى لها مهرا جاز منه مقدار مهر مثلها لانه من ضرورات النكاح وبطل الفضل لانه لا ضرورة فيه وهو التزام بالتسمية ولا نظر له فيه فلم تصح الزيادة فصار كالمريض مرض الموت، ولو طلقها قبل الدخول بها وجب لها النصف في ماله لان التسمية صحيحة الى مقدار مهر المثل، وكذا اذا تزوج باربع نسوة او كل يوم واحدة لما بينا.

ترجمہ:۔" اور اگر اس بے وقوف سفیہ نے اپنے غلام کو مدبر بنادیا تو یہ جائز ہوگا۔ اس لئے کہ مدبر کرنے سے آزادی کا وہ حق دار ہو جاتا ہے اس لئے مکمل آزاد کا حکم اسے بھی دیا جائے گا۔ لیکن جب تک اس کا مولیٰ زندہ رہے گا وہ سعایہ نہیں کرے گا۔ اس لئے کہ وہ غلام ہنوز اپنے مولیٰ کا غلام ہی ہے۔ اور اس کے مولیٰ کے انتقال پر بشرطیکہ اس آخری زندگی میں بھی اس کی بے وقوفی اور سفاہت کی کیفیت پہلے کی سی باقی رہ گئی ہو تب وہ اپنے اس قیمت کی ادائیگی کے لئے سعایہ کرے گا جو اس کے مدبر ہونے کے وقت میں ہو۔ کیونکہ وہ اپنے مولیٰ کے مرنے کے وقت مدبر تھا مگر بعد میں آزاد ہو گیا ہے۔ اس لئے دوسرے لفظوں میں یہ کہا جائے گا کہ مولیٰ نے اسے پہلے مدبر بنایا پھر اسے آزاد کر دیا۔

ولو جاء ت الخ اور اگر اس سفیہ مجور کی کسی باندی کو بچہ پیدا ہوا اور اس نے اس کے نسب کا دعویٰ کیا تو اس بچہ کا نسب اس سے ثابت ہو جائے گا اور وہ آزاد ہو جائے گا اور اس کی وجہ سے اس کی ماں باندی ام الولد بن جائیگی۔ یہ اس لئے کہ وہ سفیہ بھی اپنی نسل کی بقاء کا خواہشمند بلکہ محتاج بھی ہے۔

وان لم يكن الخ اور اگر اس سفیہ کے پاس جو باندی ہو اس کے پاس کوئی لڑکا یا لڑکی نہ ہو پھر بھی اس کے بارے میں کہے کہ یہ میری ام ولد ہے تو وہ ام الولد کے حکم میں ہو جائے گی۔ یعنی اب اسے فروخت نہیں کر سکے گا۔ اور اس کے مر جانے کے بعد یہ باندی اپنی پوری قیمت ادا کرنے کے لئے سعایہ اور محنت کرے گی۔ کیونکہ اس کو ام الولد کہنے کا مطلب اس کی آزادی کا اقرار کر لینا ہے۔ مگر پورے طور پر ام الولد اس لئے نہیں کہی جائے گا کہ اس کے ساتھ بچہ موجود نہیں ہے۔ بخلاف پہلی صورت کے اس میں بچہ خود اس کے ام الولد ہونے پر گواہ موجود ہے۔ اس کی نظیر مقروض بیمار ہے اور وہ اسی بیماری میں مر گیا اگر وہ اپنی باندی کے بچہ کے سلسلہ میں یہ دعویٰ کرے کہ یہ میرا بچہ ہے اور یہ باندی میری ام الولد ہے تو اس کا حکم بھی اسی موجودہ حکم کے مطابق ہے۔

قال وان تزوج الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ اگر مجور نے کسی عورت سے نکاح کر لیا تو اس کا یہ نکاح جائز ہوگا۔ کیونکہ نکاح میں مذاق یا ہزل کا اثر نہیں ہوتا ہے یعنی صحیح ہو جاتا ہے۔ اس لئے اس کے اس عمل پر حجر کا عمل نہیں ہوا۔ اور اس دلیل سے بھی کہ اس کا نکاح اس کی بنیادی ضرورتوں میں سے ہے۔ **وان سمى لها** الخ اور اگر نکاح کے موقع میں اس نے کچھ مہر مقرر کر دیا تھا تو اتنا مہر تسلیم کیا جائے گا جو اس عورت کے مہر المثل کے برابر ہوگا۔ کیونکہ اتنا مہر ہونا تو اس کے نکاح کے لوازمات میں سے ہے۔ اور اگر اس سے بھی زیادہ مہر متعین کر لیا ہو تو وہ زیادہ اس پر لازم نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس زیادتی کی کوئی ضرورت نہیں تھی۔ پھر بھی اس مجور نے اس کا اقرار کر کے اپنے اوپر لازم کر لیا ہے حالانکہ اس میں اس کی کوئی بھلائی بھی نہیں ہے۔ لہٰذا وہ زیادتی صحیح نہیں ہوگی۔ تو اس مجور کی مثال مرض الموت کے مریض کی ہوگی۔ (یعنی مہر المثل تو لازم ہوگا اور زائد مہر لازم نہ ہوگا)۔

ولو طلقها الخ اور اگر ہمبستری سے پہلے ہی اسے طلاق دیدی تو اس کے مال میں سے اگر عورت کا نصف مہر المثل دیا جائے گا۔ کیونکہ جو مہر مقرر ہوا تھا وہ مہر المثل کے برابر تک صحیح تھا۔ اسی طرح اگر اس نے ہر روز ایک عورت سے نکاح کیا یعنی مہر پر نکاح کیا پھر اسے طلاق دیدی پھر دوسری سے نکاح کیا۔ اور اسی طرح کئی بار کیا تو بھی جائز ہے۔ اور مہر المثل تک مہر مقرر کرنا صحیح ہوگا اور اس سے زیادتی باطل ہوگی کیونکہ نفس اس کی ضروریات میں سے ہے۔

توضیح:۔ اگر سفیہ نے اپنے غلام کو مدبر بنادیا یا اس نے ایسی باندی کو جس کے پاس بچہ ہو۔ یا نہ ہو اس کے متعلق دعوی کیا کہ یہ میری ام الولد ہے اور یہ بچہ میرا ہے اگر اس نے نکاح کیا اور مہر بھی مقرر کرلیا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال. ويخرج الزكوة من مال السفيه لانها واجبة عليه وينفق على اولاده وزوجته ومن تجب نفقته عليه من ذوى ارحامه، لان احياء ولده وزوجته من حوائجه والانفاق على ذى الرحم واجب عليه حقا لقرابته والسفه لا يبطل حقوق الناس الا ان القاضى يدفع قدر الزكوة اليه ليصرفها الى مصرفها لانه لابد من نيته لكونها عبادة لكن يبعث امينا معه كيلا يصرفه فى غير وجهه، وفى النفقة يدفع الى امينه ليصرفها لانها ليست بعبادة فلا يحتاج الى نيته وهذا بخلاف ماإذا حلف او نذر او ظاهر حيث لا يلزمه المال بل يكفر يمينه وظهاره بالصوم لانه مما يجب بفعله فلو فتحنا هذا الباب يُبذِّرُ امواله بهذا الطريق ولا كذلك ما يجب ابتداء بغير فعله.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ اس سفیہ کے مال سے زکوۃ ادا کی جائے گی کیونکہ اس پر زکوۃ واجب ہوتی ہے۔ اور اس کے مال سے اس کی اولاد پر اور اس کی بیوی پر اور ان تمام ذوی الارحام رشتہ داروں پر بھی خرچ کیا جائے گا۔ جن پر خرچ کرنا اس پر لازم ہوتا ہو۔ کیونکہ اس کی اپنی اولاد اور بیوی پر ان کی زندگی کو باقی رکھنے کے لئے خرچ کرنا اس کی ضروریات اور لوازمات میں سے ہے۔ اسی طرح رشتہ داری کے حق کی بناء پر اپنے ذوی الارحام کا نفقہ بھی اس پر واجب ہوتا ہے۔ اور اس سفیہ کی سفاہت یا بے وقوفی کی وجہ سے اس کے ذمہ سے لوگوں کے حقوق باطل نہیں ہوتے ہیں۔ البتہ خرچ کرانے کا طریقہ یہ ہوگا کہ قاضی اس کے مال سے زکوۃ کی جتنی مقدار حساب سے نکل سکتی ہو نکال کر اس سفیہ مجور کو دیدے گا تاکہ وہ زکوۃ پانے کے جو لوگ مستحق ہوں ان پر اس مال کو خرچ کرے۔ کیونکہ مال کے مالک کی حیثیت سے اس مجور کی نیت زکوۃ کا ہونا بھی ضروری ہے۔ اس لئے کہ زکوۃ ایک عبادت ہے اور عبادت کی ادائیگی کے لئے نیت کا ہونا ضروری ہے۔ البتہ خرچ کے وقت قاضی اس کے ساتھ اپنا ایک امین بھی بھیجے گا۔ تاکہ وہ غیر مصرف میں خرچ نہ کرے۔ اور باقی اخراجات یعنی نفقات کی صورت میں اس کی رقم اپنے امین کے ہاتھ میں ہی دے تاکہ وہ ہی خرچ کرے اس لئے کہ ایسے نفع مفروضہ عبادتوں میں سے نہیں ہیں۔ اسی لئے اس کی ادائیگی کے لئے نیت کا ہونا ضروری نہیں ہیں۔

وهذا بخلاف ما الخ یہ مسائل تو واجبات زکوۃ و نفقات کے تھے۔ ان کے برخلاف وہ صورتیں ہیں کہ اگر اس سفیہ مجور نے قسم کھا کر توڑ دی۔ یا کسی بات پر نذر مان لی یا اپنی بیوی سے ظہار کرلیا تو اس پر مال لازم نہیں ہوگا۔ بلکہ ظہار اور قسم کا کفارہ روزے رکھ کر ادا کرے گا۔ کیونکہ یہ ایسی باتیں ہیں جو اس کے عمل سے واجب ہوتی ہیں۔ اب اگر ہم اسے مال ادا کر کے کفارہ دینے کی اجازت دینگے تو وہ ہر موقع پر اسی طرح سے اپنا مال ضائع کرتا رہے گا۔ کیونکہ یہ تو اس کے فعلی اختیار میں ہے۔ بخلاف اس کے ایسا فعل جو اس کے ذمہ ابتداء سے واجب ہو۔ وہ اس کے اختیار میں نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے اس کے مال سے ادا کیا جائے گا۔

توضیح:۔ سفیہ مجور کے مال کی زکوۃ لازم ہوگی یا نہیں اور اس کی اولاد اور اقرباء کے

اخراجات اس کے مال میں لازم ہوں گے یا نہیں اور اس پر ظہار یا قسم وغیرہ کے کفارے لازم ہوں گے یا نہیں۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل۔

وینفق علی اولادہ الخ اس عبارت کا ترجمہ جو مترجم نے کیا ہے کہ سفیہ کے مال کی نکالی ہوئی زکوٰۃ اس کی اولاد وغیرہ پر خرچ کی جائے اس سے مسلکاً اختلاف ہونے کی وجہ سے میں نے ترجمہ کچھ بدل دیا ہے۔ انوار الحق قاسمی۔

قال فان اراد حجة الاسلام لم یمنع منها، لانها واجبة علیه بایجاب اللہ تعالی من غیر صنعه، ولا یسلم القاضی النفقة الیها ویسلمها الی ثقة من الحاج یُنفقها علیه فی طریق الحج کَیْلا یتلفها فی غیر هذا الوجه، ولو اراد عمرة واحدة لم یمنع منها استحسانا لاختلاف العلماء فی وجوبها بخلاف ما زاد علی مرة واحدة من الحج، ولا یُمنع من القِران لانه لا یُمنع من افراد السفر لکل واحد منهما فلا یمنع من الجمع بینهما، ولا یُمنع من ان یسوق بَدَنَةً تحرزا عن موضع الخلاف اذ عند عبد اللہ بن عمرؓ لا یجزیه غیرها وهی جزورا وبقرة، فان مرض واوصی بوصایا فی القُرَبِ وابواب الخیر جاز ذلک فی ثلثه، لان نظره فیه اذ هی حالة انقطاعه عن امواله والوصیة تخلف ثناءً او ثوابا، وقد ذکرنا من التفریعات اکثر من هذا فی کفایة المنتهی.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے کہا ہے کہ۔ اگر مجور نے فرض حج ادا کرنے کی نیت کر لی تو اسے منع نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ اس کے اپنے فعل سے اس پر لازم نہیں ہوا ہے۔ بلکہ اللہ تعالٰی کی طرف سے لازم کرنے سے فرض ہوا ہے۔ البتہ قاضی حج کے سلسلہ کی اس کی رقم اس کے ہاتھ میں نہیں دے گا بلکہ اس کے ہم سفر کسی دیانتدار اور معتمد آدمی کے ہاتھ میں دے گا جو اس کے حج کے راستہ میں موقع بہ موقع ضروریات میں خرچ کرتا جائے گا تاکہ وہ سفیہ اس خرچ کو بلا ضرورت خرچ کر کے ضائع نہ کرے۔ ولو اراد عمرة الخ اور اگر اس نے پہلی مرتبہ عمرہ کرنے کا ارادہ کیا ہو تو اسے استحساناً اس سے منع نہیں کیا جائے گا۔ اس لئے کہ علماء کرام کے درمیان عمرہ کے بارے میں اختلاف ہے کہ وہ واجب ہے یا نہیں یعنی کچھ علماء کے نزدیک عمرہ کرنا بھی واجب ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف اگر اس نے ایک سے زیادہ مرتبہ حج کرنے کا ارادہ کیا ہو تو اسے منع کیا جائے گا۔ ولا یمنع من القران الخ اور قران کی صورت میں بھی حج کرنے سے منع نہیں کیا جائے گا۔ قران کی صورت یہ ہوتی ہے کہ ایک ہی احرام سے حج و عمرہ دونوں ادا کئے جائیں۔ کیونکہ جب اسے علیحدہ علیحدہ حج اور عمرہ کرنے کے لئے دوبار سفر کرنے سے منع نہیں کیا جاتا ہے تو ایک ہی سفر میں دونوں کو ادا کرنے سے کیوں منع کیا جائے گا۔

ولا یمنع من ان یسوق الخ اور اسے اپنے ساتھ حج میں قربانی کرنے کے لئے بدنہ یعنی اونٹ یا گائے کو لے جانے سے منع نہیں کیا جائے گا تاکہ صحابہ کرامؓ کے درمیان اس مسئلہ میں جو اختلاف ہے۔ اس سے یہ بچ جائے۔ کیونکہ حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے نزدیک اس کے بغیر یعنی صرف بکری کی قربانی سے) قران جائز نہیں ہے۔ فان مرض الخ اب اگر وہ مجور سفیہ مرض الموت میں گرفتار ہو جائے جو نیکیوں اور بھلائیوں سے متعلق ہوں تو اس کے تہائی مال میں سے ان کی وصیت جائز ہوگی۔ کیونکہ ان کاموں کے کرنے سے اس کی سراسر بھلائی ہے۔ اس لئے کہ اب یہ وقت ایسا آگیا ہے اس کے اپنے مال و دولت سے اس کی ملکیت ختم ہو رہی ہے۔ اور ان کاموں کے کرنے سے اس کے لئے آخرت میں اچھا بدلہ وفا اور دنیا میں اس کی نیک نامیاں ہوں گی اور وہ بھی باعث فلاح و صلاح ہوں گی۔ اور ہم نے اس سلسلہ کے بہت سے مسائل کتاب کفایۃ المنتہی میں بیان کر دیئے ہیں۔

توضیح:۔ مجور سفیہ اگر حج یا عمرہ یا قران کرنا چاہے پھر قران میں بدنہ لیجانا چاہے۔ یا وہ اپنے مرض الموت میں صدقات وخیرات کرنا چاہے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال ولا يحجر على الفاسق اذا كان مصلحا لماله عندنا والفسق الاصلي والطارىء سواء، وقال الشافعي يحجر عليه زجرا له وعقوبة عليه كما في السفيه ولهٰذا لم يجعل اهلا للولاية والشهادة عنده، ولنا قوله تعالىٰ ﴿فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم﴾ الآية، وقد اُونس نوع رشد فيتناوله النكرة المطلقة، ولان الفاسق من اهل الولاية عندنا لاسلامه فيكون واليا للتصرف وقد قررناه فيما تقدم ويحجر القاضي عندهما ايضا وهو قول الشافعي بسبب الغفلة هو ان يُغبن في التجارات ولا يصبر عنها لسلامة قلبه لما في الحجر من النظر له.

ترجمہ:۔ فرمایا کہ کسی فاسق پر اس کے فسق کی وجہ سے پابندی (حجر) نہیں لگائی جائے گی بشرطیکہ وہ اپنا مال ضائع کرنے والا نہ ہو (ضرورت پر خرچ کرتا ہو) یہ حکم ہمارے نزدیک ہے۔ پھر نئے اور پرانے ہر قسم کے برابر ہیں یعنی فسق ہی کی حالت میں بالغ ہوا ہو۔یا اب فاسق ہو گیا ہو۔ لیکن امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ تنبیہ اور زجر کے طور پر اسے مجور کر دیا جائے گا۔اسی بناء پر کسی فاسق کو نکاح اور گواہی کی ولایت حاصل نہیں ہوتی ہے۔ ہماری دلیل یہ فرمان باری تعالےٰ ہے فان انستم منهم رشدا الاية یعنی اگر تم ان میں نیک چلنی دیکھو تو ان کا مال دیدو اور موجودہ صورت میں اس میں ایک قسم کی نیک چلنی موجود ہے یعنی وہ اگر چہ دینی اعتبار سے فاسق ہے مگر اپنے مال کے خرچ میں نیک چلن ہے تو وہ نکرہ مطلقہ (رشدا) اس کو شامل ہے۔ یعنی آیات پاک میں صرف کوئی (نیک چلنی) فرمایا ہے اور ہم نے اس میں ایک قسم کی نیک چلنی (یعنی مال کو بحفاظت خرچ کرنا) پائی ہے تو اس پر یہ حکم صادق آگیا کہ اسے اس کا مال دیدیا جائے۔ ویسے ہمارے نزدیک تو فاسق کو بھی نکاح اور گواہی کی ولایت حاصل ہے۔ کیونکہ وہ بالاتفاق مسلمان ہے اس لئے اسے تصرف کرنے کی ولایت حاصل ہے۔ اس مسئلہ کو ہم نے اس سے پہلے (کتاب النکاح میں) بیان کر دیا ہے۔

ويحجر القاضي الخ اور شافعیؒ اور صاحبینؒ کے نزدیک غفلت کے سبب سے بھی قاضی حجر کرے گا۔ غفلت کا مطلب یہ ہے کہ وہ اپنے کاروبار میں گھاٹا اٹھاتا ہے۔ اور چونکہ دل کا نیک ہے اس لئے کاروبار کے بغیر رہ بھی نہیں سکتا ہے یعنی اپنے بھولے پن کی وجہ سے یہ بھی نہیں کرے گا کہ خرید و فروخت نہ کرے۔ اس لئے اسے قاضی مجور کر دے گا۔ اسی میں اس کی بھلائی بھی ہے۔ (ف اگر چہ اس حکم پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت حبان بن منقذ رضی اللہ عنہ پر حجر نہیں فرمایا تھا حالانکہ وہ اکثر دھوکہ کھاتے رہتے تھے۔ بلکہ آپ نے ان کو یہ فرمادیا تھا کہ معاملہ کے بعد تم یہ کہدیا کرو کہ بیع میں دھوکا نہیں ہے اور مجھے تین دن تک اس میں اختیار ہے۔ اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ ان میں غفلت نہیں تھی بلکہ معاملہ فہمی کی کمی تھی یا یہ کہ بغیر اختیار لئے مطلق بیع سے ان کو مجور کر دیا گیا تھا۔ اور بہتر جواب یہ ہے کہ ممانعت تو نص صریح لاتو تو ا السفهاءَ الايه سے ہے جب کہ اس کا ثبوت خبر واحد سے ہے جو کہ نص صریح کے معارض نہیں ہو سکتی ہے

توضیح:۔ کسی فاسق یا غافل کو مجور کیا جاسکتا ہے یا نہیں۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ دلائل

فصل في حد البلوغ

قال بلوغ الغلام بالاحتلام والاحبال والانزال اذا وطى فان لم يوجد ذلك فحتى يتم له ثماني عشرة سنة عند ابي حنيفة وبلوغ الجارية بالحيض والاحتلام والحبل، فان لم يوجد ذلك فحتى يتم لها سبع عشرة سنة وهذا عند ابي حنيفة وقالا اذا تم للغلام والجارية خمس عشرة سنة فقد بلغا وهو رواية عن ابي حنيفة وهو قول الشافعي، وعنه في الغلام تسع عشرة سنة وقيل المراد ان يطعن في التاسع عشرة سنة، ويتم له ثمانية عشرة سنة، فلا اختلاف، وقيل فيه اختلاف الرواية لانه ذكر في بعض النسخ حتى يستكمل تسع عشرة سنة، اما

العلامة فلان البلوغ بالانزال حقيقة والحبل والاحبال لا يكون الا مع الانزال وكذا الحيض في اوان الحبل فجعل كل ذلك علامة البلوغ وادنى المدة لذلك في حق الغلام اثنا عشرة سنة وفي حق الجارية تسع سنين واما السن فلهم العادة الفاشية في ان البلوغ لا يتأخر فيهما عن هذه المدة، وله قوله تعالى ﴿حتى يبلغ اشده﴾ واشد الصبي ثماني عشر سنة، هكذا قاله ابن عباسؓ وتابعه القُتبي وهذا اقل ما قيل فيه فيني الحكم عليه للتيقن به غير ان الاناث نُشوءُ هنّ وادراكهن اسرع فنقصنا في حقهن سنة لاشتمالها على الفصول الاربعة التي يوافق واحد منها المزاج لا محالة. قال واذا راهقَ الغلام او الجارية الحلم واشكل امره في البلوغ فقال قد بلغتُ فالقول قوله واحكامه احكام البالغين، لانه معنى لا يُعرف الا من جهتهما ظاهرا فاذا اخبرا به ولم يكذبهما الظاهر قبل قولهما فيه كما يقبل قول المرأة في الحيض.

ترجمہ:۔ فصل۔ بلوغ کی حد کا بیان

قال بلوغ الغلام الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ لڑکے کے بالغ ہونے کی حد یہ ہے کہ اسے (خواب میں) احتلام ہو۔ یا عورت سے وطی کر کے اسے حاملہ کردے یا یوں ہی اسے انزال ہو جائے پس اگر ان باتوں میں سے کوئی بات نہ پائی جائے تو اسے بالغ نہیں کہا جائے گا۔ یہاں تک کہ اس کے اٹھارہ برس پورے ہو جائیں۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔ اور لڑکی اس وقت بالغ ہو جاتی ہے جب کہ اسے حیض آنے لگے یا احتلام ہو یا اسے حمل رہ جائے۔ یہ قول بھی امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے لڑکا ہو یا لڑکی دونوں کے بالغ ہونے کی حد یہ ہے کہ وہ پندرہ برس کے ہو جائیں امام ابو حنیفہؒ کا بھی ایک قول یہی ہے۔ اور یہی قول امام شافعیؒ کا بھی ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کا ایک قول یہ بھی ہے کہ لڑکا جب انیس برس کا ہو جائے تب بالغ ہو جاتا ہے۔ اس پر بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ اس قول کا مطلب یہ ہے کہ اٹھارہ سال پورے ہو کر انیسواں سال شروع ہو جائے۔ اس قول کے مطابق دونوں روایتوں میں کچھ اختلاف باقی نہیں رہتا ہے۔ اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ ایسی بات نہیں ہے بلکہ اس جگہ اختلاف روایت ہے (یعنی ایک روایت میں ۱۸ سال ہے اور دوسری روایت میں ۱۹ سال مذکور ہے) اس طرح سے کہ مبسوط کے کچھ نسخوں میں اس طرح مذکور ہے کہ اٹھارہ برس پورے ہو جائیں۔ (صحیح ترجمہ یہ ہوگا کہ انیس برس ہو جائیں)۔

اما العلامة الخ اور اب علامت کے ذریعہ بالغ کے ثبوت کی وجہ یہ ہے کہ حقیقت میں انزال کے بعد ہی انسان بالغ ہوتا ہے۔ اور دوسری علامتیں مثلاً: ہمبستری کر کے حاملہ کر دینا یا حاملہ ہو جانا تو یہ باتیں بھی بغیر انزال کے کبھی نہیں ہو سکتی ہیں۔ اسی طرح حاملہ بننے کے زمانہ میں حیض کا آنا بھی بلوغ کی علامت ہے۔ اسی لئے ان باتوں میں سے ہر ایک بات بالغ ہو جانے کی علامت مقرر کر دی گئی ہے۔ وادنى المدة الخ اور لڑکے کے حق میں بلوغ کی کم سے کم مدت بارہ برس ہے۔ اور لڑکی کے حق میں نو برس ہیں۔ اور برسوں سے بلوغ کی حد متعین کرنے میں امام ابو یوسفؒ و احمد و شافعی رحمھم اللہ کی دلیل یہ ہے کہ عام مشاہدہ یہ ہے کہ لڑکا ہو یا لڑکی پندرہ برس کے اندر ہی بالغ ہو جاتے ہیں اس سے زیادہ وقت نہیں لگتا ہے۔ اسی لئے پندرہ برس کی عمر پر بلوغ کا حکم دیا گیا ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ فرمان باری تعالٰی ہے: حتى يبلغ اشده الایہ اور ایک لڑکا اٹھارہ برس کا ہو کر ہی اَشدہ ہوتا ہے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا یہی قول ہے۔ اور قتیبیؒ نے بھی ان ہی کی اتباع کی ہے۔ اور اس لفظ "اشد" کے معنی بیان کرتے ہوئے جو مقداریں بیان کی گئی ہیں ان میں سب سے کم مقدار یہی ہے جو ابن عباس رضی اللہ عنہ کا قول ہے۔ اس لئے دلی یقین حاصل ہو جانے کے لئے اس قول یعنی اٹھارہ برس ہونے کا ہی حکم دیا ہے۔ اور عورتوں کا معاملہ مردوں سے کچھ پہلے ہی ہو جایا کرتا ہے یعنی لڑکوں کی بہ نسبت لڑکیاں جلد بالغ ہو جاتی ہیں اس لئے ان کے بارے میں ہم نے ایک برس کی مدت کم کر کے سترہ سال مقرر کر دی ہے۔ اس لئے کہ ایک سال کے اندر چار موسم ہوتے ہیں۔ اور ان میں سے کوئی ایک انسان کے مزاج کے موافق ہو جاتا ہے۔

قال و اذا رهق الخ اگر لڑکا ہو یا لڑکی اور ان میں جوانی کے آثار بظاہر نظر آنے میں اشتباہ ہونے لگا۔ اس وقت اگر وہ اپنے بارے میں بالغ ہونے کا دعوی کرلے تو اسی کی بات قبول کرلی جائیگی۔ اس کے بعد سے اس پر بالغوں کے احکام نافذ ہوں گے۔ کیونکہ یہ صفت ایسی ہوتی ہے کہ ان کے سوا دوسرا یقین سے نہیں جان سکتا ہے۔ اس لئے جب وہ اپنے بارے میں بلوغ کی خبر دیں گے اور بظاہر اس دعوی کو جھٹلانے کی کوئی وجہ بھی نہ ہو تو ان ہی لوگوں کی بات اس بارے میں ماننی پڑے گی۔ جیسے کہ کوئی لڑکی اپنے بارے میں ماہواری کے آنے یعنی حیض کے جاری ہونے کی خبر دے تو اس کی ماننی پڑتی ہے۔ (ف اس قاعدہ کلیہ کی بناء پر کہ ہر وہ بات جس کا تعلق عورت سے ہو اور اسی کے اقرار سے وہ بات معلوم ہو سکتی ہو اس میں اس کی بات ماننی پڑے گی جس کے لئے یہ نص صریح بھی ہے یعنی فرمان باری تعالیٰ و لا یحل لھن ان یکتمن ماخلق اللہ فی ارحامھن۔ یعنی ان عورتوں کے لئے یہ بات کسی طرح بھی جائز نہیں ہے کہ اللہ تعالے نے ان کے رحم میں جو چیز پیدا فرمادی ہے اسے وہ چھپائیں۔ اسی طرح قریب البلوغ لڑکے کا بھی اس کے خاص اپنے بارے میں جو بات ہوگی وہ قبول کی جائیگی۔

توضیح:۔ اگر کوئی قریب البلوغ لڑکا یا لڑکی اپنے بالغ ہو جانے کے دعوی کرے۔ مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ دلیل

باب الحجر بسبب الدين

قال ابو حنيفةؒ لا احجر في الدين واذا وجبت ديون على رجل وطلب غرماؤه حبسه والحجر عليه لم احجر عليه، لان في الحجر اهدار اهليته فلا يجوز لدفع ضرر خاص فان كان له مال لم يتصرف فيه الحاكم لانه نوع حجر ولانه تجارة لا عن تراض فيكون باطلا بالنص، ولكن يحبسه ابداً حتى يبيعه في دينه ايفاءً لحق الغرماء ودفعا لظلمه، وقالا اذا طلب غرماء المفلس الحجر عليه حجر القاضي عليه ومنعه من البيع والتصرف والاقرار حتى لا يضر بالغرماء لان الحجر على السفيه انما جوزناه نظرا له وفي هذا الحجر نظر للغرماء، لانه عساه يلجى ماله فيفوت حقهم، ومعنى قولهما منعه من البيع ان يكون باقل من ثمن المثل اما البيع بثمن المثل لا يبطل حق الغرماء والمنع لحقهم فلا يمنع منه.

قرضہ کی وجہ سے محجور ہونے کا بیان

ترجمہ:۔ قال ابو حنيفةؒ الخ امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ کسی کو بھی اس کے مقروض ہونے کی بناء پر محجور نہیں کروں گا۔ البتہ اگر کسی کے ذمہ بہت سے قرضے ہو جائیں اور اس کے حق دار اس کو قید میں ڈالنے اور اسے محجور کرنے کا مطالبہ کریں تو میں اسے محجور نہیں کروں گا۔ کیونکہ اسے محجور کردینے سے اس کی اہلیت اور اس کی صلاحیت کو ختم کردینا لازم آتا ہے۔ اس لئے ایک مخصوص نقصان کو دور کرنے کے لئے اس کو محجور کردیا جائے گا)۔

فان كان له مال الخ پھر اگر اس کا کچھ ذاتی مال ہو تب بھی حاکم اس میں کچھ تصرف نہیں کرے گا۔ کیونکہ ایسا کرنے سے اس کے حق میں حجر کرنا لازم آئے گا۔ اور اس وجہ سے بھی کہ رضامندی کے بغیر یہ تجارت ہوگی حالانکہ نص صریح سے یہ باطل ہے۔ (ف یعنی اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ولاَ تاكلوا اموَالكم بَينكم با لبَاطل الاَّ اَن تكونَ تجارةً عن تراَضٍ منكم یعنی تم لوگ آپس میں اپنے مالوں کو باطل اور ناجائز طریقہ سے نہ کھاؤ۔ صرف رضامندی کے ساتھ اگر تجارت ہو تو کرو۔ اور مال کھاؤ۔ اس سے معلوم ہوا کہ جو بھی خرید و فروخت رضامندی کے بغیر ہو وہ باطل ہے۔ اس لئے اگر قرضدار کی رضامندی کے بغیر قاضی اس کا مال فروخت کردے گا تو نص صریح کے فیصلہ کے مطابق وہ باطل ہوگا۔

ولکن یحبسه الخ البتہ قاضی ان قرضوں کی وصولی کے لئے اسے قید خانہ میں ڈالدے اس وقت تک کے لئے کہ وہ مجبور ہو کر خود ہی اپنا مال فروخت کردے اور اس رقم سے اس کا قرض ادا کردے۔ اس طرح سے قرض خواہوں کا حق ادا ہو جائے گا۔ اور قرضداروں کا ظلم دور ہو جائے گا۔ وقالا اذا الخ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ قرضخواہ قاضی کے پاس یہ درخواست پیش کرے کہ اس کی خرید و فروخت اور لین دین پر پابندی لگادی جائے تو قاضی اسے مجور یعنی پابند کردے گا۔ یعنی اسے اپنا مال خرید و فروخت کرنے اور ہر طرح کے تصرفات کرنے اور لوگوں کے سامنے اپنے ذمہ بقایا ہے کے اقرار کرنے سے منع کردے گا۔ تاکہ اس کے قرض خواہوں کا مزید نقصان نہ ہو سکے۔ کیونکہ کسی سفیہ بے وقوف پر حجر کرنے کو ہم نے اسی لئے جائز رکھا ہے کہ اس کے اپنے حق میں بھی بہتری ہو۔ اسی طرح مفلس اور مقروض پر حجر کرنے میں قرض خواہوں کی بہتری ہے۔ کیونکہ بہت ممکن ہے کہ ایسا مفلس اپنے اس مال کا لوگوں کو دکھانے کے لئے کسی زبردست شخص کے ساتھ معاملہ کرلے تاکہ اس کے قبضہ سے دوسرا کوئی اس مال کو فی الحال نہ لے سکے (پھر معاملہ ختم ہو جانے کے بعد اس سے اپنا مال واپس لے لے) اس طرح اصل قرض خواہ کا حق ختم ہو جائے گا اور صاحبین کا یہ فرمانا کہ وہ قاضی مفلس کو اپنا بیچنے سے منع کردے گا۔ کا یہ مطلب ہے کہ اس چیز کی اصل بازاری قیمت سے بیچنے سے منع کردے گا۔ کیونکہ بازاری قیمت یا اس سے بھی زیادہ پر بیچنے سے قرض خواہوں کا کوئی نقصان نہیں بلکہ فائدہ بھی ہو سکتا ہے۔ جبکہ ان ہی لوگوں کے حق کی حفاظت کے لئے اسے منع کیا گیا تھا۔ الحاصل اصل قیمت پر بیچنے سے اسے منع نہیں کیا جائے گا

توضیح:۔ باب۔ مقروض ہونے کی بناء پر مجور کرنا۔ قرض خواہوں کے مطالبہ پر مقروض کو قید میں ڈالنا یا مجور کرنا۔ درست ہوگا۔ پھر اس سے قرض خواہوں کا حق کس طرح وصول کیا جائے۔ مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال وباع ماله ان امتنع المفلس من بيعه وقسمه بين غرمائه بالحصص عندهما، لان البيع مستحق عليه لايفاء دينه حتى يُحبس لاجله فاذا امتنع ناب القاضي منابه كما في الجب والعنّة، قلنا التلجية موهومة والمستحق قضاء الدين والبيع ليس بطريق متعين لذلك بخلاف الجب والعنة والحبس لقضاء الدين بما يختاره من الطريق كيف وان صح البيع كان الحبس اضرارا بهما بتاخير حق الدائن وتعذيب المديون فلا يكون مشروعا. قال وان كان دينه دراهم وله دراهم قضى القاضي بغير امره، وهذا بالاجماع لان للدائن حق الاخذ من غير رضاه فللقاضي ان يعينه، وان كان دينه دُاهم وله دنانير او على ضد ذلك باعها القاضي في دينه، وهذا عند ابي حنيفة استحسان، والقياس ان لا يبيعه كما في العروض، ولهٰذا لم يكن لصاحب الدين ان ياخذه جبرا، وجه الاستحسان انهما متحدان في الثمنية والمالية مختلفان في الصورة، فبالنظر الى الاتحاد يثبت للقاضي ولاية التصرف وبالنظر الى الاختلاف يُسلب عن الدائن ولايةُ الاخذ عملا بالشبهين بخلاف العروض لان الغرض يتعلق بصورها واعيانها اما النقود فوسائل فافترقا.

ترجمہ:۔ صاحبینؒ نے مزید یہ فرمایا ہے کہ اگر وہ مفلس اپنا مال ادائیگی قرض کے لئے بیچنے سے انکار کردے تو قاضی خود ہی اسے فروخت کرکے اس سے حاصل شدہ رقم اس کے قرض خواہوں کے درمیان ان کے حصہ رسدی (قرض کے اندازہ کے حساب) کے مطابق تقسیم کردے گا۔ کیونکہ اس قرض دار (مفلس) پر یہ بات لازم ہے کہ ادائیگی قرض کے لئے اپنا مال و سامان فروخت کردے یہاں تک کہ ادا نہ کرنے کی صورت میں اسے قید خانہ میں ڈالنے کا بھی حکم ہے اسی بناء پر جب وہ اپنا کام یعنی قرض کی ادائیگی کے لئے فروخت کرنے سے انکار کرے گا تو قاضی از خود اس کا قائم مقام ہو کر وہ کام کردے گا۔ جیسے کہ وہ شخص جس کا

آلہ تناسل کٹا ہوا ہو یا اس میں نامردی آگئی جس کی وجہ سے اس کی بیوی اس سے فراق چاہتی ہو اور وہ اس کے لئے تیار نہ ہو تو یہی قاضی از خود اس کا قائم مقام بن کر اس عورت کو طلاق دے کر علیحدہ کر دیتا ہے۔ مگر ہم اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ یہ بات تو ایک محض ایک وہمی بات ہے کہ وہ اپنا مال بچانے کے لئے دوسرے کے پاس بطور تلجیہ (عارضی ملکیت میں) دیدے گا۔ جبکہ اس پر صرف یہ بات لازم ہے کہ وہ اپنا قرض اس کے مانگنے والے کو دیدے۔ اور اس کام کے کرنے کا طریقہ صرف یہی نہیں ہے کہ اس کے لئے اس کے مال کو زبردستی بیچ دیا جائے۔ جب کہ دوسرا طریقہ یہ بھی تو ہے کہ اسے قید میں ڈال کر اتنا مجبور کر دیا جائے کہ وہ خود ہی مال فروخت کر کے قرض کی ادائیگی کر دے۔ یعنی اسے قید کر کے اسی کے ہاتھوں فروخت کروا دیا جائے۔

بخلاف الجب الخ۔ بخلاف ان دونوں (مجبوب اور عنین) آلہ تناسل کٹے ہوئے اور نامرد کے کہ اس کے سوا دوسرا کوئی چارہ نہیں ہوتا ہے کہ قاضی ہی اس کا قائم مقام بن کر اسے علیحدہ کر دے۔ اور اسے قید خانہ میں ڈالدینے کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ یہاں رہ کر وہ اپنی رہائی کی اور ادائیگی کی کوئی صورت نکال سکے۔ اس کام کے لئے اس پر زبردستی کر کے مال فروخت کرنا کس طرح جائز ہو سکتا ہے۔ اور اگر اس سے زبردستی کے ساتھ مال فروخت جائز ہی ہو تو پھر اسے جیل میں ڈالنے کی کیا ضرورت ہو سکتی ہے بلکہ اس سے تو قرض خواہ اور قرض دار دونوں کا ہی نقصان ہوتا ہے کیونکہ اس طرح حق کی ادائیگی میں تاخیر بھی ہوتی ہے اور اس قرض دار کو بے فائدہ ضرورت سے زیادہ تکلیف بھی ہوتی ہے۔ لہذا ایسا کام جائز نہیں ہو سکتا ہے۔ (ف حالانکہ قرض دار کو قید میں ڈالنا ثابت ہے۔ لیکن صاحبینؒ کی طرف سے یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ قاضی اسی وقت اس کا نائب ہوتا ہے جبکہ اس کا انکار کرنا ظاہر ہو۔ جو کہ قید میں ڈالنے کی بعد ہی معلوم ہو سکتا ہے۔ واللہ تعالٰے اعلم۔

قال وان کان الخ اور یہ بھی فرمایا ہے کہ اگر اس مقروض پر سکہ کی شکل میں درہم ہو اور اس کے پاس بھی وہی درہم سکہ ہو تب تو قاضی اس کی اجازت کے بغیر ہی اس سے لے کر اس کے قرض خواہ کو دیدے گا۔ یہ حکم بالاتفاق ہے یعنی اس پر امام اعظم اور صاحبین رحمہم اللہ سب کا اتفاق ہے۔ کیونکہ قرض خواہ کو مقروض کی رضامندی کے بغیر بھی اس سے اپنا مال لینے کا پورا حق ہوتا ہے اس لئے اس میں قاضی کو بھی مددگار ہو جانا چاہئے۔ (ف یعنی شریعت میں اس بات کی اجازت ہے کہ اگر قرض خواہ اپنے قرض دار کے اسی جنس کے مال پر قابو پالے جس جنس کا قرض باقی ہے تو وہ اس سے اپنے قرضہ کی مقدار لے سکتا ہے۔ تو موجودہ صورت میں قرض خواہ کو اس مقروض سے اپنا مال وصول کر لینے کا حق پہلے سے ہی حاصل ہے۔ لہذا قاضی اسی کی وصولی کے لئے صرف مدد کرے گا۔ جیسے کہ ایک لاپتہ شخص کا ایسا مال گھر پر موجود ہو جس کے اس کے اپنے گھر والے نفقہ کے طور محتاج ہوں تو قاضی ان کی مدد کے طور پر اس مال سے ان لوگوں کا نفقہ دلوا دے گا۔ اور یہی صورت یہاں بھی ہو گی۔

وان کان دینہ دراھم ولہ دنانیر الخ اور اگر اس پر درہم باقی ہوں لیکن اس کے پاس دینار موجود ہوں یا اس کے برعکس ہوں یعنی اس پر دینار باقی ہوں لیکن اس کے پاس درہم ہوں تو قاضی اس کے پاس کے موجود سکہ کو اس سے لے کر فروخت کر کے اسی سے اس کا قرض ادا کر دے گا۔ یہ صورت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک استحسانا ہے۔ کیونکہ قیاس تو یہ چاہتا ہے کہ قاضی اس سکہ کو فروخت نہ کرے جیسے کہ دوسرے اسباب میں ہوتا ہے۔ اور اسی وجہ سے قرض خواہ کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اس نقد کو اس مقروض سے جبراً لے لے۔

وجہ الاستحسان الخ مگر اس استحسان کی وجہ یہ ہے کہ درہم ہوں یا دینار دونوں ہی مالیت اور ثمن ہونے میں برابر ہیں۔ اگرچہ صورت میں مختلف ہیں۔ اس لئے دونوں کے ایک ہونے کے سبب سے قاضی کو حق ولایت حاصل ہو گا۔ لیکن دونوں میں صورۃ اختلاف ہونے کی وجہ سے قرض خواہ کو یہ اختیار نہیں ہو گا کہ اس کی رضامندی کے بغیر اس سے وصول کر لے۔ تا کہ دونوں مشابہتوں پر عمل ہو جائے۔ بخلاف اسباب کے کیونکہ اسباب کی صورت اور اس کی ذات دونوں سے مطلب ہوتا ہے اور غرض متعلق ہوتی ہے۔ لیکن اس کے برعکس ان سکوں سے بدل کر ضروریات لی جاتی ہیں یعنی یہ نقود اسباب حاصل کرنے کا

صرف ایک ذریعہ ہیں۔ اس طرح نقود اور اسباب کے درمیان کا فرق ظاہر ہو گیا۔

توضیح:۔ اگر مقروض اپنے اس مال کو جو اس کے پاس موجود ہو بیچنے اور قرضداروں کو ان کا حق دینے پر راضی نہ ہو اگر مقروض کے پاس سکہ کی شکل میں دراہم موجود ہوں اور وہی اس کے ذمہ لازم بھی ہوتے ہوں۔ یا صورت بدلی ہوئی ہو۔ یا بجائے سکوں کے مال و اسباب موجود ہوں۔ تفصیل مسائل۔ احکام۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل

عساہ لیجی۔ الجا۔ یلجی یالجا یلجی کسی پر دباؤ ڈالنا' مجبور کرنا۔ لجی یلجی تلجیۃ کسی باطنی کام کے خلاف ظاہری طور پر کچھ اور کرنا۔ جس کی صورت یہاں پر یہ ہو رہی ہے کہ دو آدمی آپس میں ایک معاملہ ظاہری طور پر اس طرح کر لیں کہ دیکھنے والے یہ سمجھ لیں کہ معاملہ اسی طرح طے پا گیا ہے۔ لیکن حقیقت میں کچھ بھی نہ ہوا ہو۔ یعنی چیز کی ملکیت حسب سابق باقی رہ گئی ہو۔

ویباع في الدین النقود ثم العروض ثم العقار یُبدأ بالایسر فالایسر لما فیه من المسارعة الی قضاء الدین مع مراعاة جانب المدیون، ویُترك علیه دَسْتٌ من ثیاب بدنه ویباع الباقي، لان به کفایة وقیل دستان لانه اذا غسل ثیابه لابد له من ملبس .قال فان اقر في حال الحجر باقرار لزمه ذلك بعد قضاء الدیون، لانه تعلق بهذا المال حق الاولین، فلا یتمکن من ابطال حقهم بالاقرار لغیرهم بخلاف الاستهلاك لانه مشاهد لا مرد له، ولو استفاد مالا آخر بعد الحجر نفذ اقراره فیه، لان حقهم لم یتعلق به لعدمه وقت الحجر، قال وینفق علی المفلس من ماله وعلی زوجته وولده الصغار وذوی ارحامه ممن یجب نفقته علیه، لان حاجته الاصلیة مقدمة علی حق الغرماء ولانه حق ثابت لغیره، فلا یبطله الحجر، ولهٰذا لو تزوج امرأة کانت في مقدار مهر مثلها اسوة للغرماء.

ترجمہ:۔ اور جب مدیون کے سامان کو قرض کی ادائیگی کے لئے فروخت کرنا ہو تو سب سے پہلے اس کے نقود اور رقوم فروخت کئے جائیں۔ جب کہ مقروض کا مال نقد رقم کی شکل میں ہو یا برعکس ہو۔ اس سے اگر پورا نہ ہو تب دوسرا منقولہ سامان فروخت کیا جائے۔ اگر اس سے بھی ادائیگی پوری نہ ہو تو اس کی (غیر منقولہ) جائیداد یعنی زمین اور مکان وغیرہ فروخت کیا جائے۔ یعنی ان میں سے جو آسان سے آسان یعنی معمولی سے معمولی ہو پھر آہستہ آہستہ قیمتی سامان فروخت کیا جائے۔ ایسا کرنے سے قرضوں کی ادائیگی میں جلدی بھی ہو گی اور ساتھ ہی اس میں اس مقروض کے مال کی بھی حتی الامکان بچت اور حفاظت ہو گی۔ ویترك علیه الخ اس طرح اس کے کپڑے سے استعمالی ایک جوڑا رکھ کر باقی فروخت کر دئے جائیں۔ اور بعض مشائخؒ نے فرمایا ہے کہ دو استعمالی جوڑے چھوڑ دیئے جائیں تاکہ نہانے یا کپڑے دھونے کے بعد دوسرا جوڑا وہ خود پہن سکے کہ یہ اس کے لوازمات میں سے ہے۔

قال فان اقرّ الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر وہ مدیون مجور ہو جانے کے بعد مزید کسی اور کے لئے اپنے ذمہ کچھ قرض باقی رہنے کا اقرار کر لے تو اس اقرار سے پہلے تک کے تمام قرضے ادا کر دیئے جانے کے بعد وہ قرض بھی اس کے ذمہ لازم مانا جائے گا۔ یعنی فوری طور سے اس کا یہ اقرار قابل قبول نہیں ہو گا۔ کیونکہ جتنا مال بھی ابھی اس کے پاس موجود ہے اس سے اس کے پہلے کے قرض خواہوں کا حق متعلق ہو چکا ہے۔ لہٰذا مزید کسی دوسرے کا حق مان لینے سے پہلے کے حق داروں کے حق کو ضائع کر دینا لازم آئے گا۔ جس کا اس کو اختیار نہیں ہے۔

بخلاف الا ستهلاك الخ اس کے برخلاف اگر اس نے اسی حجر کی حالت میں کسی کا مال قصداً ضائع کر دیا تو وہ اسی وقت اس کے دوسرے قرض خواہوں کے ساتھ شریک ہو کر اس کے ذمہ لازم ہو جائے گا۔ کیونکہ اس کا قصداً ضائع کرنا تو ایسا عمل ہے جو لوگوں کے سامنے ہوا ہے اور اس کا کوئی بہانہ نہیں کیا جا سکتا ہے۔ ولو استفاد الخ اور اگر حجر کے بعد اس نے نئے مال کے پانے کا

اقرار کیا تو اس کے اس مال میں نئے اقرار کا حق متعلق ہو جائے گا۔ کیونکہ اس مال میں پرانے قرض خواہوں کا حق متعلق نہیں ہوا تھا۔ کیونکہ حجر کے وقت تو یہ مال اس کے پاس موجود ہی نہیں تھا۔

قال وینفق الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مدیون کے مال میں سے اس کی بیوی اور اس کی چھوٹی اولاد کو اور اس کے ذوی الارحام میں سے ان لوگوں کو بھی نفقہ دیا جائے گا جن کا نفقہ اس کے ذمہ لازم ہے۔ کیونکہ قرض خواہوں کے حق کی ادائیگی سے پہلے اس کی اپنی ضروری حاجتوں کو پورا کرنا بھی اس کے ذمہ لازم ہے۔ اس لئے اس پر حجر کرنے میں (پابندی عائد کرنے) سے اس کی اصلی حاجتوں کو بھی باطل کرنا لازم آتا ہے۔ جو کہ غلط ہے۔ اسی بناء پر اگر اس نے اس عرصہ میں کسی عورت سے نکاح کر لیا تو وہ صحیح ہوگا اور اپنے مہر مثل کی حد تک اس سے مطالبہ کرنے میں دوسرے قرض خواہوں کے برابر کی حق دار ہوگی۔ کیونکہ نکاح کرنا بھی حاجت اصلیہ میں سے ہے۔

توضیح:۔ مقروض کے قرض کی ادائیگی کے لئے اس کے سامان کو کس حد تک اور کس ترتیب سے فروخت کرنا چاہئے۔ اگر اس کی مجبوری کی حالت میں وہ مزید قرض کے باقی رہنے کا اقرار کر لے۔ اگر اس عرصہ میں وہ قصداً کچھ مال ہلاک کر دے۔ یا کسی عورت سے نکاح کر لے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال فان لم یعرف للمفلس مال وطلب غرماؤه حبسه وهو یقول لا مال لی حبسه الحاکم فی کل دین التزمه بعقد کالمهر والکفالة، وقد ذکرنا هذا الفصل بوجوهه فی کتاب ادب القاضی من هذا الکتاب، فلا نعیدها الی ان قال وکذلك ان اقام البینة انه لا مال له یعنی خلی سبیله لوجوب النظرة الی المیسرة، ولو مرض فی الحبس یبقی فیه ان کان له خادم یقوم بمعالجته وان لم اخرجه تحرزا عن هلاکه والمحترف فیه لا یُمَکّن من الاشتغال بعمله هو الصحیح لیضجر قلبه فینبعث علی قضاء دینه بخلاف ما اذا کانت له جاریة وفیه موضع یمکنه فیه وطیها لا یمنع عنه لانه قضاء احدی الشهوتین فیعتبر بقضاء الاخری.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر اس مفلس کے پاس کسی قسم کا مال ہونے کا پتہ نہ چلتا ہو اور وہ یہ کہتا بھی ہو کہ میرے پاس کسی قسم کا کوئی مال نہیں ہے اس کے باوجود اس کے قرض خواہ یہ کہتے ہوں کہ اسے قید خانہ میں ڈالدیا جائے۔ تو حاکم اسے ہر ایسے قرضہ کے سلسلہ میں قید کر لے گا جسے اس نے اپنے طور پر معاملہ طے کر کے اپنے اوپر لازم کیا ہو جیسے بیوی کا مہر۔ یا کسی کی کفالت و ضمانت۔ وغیرہ۔ ہم نے اس مسئلہ کو تمام صورتوں کے ساتھ اسی کتاب کے کتاب ادب القاضی میں بیان کر دیا ہے۔ اس لئے اس جگہ ہم اسے دوبارہ بیان نہیں کرینگے۔ (قدوریؒ نے مذکورہ عبارت کے بعد مزید یہ بھی فرمایا ہے کہ یعنی جس طرح اس مقروض کے پاس مال ہونے کا ظاہر میں پتہ نہ چلے اسی طرح اگر اس کی موافقت میں یہ گواہیاں آجائیں کہ اس کے پاس واقعۃً کہیں کوئی مال نہیں ہے تو ان دونوں صورتوں میں اس کو رہائی دیدی جائے اس وقت تک کے لئے کہ اللہ کی طرف سے اسے کسی طرح کی مالی وسعت اور گنجائش حاصل ہو جائے اور ایسا کرنا واجب بھی ہے۔ (ف اس دلیل سے کہ فرمان باری تعالیٰ ہے۔

وان کان ذو عسرة فنظرة الیٰ میسرة۔ اور اگر قید میں ڈالنے سے پہلے ہی اس نے گواہ بھی پیش کر دیئے تو شیخ ابو بکر محمد بن الفضل کے نزدیک ان کی گواہی قبول کر لی جائے گی۔ اور شیخ سرخسیؒ اور دوسرے مشائخ کے نزدیک جب تک کہ اسے قید میں نہ ڈال دیا جائے گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔ اور یہی قول اصح ہے۔ ع۔

ولو مرض فی الحبس الخ اور اگر وہ مقروض قید خانہ میں بیمار پڑ گیا اور اس کا کوئی شخص خدمت کرنے والا ملازم وغیرہ میں سے موجود ہو تو اسے اسی حالت میں چھوڑ دیا جائے گا یعنی وہاں سے نہیں نکالا جائے گا۔ اور اگر ایسا کوئی نہ ہو جس سے اس کے

ہلاک ہو جانے کا ڈر ہو تو اسے قید سے نکال دیا جائے گا۔ والمحترف الخ اور اگر وہ کچھ ہاتھ کا کام کرتا ہو یعنی صنعت و حرفت اس کا پیشہ ہو تو اسے اپنے کام کے کرنے کی اجازت نہیں دی جائیگی تاکہ اسے دلی تکلیف ہو اس طرح قرض کی ادائگی پر راضی ہو جائے۔ اس کے برخلاف اگر اس کی باندی ہو اور اس قید خانہ میں تنہائی کی جگہ میسر ہو تو اسے اس کے ساتھ ہمبستری کرنے سے نہیں روکا جاسکتا ہے۔ کیونکہ انسان کی شرم گاہ کی خواہش اور پیٹ کی خواہش جو جائز طریقہ سے ہو اس کے استعمال سے کسی کو نہیں روکا جاسکتا ہے۔

توضیح: اگر کسی مقروض کے پاس مال ہونے کا پتہ نہ چلے اور وہ یہ کہتا بھی ہو کہ میرے پاس کچھ بھی مال نہیں ہے۔ اور اس کے قرض خواہ اسے جیل میں ڈالنے کی درخواست کرتے ہوں یا اس کے پاس گواہ بھی اس کے موافق گواہی دیتے ہوں اگر وہ قید خانہ میں بیمار ہو جائے یا وہ صنعت و حرفت کا مالک ہو اگر اس کے پاس باندی ہو اور تنہائی کا اسے موقع مل جائے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال ولایحول بینه وبین غرمائه بعد خروجه من الحبس بل یلازمونه ولا یمنعونه من التصرف والسفر لقوله علیه السلام لصاحب الحق ید ولسانٌ اراد بالید الملازمة وباللسان التقاضی. قال ویاخذون فضل کسبه یقسم بینهم بالحصص لاستواء حقوقهم فی القوة، وقالا اذا فلّسه الحاکم حال بین الغرماء وبینه الا ان یقیموا البینة ان له مالا لان القضاء بالافلاس عندهما یصح، فیثبت العسرة ویستحق النظرة الی المیسرة، وعند ابی حنیفةؒ لا یتحقق القضاء بالافلاس لان مال الله تعالیٰ غادٍ ورائح، ولان وقوف الشهود علی عدم المال لا یتحقق الا ظاهرا فیصلح للدفع لا لابطال حق الملازمة، وقوله الا ان یقیموا البینة اشارة الی ان بینة الیسار تترجح علی بینة الاعسار، لانها اکثر اثباتا اذ الاصل هو العسرة وقوله فی الملازمة لا یمنعونه من التصرف والسفر دلیل علی انه یدور معه اینما دار، ولا یجلسه فی موضع لانه حبس فیه، ولو دخل فی داره لحاجته لا یتبعه بل یجلس علی باب داره الی ان یخرج، لان الانسان لابد ان یکون له موضع خلوة ولو اختار المطلوب الحبس والطالب الملازمة فالخیار الی الطالب لانه ابلغ فی حصول المقصود لاختیاره الاضیق علیه الا اذا علم القاضی ان یدخل علیه بالملازمة ضررٌ بین بان لا یمکنه من دخوله داره فحینئذ یحبسه دفعا للضرر عنه، ولو کان الدین للرجل علی المراة لا یلازمها لما فیها من الخلوة بالاجنبیة، ولکن یبعث امراة امینة تلازمها.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اس قرض دار کو قید خانہ سے رہائی دینے کے بعد اس کے اور اس کے قرض خواہوں کے درمیان کسی روک یا بچاؤ کا انتظام حاکم کی طرف سے نہیں کیا جائے گا (اگر وہ لوگ اس کے فرار کے خوف سے اس کے پیچھے رہنا چاہیں تو رکاوٹ نہیں ڈالی جائے گی) اس فرمان رسول علیہ السلام کی وجہ سے کہ حقدار کو ہاتھ اور زبان ہے۔ اس کی روایت دار قطنی نے کی ہے۔ اور یہی معنی صحیحین میں بھی ہیں۔ ہاتھ سے مراد یہ ہے کہ اس کے ساتھ لگا رہے اور زبان سے مراد یہ ہے کہ وہ تقاضا کرتا رہے۔ (ف یعنی اس کے ساتھ لگا رہے اور جو کچھ اس کی کمائی سے ضروری اخراجات کے بعد بچے اس کی وصولی کے لئے تقاضا کرتا رہے۔ اس لئے بعد کی یہ عبارت ہے)۔

قال ویاخذون الخ اور یہ بھی فرمایا ہے کہ وہ قرض خواہ جو اس کے پیچھے لگے ہوئے ہوں اس کی بچی ہوئی کمائی اس سے لے کر اپنے اندر اپنے مطالبہ کے انداز سے تقسیم کرلیں گے۔ کیونکہ قوت مطالبہ کے اعتبار سے سب برابر ہیں۔ **وقالا اذا فلّسه**

الخ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ جب حاکم اس کے مفلس (دیوالیہ) ہو جانے کے اعلان کر دے گا تب اس کے قرض خواہوں کو اسے تنگ کرنے اور اس کے پیچھے لگے رہنے سے منع کر دے گا البتہ اس صورت میں منع نہیں کرے گا جبکہ وہ لوگ ایسے گواہ پیش کر دیں جو یہ گواہی دیں کہ اس کی ملکیت میں اب بھی کچھ مال کہیں موجود ہے۔ کیونکہ صاحبینؒ کے نزدیک کسی کے خلاف مفلس ہونے کا حکم لگانا صحیح اور نافذ ہوتا ہے۔ اس بناء پر اس کی تنگدستی ثابت ہو جائیگی اور ہاتھ میں وسعت یا فراخی آنے تک اس کا انتظار کرنا واجب ہو جائے گا۔

وعندابی حنیفةؒ الخ اور امام اعظمؒ کے نزدیک مفلس ہو جانے کا اس کی طرف سے فیصلہ کر لینا صحیح نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ دولت خداوندی تو انسان کے پاس صبح کو آتی اور شام کو جاتی رہتی ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ گواہوں کا اس کے بارے میں یہ گواہی دینا صحیح نہیں ہوتا کہ اس کے پاس مال نہیں ہے۔ کیونکہ وہ تو صرف ظاہری صورت کی گواہی دے سکتے ہیں کہ اس کے پاس مال نہیں ہے تو ایسی گواہی سے صرف اتنا فائدہ ہو سکتا ہے کہ لوگ اس سے تقاضہ نہ کریں۔ مگر اس کے ساتھ لگے رہنے کا جو حق ہوتا ہے اس کو ختم نہیں کیا جا سکتا ہے۔ اور صاحبینؒ کی طرف سے دی گئی دلیل میں جو یہ کہا گیا ہے کہ "مگر اس صورت میں کہ قرض خواہ گواہ پیش کر دیں" الخ تو اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ مفلسی اور ناداری کی گواہی کے مقابلہ میں آسودگی اور فراخی کی گواہی کو ترجیح ہو گی۔ کیونکہ اس آسودگی کی گواہی سے مال کی زیادتی کا دعویٰ ہوتا ہے برخلاف اس کے تنگدستی کی گواہی سے کسی خاص بات کا دعویٰ نہیں ہوتا ہے کیونکہ تنگدستی اور مال کا نہ ہونا ہی تو اصل ہے۔ اس بناء پر تنگدستی کے گواہ تو صرف اصل بات ہی کی گواہی دیتے ہیں لیکن آسودگی کی گواہی دینے والے تو اصل سے زیادہ ہونے کی گواہی دیتے ہیں۔

وقوله فی الملازمة الخ اور قدوریؒ نے اصل مسئلہ میں امام اعظمؒ کے قول کے موافق قرض خواہوں کا اس مقروض کے ساتھ لگے رہنے کا جو ذکر کیا ہے اس میں یہ فرمایا ہے کہ اس کو تصرف کرنے اور سفر کرنے سے منع نہیں کیا جا سکتا ہے۔ اس فرمان میں اس بات کی دلیل ہے کہ قرض خواہ خود ہی اس مقروض کے ساتھ جاتا رہے گا لیکن اس مقروض کو کسی بھی جگہ بٹھا کر نہیں رکھ سکتا ہے۔ کیونکہ ایسا کرنے سے اسے صرف ایک ہی جگہ میں مقید رکھنا لازم آئے گا۔ جس کا اسے حق نہیں ہے۔

ولو دخل فی داره الخ اور اگر ایسا مقروض جس کے مفلس ہونے کا حکم لگا دیا گیا ہو اور اس کا قرض خواہ سایہ کی طرح اس کے پیچھے لگا ہو وہ اگر اپنے گھر میں داخل ہو تو وہ شخص اس کے ساتھ گھر میں داخل نہیں ہو سکتا ہے۔ اس لئے وہ اس کے دروازہ پر ہی بیٹھ کر اس کے نکلنے کا انتظار کرتا رہے گا۔ یہاں تک کہ وہ باہر نکل آئے۔ کیونکہ ہر شخص کو تنہائی میں رہنے اور آرام کرنے کا حق حاصل ہے۔

ولو اختار الخ اور اگر وہ مقروض خود ہی قید خانہ میں رہنے کو ترجیح دے اور اس کا قرض خواہ اس کے ساتھ ہی رہنا پسند کرے تو اس قرض خواہ کو اس بات کا حق دیا جائے گا۔ کیونکہ ایسا کرنے سے اسے اپنے حق کی وصولی میں آسانی ہو گی۔ کیونکہ یہ قرض خواہ ایسی صورت اختیار کرنا چاہے گا جس سے وہ مقروض زیادہ تنگ ہو جائے۔ اسی لئے اسے اختیار دیا جائے گا البتہ اگر قاضی یہ محسوس کرے کہ اس مقروض کے ساتھ اس قرض خواہ کے لگے رہنے سے کھلم کھلا نقصان ہے۔ مثلاً یہ قرض خواہ اسے گھر میں جانے نہیں دیتا ہے تو ایسی صورت میں اس مقروض کی تکلیف دور کرنے کے خیال سے اسے قید خانہ میں ہی رکھیگا۔

ولو كان الدين الخ اور اگر کسی مرد کا اس قسم کا قرض کسی عورت پر ہو تو اس مرد کو یہ اختیار نہ ہو گا کہ اس عورت کے پیچھے لگا رہے۔ کیونکہ ایسا کرنے سے اجنبیہ عورت کے ساتھ تنہائی میں بھی رہنے کا موقع ملتا رہے گا۔ البتہ وہ یہ کر سکتا ہے کہ اپنے عوض کسی امانت دار عورت کو اس کے ساتھ لگے رہنے کے لئے بھیج دے

توضیح:۔ قرض دار کو قید خانہ سے رہائی دینے کے بعد اگر اس کے قرض خواہ اس کے پیچھے

لگے رہیں۔ کیا قرض خواہ اپنے مقروض کو اپنی مرضی کے مطابق اپنے ساتھ چلنے پھرنے پر مجبور کر سکتا ہے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال ومن افلس وعنده متاع لرجل بعينه ابتاعه منه فصاحب المتاع اسوة للغرماء فيه، وقال الشافعي يحجر القاضي على المشتري بطلبه ثم للبائع خيار الفسخ لانه عجز المشتري عن ايفاء الثمن فيوجب ذلك حق الفسخ كعجز البائع عن تسليم المبيع، وهذا لانه عقد معاوضة وقضيته المساواة وصار كالسلم، ولنا ان الافلاس يوجب العجز عن تسليم العين، وهو غير مستحق بالعقد فلا يثبت حق الفسخ باعتباره، وانما المستحق وصف في الذمة اعني الدين وبقبض العين يتحقق بينهما مبادلة هذا هو الحقيقة فيجب اعتبارها الا في موضع التعذر كالمسلم لان الاستبدال ممتنع فاعطي للعين حكم الدين، والله اعلم.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جس شخص پر قاضی نے مفلس ہونے کا حکم لگادیا ہے اگر اس کے پاس ایسا مال رکھا ہوا ہو جسے اس نے کسی سے (اُدھار) خریدا تھا اور اس کا وہ مالک بھی اب اس کے قرض خواہوں میں سے ایک ہو (اور اب وہ اپنا سامان واپس لینا چاہتا ہو تو وہ ایسا نہیں کر سکتا ہے بلکہ) وہ بھی دوسرے حقداروں کے برابر مانا جائے گا۔ (یعنی اس مال کو بیچنے سے جو رقم ملے گی اسے دوسروں میں حصہ رسدی کے حساب سے تقسیم کرتے ہوئے اس بھی اسی کے اندازہ سے ملے گا)

قال الشافعي الخ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اس مال کے مالک کے مطالبہ کی وجہ سے قاضی اس شخص پر اس چیز کے فروخت کرنے سے حجر (پابندی) لگادے گا پھر اس بائع کو اپنے گذشتہ معاملہ میں فسخ کرنے کا اختیار دے گا چنانچہ اگر وہ چاہے تو اسے فسخ کرتے ہوئے اپنا مال اس سے واپس لے جائے گا۔ کیونکہ یہ مفلس (خریدار) اب اس مال کی قیمت ادا کرنے سے عاجز ہو گیا ہے۔ اور اسی عاجزی کی بناء پر اسے فسخ کرنے کا حق مل جائے گا۔ جیسے کہ کسی دوسرے معاملہ میں کوئی بائع اپنا مال خریدار کے پاس حوالہ کرنے سے عاجز ہو گیا ہو تو اسے بھی فسخ کا حق حاصل ہو جاتا ہے۔

وهذا لانه الخ ایسا اس لئے ہے کہ یہ بیع بھی ایک معاوضہ (لین دین) کا عمل ہے جس کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ دونوں طرف سے برابری کا معاملہ ہو یعنی جس طرح اس کے خریدار کو فسخ کرنے کا حق ہوتا ہے جب کہ بائع مبیع کو حوالہ کرنے سے عاجز ہو جائے اسی طرح سے اس کے بائع کو بھی فسخ کرنے کا اختیار ہو گا جبکہ خریدار ثمن دینے سے عاجز ہو جائے۔ تو اس کی مثال بیع سلم میں ہو جائے گی کہ جب مسلم فیہ یعنی جس چیز کی خریداری کی بات طے ہوئی تھی اگر درمیان میں بازار سے وہ بالکل ہی ناپید ہو جائے تو رب السلم کو اس عقد کے فسخ کر دینے کا حق ہو جاتا ہے۔ تو اسی طرح موجودہ مسئلہ میں بھی ہو گا۔ یہی قول امام مالک واحمد واوزاعی اور اسحٰق رحمہم اللہ کا ہے۔

ولنا ان الافلاس الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ کسی پر افلاس یعنی نادہند ہونے کا حکم لگانے کا لازمی مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ اس مال کو دینے سے عاجز ہو چکا ہے۔ حالانکہ موجودہ مسئلہ میں عقد کے ذریعہ کوئی مال واجب ہی نہیں ہوا ہے۔ پس اس افلاس کے اعتبار سے بائع کو فسخ کرنے کا حق نہیں ہو گا۔ اور اس عقد کی وجہ سے صرف اتنی ہی بات کا حق حاصل ہوتا ہے کہ خریدار کے ذمہ جو چیز لازم ہوتی ہے یعنی قرض کی رقم تو جب بائع نے مال عین پر قبضہ کر لیا تو حکماً بائع اور مشتری کے درمیان مبادلہ پایا گیا۔ اور حقیقی معنی یہی ہیں اس لئے ان کا اعتبار کرنا واجب ہو گا۔ سوائے ان مواقع کے جن میں اس طرح کا تبادلہ کرنا محال ہو جیسے کہ عقد سلم میں ہوتا ہے۔ کیونکہ اس میں تبادلہ کرنا محال ہے۔ اسی لئے اس میں مال عین کو دین کا حکم دیا گیا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ (ف اور امام شافعیؒ کی دلیل میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث بیان کی گئی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جس شخص نے اپنا کوئی سامان فروخت کیا پھر اس مال کو ایک ایسے شخص کے پاس پایا جسے مفلس کہدیا گیا ہے وہ اس کے بائع کا

مال ہے مگر تمام قرض خواہوں کے درمیان ہے۔ رواہ الدار قطنی۔ لیکن دار قطنی نے یہ بھی کہا ہے کہ یہ مرسل ہے۔ مگر ہمارے نزدیک مرسل بھی قابل حجت ہے۔ اگرچہ امام شافعیؒ کے نزدیک حجت نہیں ہے۔ اس حدیث کے ظاہری معنی یہ ہیں کہ بائع نے اپنا مال بیع کی غرض سے اسے دیا تھا اور وہ ابھی تک مکمل نہیں ہوئی تھی۔ کیونکہ حدیث میں اسی کی طرف اشارہ ہے۔ کہ ایک شخص کے ہاتھ سامان بیچا پھر اسے ایک ایسے شخص کے پاس پایا جو مفلس ہو گیا ہے۔ مگر اس میں یہ نہیں کہا ہے کہ اسے اپنے مشتری ہی کے پاس پایا جو مفلس ہو گیا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

توضیح:۔ اگر کسی شخص پر قاضی نے مفلس ہونے کا حکم لگادیا اگر اس کے پاس ایسا رکھا ہوا مال ہو جسے اس نے کسی سے خریدا تھا اور اس کا مالک بھی اس کے قرض خواہوں میں سے ایک ہو۔ اور اپنا مال واپس لینا چاہتا ہو۔ مسئلہ کی پوری تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

﴿كتاب الماذون﴾

الاذن هو الاعلام لغة، وفي الشرع فك الحجر واسقاط الحق عندنا، والعبد بعد ذلك يتصرف لنفسه باهليته. لانه بعد الرق بقي اهلا للتصرف بلسانه الناطق وعقله المميز وانحجاره عن التصرف لحق المولى، لانه ما عهد تصرفه الا موجبا لتعلق الدين برقبته او كسبه وذلك مال المولى فلابد من اذنه كيلا يبطل حقه من غير رضاه ولهذا لا يرجع بما لحقه من العهدة على المولى، ولهذا لا يقبل التوقيت حتى لو اذن لعبده يوما كان ماذونا ابدا حتى يحجر عليه، لان الاسقاطات لا تتوقت ثم الاذن كما يثبت بالصريح يثبت بالدلالة كما اذا راى عبده يبيع ويشترى فسكت يصير ماذونا عندنا خلافا لزفر والشافعي، ولا فرق بين ان يبيع عينا مملوكا للمولى او الاجنبي باذنه او بغير اذنه بيعا صحيحا او فاسدا لان كل من رآه يظنه ماذونا له فيها فيعاقده فيتضرر به لو لم يكن ماذونا له ولو لم يكن المولى راضيا به لمنعه دفعا للضرر عنهم.

ترجمہ: کتاب ماذون کا بیان۔ الاذن هو الخ اذن کے لغوی معنی ہیں خبر دینا اور شرعی معنی ہمارے نزدیک یہ ہیں حجر جو کسی پر قائم ہوا سے دور کرنا اور حق کو ختم کرنا غلام کو کاروباری اجازت مل جانے کے بعد جو کچھ بھی معاملہ کرتا ہے وہ اپنی صلاحیت سے اور خود اپنے لئے کرتا ہے۔ یعنی قدرتی طور سے جو صلاحیت اس میں پوشیدہ موجود تھی وہ اب ظاہر ہو گئی یا کھل گئی ہے۔ کیونکہ اس میں غلامی آجانے کے بعد سے اس غلام کی بولنے والی زبان میں اور اس کے عقل میں صبر کے ساتھ تصرف کرنے کی صلاحیت موجود تھی۔ لیکن اس کے مولی کے حق لازم ہونے کی وجہ سے وہ اپنے تصرف کرنے سے پابند اور مجبور ہو گیا تھا۔ کیونکہ اس میں سوائے اس صورت کے اس کی ذات میں یا اس کی کمائی میں کسی کا اتنا قرضہ لازم ہو جس سے اس کے مولی کی ملکیت پر خرابی آتی ہو یا بالکل ختم ہو اس کی اپنی ذات میں تصرف کرنے کا کوئی حق بھی معلوم نہ تھا۔ اس لئے کہ اس کی اپنی جان یا اس کی کمائی جو کچھ بھی ہو سب اس کے مولی کا مال ہوتا ہے۔ اسی لئے مولی کی اجازت کا ہونا ضروری تھا کہ اس کی رضامندی کے بغیر اس مولی کا حق باطل نہ ہو جائے گا۔ اور چونکہ ہمارے نزدیک اذن کے معنی ساقط کرنے کے ہیں اس لئے ایسے ماذون غلام یعنی جسے اجازت دیدی گئی ہو اس پر اب جو کچھ بھی ذمہ داری عائد ہوگی اس کی نسبت اس کے مولی کی طرف نہیں ہوگی۔ یعنی اس کا مولی اس کا ضامن نہیں ہوگا۔

ولهذا لايقبل التوقيت الخ اس بنا پر جو اجازت اسے ملے گی وہ کسی محدود وقت کے لئے نہیں ہوگی۔ البتہ اسے پھر مجور کر دیا جائے تو وہ مجور ہو جائے گی۔ چنانچہ اگر کسی غلام کو اس کے مولی نے صرف ایک دن کے لئے تجارت کی اجازت دی تو اس کی یہ اجازت ہمیشہ کے لئے ہو جائے گی۔ البتہ اگر مولی اسے مجور کر دے تب وہ مجور ہو جائے گا۔ کیونکہ اسقاط (یعنی سلب اختیارات) صرف محدود وقت کے لئے نہیں ہوتے ہیں۔

ثم الاذن كما الخ پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ اجازت جس طرح صراحۃً ہوتی ہے اسی طرح دلالۃً بھی ثابت ہو جاتی ہے۔ مثلاً اپنے غلام کو کچھ خرید و فروخت کرتے دیکھ کر مولی کا خاموش رہ جانا۔ تو ہمارے نزدیک ایسی خاموشی سے بھی وہ ماذون ہو جائے گا۔ مگر اس میں امام زفر و شافعی رحمہما اللہ کا اختلاف ہے۔ (بلکہ امام مالک واحمد رحمہما اللہ کا بھی اختلاف ہے)۔ ولا فرق

الخ پھر اس بات میں کوئی فرق نہیں ہوگا کہ وہ اپنے مولیٰ کا ذاتی مال بیچتا ہو یا وہ کسی اجنبی کا مال بیچتا ہو۔ اسی طرح خواہ اجازت سے بیچتا ہو یا بغیر اجازت کے۔ اور وہ بیع صحیح ہو یا فاسد ہو۔ کیونکہ کسی طرح کا اسے کاروبار کرتے ہوئے دیکھ کر لوگ یہی سمجھیں گے کہ اسے اجازت مل چکی ہے۔ اس کے بعد سے دوسرے بھی قصداً اس کے ساتھ معاملہ کرنے لگیں گے۔ اور اگر حقیقت میں اسے اجازت حاصل نہ ہو تو یقیناً وہ نقصان اٹھائینگے۔ اور اگر اس کا مولیٰ اس کے کاروبار کو دیکھ کر راضی نہ ہوتا اور اسے منع کر دیتا تو دوسرے اس کے دھوکہ سے بچ جاتے اور کسی نقصان میں مبتلا نہ ہوتے۔ (ف اور امام شافعی وزفر رحمہما اللہ یہ فرماتے ہیں کہ لوگوں کے خیالی نقصان کو دور کرنا اس کے مولیٰ پر لازم نہیں ہے۔ اور اپنے غلام کو خریداری کی حالت میں دیکھ کر بھی خاموش رہ جانا اس کی اپنی رضامندی اور خوشی کی وجہ ہی ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ یہ بھی تو ممکن ہے کہ انتہائی غصہ اور ناگواری کی بناء پر خاموش ہو گیا ہو۔ مگر اس کا جواب یہ ہے کہ حقیقت کچھ بھی ہو لوگوں کو تو اس سے یقیناً دھوکہ ہوا بلکہ یقین ہوا کہ اس کے مولیٰ نے اسے اجازت دیدی ہے اسی لئے تو اس نے دیکھ کر بھی کچھ نہیں کہا۔ پھر یہ بیان اور اظہار حال کا موقع تھا اس کے باوجود خاموش رہ جانا اس کی اجازت ہی کو ثابت کرتا ہے۔ پھر جب اس غلام پر قرض بڑھ جائے گا تو لا محالہ اس کے قرض خواہ اس کی وصولی کے لئے اس پر چڑھ جائینگے اور ہر قیمت پر اس سے وصول کرنے کی کوشش کرینگے۔ اس وقت مولیٰ کا یہ کہنا کہ میں تو غصہ کی وجہ سے اس کی خریداری کے وقت خاموش ہو گیا تھا قابل قبول نہ ہوگا

توضیح:۔ کتاب الماذون۔ ماذون کی تحقیق ماذون کی اجازت کتنے دنوں کی ہوتی ہے اور اس کا اثر۔ اسے دوبارہ مجور کرنا اس کی اجازت کی قسمیں تفصیل مسائل۔ اقوال فقہاء کرام۔ دلائل

قال. واذا اذن المولى لعبده في التجارة اذنا عاما جاز تصرفه في سائر التجارات، ومعنى هذه المسألة ان يقول له اذنت لك في التجارة ولا يقيده ووجهه ان التجارة اسم عام يتناول الجنس، فيبيع ويشترى ما بدا له من انواع الاعيان لانه اصل التجارة، ولو باع او اشترى بالغبن اليسير فهو جائز لتعذر الاحتراز عنه، وكذا بالفاحش عند ابي حنيفة خلافا لهما، هما يقولان ان البيع بالفاحش منه بمنزلة التبرع حتى اعتبر المريض من ثلث ماله، فلا ينتظمه الاذن كالهبة وله انه تجارة والعبد متصرف باهلية نفسه، فصار كالحر وعلى هذا الخلاف الصبى الماذون. ولو حابى في مرض موته يعتبر من جميع ماله اذا لم يكن عليه دين وان كان فمن جميع ما بقي، لان الاقتصار في الحر على الثلث لحق الورثة ولا وارث للعبد واذا كان الدين محيطا بما في يده يقال للمشترى اد المحاباة والا فاردد البيع كما في الحر، وله ان يسلم ويقبل السلم، لانه تجارة وله ان يوكل بالبيع والشراء لانه قد لا يتفرغ بنفسه.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مولیٰ جب اپنے غلام کو کاروبار کی عام اجازت ایک مرتبہ دیدے تو اسے ہر قسم کے معاملات اور کاروبار میں تصرف کرنا جائز ہوگا۔ اس مسئلہ میں عام اجازت دینے کا مطلب یہ ہے کہ مولیٰ اس سے یوں کہے کہ میں نے تم کو تجارت کرنے کی اجازت دیدی۔ اور اس کے ساتھ کسی قسم کی تجارت کو خاص نہ کیا تو یہ کہنا اس کے لئے عام اجازت ہو جائے گی و وجهه الخ اس کی وجہ یہ ہے کہ لفظ تجارت اسم عام ہے جو ہر قسم کی تجارت کو شامل ہے۔ اس لئے اس کے بعد سے اس غلام کو جب جس قسم کی تجارت کا ارادہ ہوگا وہ اسے خرید اور بیچ سکے گا۔ کیونکہ اعیان کی تجارت اور بیع و شراء ہی اصل تجارت ہے۔

ولو باع او اشترى الخ اور اگر اس ماذون غلام نے کسی چیز کو معمولی نقصان کے ساتھ خریدا یا بیچا تو بھی وہ بیع و شراء جائز

ہو گی۔ کیونکہ کاروبار میں اس سے بچنا ناممکن ہے۔ وکذا بالفاحش الخ اسی طرح اگر خسارہ فاحش (بڑے نقصان) کے ساتھ خرید و فروخت کیا تب بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عقد جائز ہوگا۔ لیکن صاحبینؒ کے نزدیک جائز نہ ہوگا۔ صاحبینؒ یہ فرماتے ہیں کہ اس عبد ماذون کا غبن فاحش کے ساتھ (انتہائی کم قیمت پر) فروخت کرنے کا مطلب خریدار کے ساتھ احسان کرنا ہے۔ اسی لئے اگر کوئی شخص اپنے مرض الموت کی حالت میں ایسا کرنا چاہے تو اسے اس کے صرف ایک تہائی مال سے کرنے کی اجازت ہوگی۔ اس سے معلوم ہوا کہ اس عبد ماذون کو غبن فاحش کے ساتھ معاملہ کرنے کی اس کے مالک کی طرف سے اجازت نہیں ہے۔ جیسے کہ بالکل مفت میں کسی کو کوئی چیز ہبہ کرنے کی اجازت نہیں ہوتی ہے۔

وله انه تجارة الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی طرف سے دلیل یہ ہے کہ غبن فاحش کے ساتھ تجارت کرنا بھی تجارت ہے۔ اور غلام کو اپنی ذاتی صلاحیت کے مطابق معاملہ کرنے کی اجازت ہے۔ اس لئے وہ ایک آزاد مرد کے حکم میں ہو گیا ہے۔ اور یہی حکم اور اختلاف اس بچہ کے بارے میں بھی ہے جسے کاروبار کی اجازت دیدی گئی ہو۔ ولو حابیٰ فی مرض الخ اگر کسی عبد ماذون نے اپنے مرض موت کی حالت میں محابات کیا۔ یعنی اپنی کسی قیمتی چیز کو بہت ہی کم قیمت پر فروخت کیا یا فروخت کردینے کی وصیت کی تاکہ فروخت کے نام پر اس خریدار کو کچھ مال مل جائے یا مدد ہو جائے۔ اور اگر اس ماذون پر کسی کا کچھ قرض باقی نہ ہو تو یہ محابات اس کے کل مال سے معتبر ہوگی۔ یعنی اگر اس کے کل مال سے محابات کی مقدار نکل سکتی ہو تو یہ بیع جائز ہوگی۔ مثلاً اس نے ہزار درہم کی چیز قصداً سات سو درہم کے عوض بیچ دی کہ اس میں تین سو کی رعایت اور محابات ہے۔ اور وہ اتنے ہی مال یا اس سے بھی زیادہ کا مالک ہے تو یہ محابات جائز ہوگی۔ (بشرطیکہ اس کا مولیٰ تندرست ہو) وان کان الخ اور اگر اس پر کسی شخص کا قرض باقی ہو (مگر اتنا کہ اس کی ادائیگی کے بعد بھی رقم بچ رہی ہو) تو اس قرض کی ادائیگی کے بعد جو بھی رقم باقی ہو اس سب سے محابات جائز ہوگی۔ (یعنی اس غلام میں ثلث کا اعتبار اس لئے نہیں ہے کہ اس کا اس مولیٰ کے علاوہ اپنا کوئی وارث نہیں ہے جس کے لئے حق وراثت کو محفوظ رکھا جائے اسی لئے اس کے کل مال سے یہ محابات معتبر ہو جاتی ہے)۔

واذا کان الخ اور اگر اس پر اتنا ہی قرض بھی ہو جتنے مال کا وہ فی الحال مالک ہے تو یہ محابات باطل ہو جائیگی اسی لئے اس کے خریدار سے یہ کہا جائے گا کہ محابات کی بھی پوری رقم یعنی اس شئی کی کل بازاری قیمت ادا کرو یا اس بیع کو منسوخ کرتے ہوئے یہ مال واپس کردو۔ جیسا کہ کسی بھی آزاد آدمی ہونے کی صورت میں ہوتا ہے۔ وله ان یسلم الخ اور اسے ماذون کو بیع سلم کرنے کی بھی پوری اجازت ہوتی ہے اسی لئے اس کے لئے اپنی طرف سے مال دے سکتا ہے اور اس کے لئے مال لے بھی سکتا ہے۔ کیونکہ یہ بھی تجارت کی ہی ایک قسم ہے۔ (ف مثلاً گیہوں کا سلم کرتے ہوئے کسی کو دو سو درہم خود دے یا کسی دوسرے سے خود لے)

وله ان یؤکل الخ اور اسے یہ بھی حق ہے کہ کسی دوسرے کو اپنے مال کی خرید و فروخت کے لئے اپنا وکیل مقرر کردے۔ کیونکہ کبھی ایسا اتفاق ہو جاتا ہے کہ انسان خود معاملہ کرنے کے لئے نہیں جا سکتا ہے لہٰذا دوسرے جاننے والے کو اس کام کے لئے وکیل مقرر کر دیتا ہے۔

توضیح:۔ ایک غلام کو اس کے مولیٰ کی طرف سے کاروبار کی اجازت مل جانے کے بعد وہ کب تک اور کن کن چیزوں کا کاروبار کر سکتا ہے۔ وہ کم قیمت سے خرید و فروخت یا اپنے مرض الموت کی حالت میں محابات کر سکتا ہے یا نہیں۔ تمام مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال ويرهن ويرتهن لانهما من توابع التجارة فانهما ايفاء واستيفاء، ويملك ان يتقبل الارض ويستاجر الاجراء والبيوت، لان كل ذلك من صنيع التجارة، ويأخذ الارض مزارعة، لان فيه تحصيل الربح، ويشترى

طعاما فيزرعه في ارضه، لانه يقصد به الربح، قال عليه السلام الزارع يتاجر ربه، وله ان يشارك شركة عنان، ويدفع المال مضاربة ويأخذها، لانه من عادة التجار وله ان يواجر نفسه عندنا خلافا للشافعيؒ، وهو يقول لا يملك العقد على نفسه فكذا على منافعه، لانها تابعة لها، ولنا ان نفسه راس ماله، فيملك التصرف فيها الا اذا كان يتضمن ابطال الاذن كالبيع لانه ينحجر به والرهن لانه يحبس به، فلا يحصل مقصود المولى اما الاجارة لا ينحجر به ويحصل به المقصود وهو الربح فيملك.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ عبد ماذون کو یہ حق ہوتا ہے وہ اپنا مال دوسرے کے پاس یا دوسرے کے مال کو اپنے پاس رہن میں رکھے کیونکہ یہ دونوں معاملے تجارت کے توابعات اور لوازمات میں سے ہیں اس لئے کہ دوسرے کے پاس رہن رکھنے کا مطلب دوسرے سے قرض لے کر بطور ضمانت اپنا مال اس کے پاس رکھ دینا ہے۔ اسی طرح دوسرے کے مال کو اپنے پاس رکھنے کا مطلب اس کے برعکس ہے یعنی دوسرے کو کچھ رقم بطور قرض دے کر ضمانت میں اس کا مال اپنے پاس رکھنا ہے۔ ويملك ان يتقبل الخ اور اسے اس بات کا بھی اختیار ہے کہ زمین کا اجارہ قبول کرلے (اس جگہ اجارہ زمین سے مراد یہ ہے کہ امام وقت سے غیر آباد زمین لے کر اسے زراعت کے قابل بنالے۔ ۱۲م) اور مزدوروں کو مقرر کرلے۔ اور کمروں اور دوکانوں کو کرایہ پر لے۔ کیونکہ تمام کاروباری اس قسم کے کام کرتے رہتے ہیں۔

ویاخذ الارض الخ اور اسے یہ اختیار ہے کہ لوگوں سے کھیتی کی زمین کھیتی کرنے کے لئے معاملہ کرے۔ کیونکہ یہ تمام طریقے نفع حاصل کرنے کے ہیں۔ ويشترى الخ اور وہ زمین لے کر مناسب غلہ اور بیج خرید کر اس میں کھیتی باڑی کرسکتا ہے۔ کیونکہ اس سے بھی نفع حاصل کرسکتا ہے۔ جیسا کہ بعض احادیث میں ہے کہ کاشتکار اپنے پروردگار کے ساتھ تجارت کرتا ہے۔ (ف لیکن اس حدیث کی کوئی اصلیت نہیں ہے۔ بلکہ یہ موضوع ہے۔ بظاہر کسی ظریف بزرگ کا قول ہے۔ واللہ اعلم)۔

وله ان يشارك الخ اور اسے اس بات کا بھی حق ہے کہ کسی کے ساتھ شرکت عنان کا معاملہ کرے اور کسی کو مضاربت پر اپنا مال دے (کتاب الشرکتہ میں یہ مسائل تفصیل سے بیان کئے جاچکے ہیں وہاں دیکھ لیا جائے) کیونکہ یہ باتیں بھی تاجروں کی عادت میں سے ہیں۔ وله ان يواجر الخ اور اس عبد ماذون کو یہ بھی اختیار ہے کہ وہ خود بھی کسی جگہ اجارہ میں رکھے (ملازمت قبول کرلے) یہ مسئلہ ہمارے نزدیک ہے کیونکہ اس میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے کیونکہ وہ فرماتے ہیں کہ اسے اپنی ذات کے بارے میں معاملہ کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ اس لئے اپنی ذات کے منافع حاصل کرنے کا بھی اسے اختیار نہ ہوگا۔ کیونکہ منافع تو نفس کے تابع ہوا کرتے ہیں۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس کا نفس ہی تو اس کا راس المال اور اصل پونجی ہے لہذا وہ اپنے نفس میں تصرف کرنے کا مالک ہوگا۔ یعنی ایسا ماذون غلام تو اپنی جان کے بھروسہ پر ہی تجارت کے لئے نکلا ہے لہذا اس میں اس قسم کے تمام تصرفات کرسکتا ہے۔ البتہ وہ ایسا کوئی کام نہیں کرسکتا جو اس کی اس اجازت کے خلاف ہو جو اسے اس کے مالک کی طرف سے حاصل ہوئی ہے۔ یا اس اجازت کو باطل کرسکتا ہو جیسے کہ خود کو بیچ ڈالنا۔ کیونکہ ایسے تصرف میں وہ مجبور ہوگا۔ اور جیسے کہ خود کو رہن رکھ دینا کیونکہ ایسا کرنے سے وہ اپنے مرتہن کے پاس قیدی بن کر رہ جائے گا جس سے اس کے مولیٰ کا مقصد حاصل نہ ہوگا۔ مگر اجارہ پر دینے سے وہ مجبور بھی نہ ہوگا اور مولیٰ کا مقصود بھی حاصل ہوتا رہے گا اور یہ سراسر نفع کا کام ہے لہذا اسے اجارہ کرنے کا حق ہوگا۔

توضیح: عبد ماذون کو جن معاملات کرنے کی اجازت ہوتی ہے ان میں سے چند کا تفصیلی بیان۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال فان اذن له في نوع منها دون غيره فهو ماذون في جميعها، وقال زفر والشافعي لا يكون ماذونا الا في

ذلك النوع، وعلى هذا الخلاف اذا نها عن التصرف في نوع آخر لهما ان الاذن توكيل وانابة من المولى لانه يستفيد الولاية من جهته ويثبت الحكم وهو الملك له دون العبد ولهٰذا يملك حجره فيتخصص بما خصه كالمضارب ولنا انه اسقاط الحق وفك الحجر على ما بيناه وعند ذلك يظهر مالكية العبد فلا يتخصص بنوع دون نوع بخلاف الوكيل لانه يتصرف في مال غيره، فتثبت له الولاية من جهته وحكم التصرف وهو الملك واقع للعبد حتى كان له ان يصرفه الى قضاء الدين والنفقة وما استغنى عنه يخلفه المولى فيه.

قال وان اذن له في شيء بعينه فليس بماذون لانه استخدام ومعناه ان يامره بشراء ثوب للكسوة او طعام رزقاً لاهله وهذا لانه لو صار ماذونا ينسد عليه باب الاستخدام بخلاف ما اذا قال اد الى الغلة كل شهر كذا او قال اد الى الفا وانت حر، لانه طلب منه المال، ولا يحصل الا بالكسب او قال له اقعد صباغا او قصارا لانه اذن بشراء ما لابد منه لهما وهو نوع فيصير ماذونا في الانواع.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مولیٰ نے اپنے غلام کو صرف ایک خاص چیز کی تجارت کی اجازت دی تو اس طرح اسے از خود تمام قسموں کے کاروبار کی اجازت ہو جائے گی۔ وقال زفر الخ اور امام زفرؒ والامام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اسے مکمل اجازت حاصل نہ ہو گی بلکہ صرف اسی چیز کی اجازت ہو گی جو اس کے مولیٰ نے کہی ہے۔ اور اسی قسم کا اختلاف اس صورت میں بھی ہو گا جب کہ اس غلام کو کسی ایک مخصوص چیز کی تجارت سے مولیٰ نے منع کیا ہو۔ یعنی ہمارے نزدیک دوسری چیزوں میں تصرف سے ممانعت نہ ہو گی۔ لیکن ان دونوں ائمہ کے نزدیک دوسری چیزوں میں بھی تصرف کرنے سے ممانعت ہو جائے گی۔

ولهما ان الاذن الخ ان دونوں حضرات کی دلیل یہ ہے کہ مولیٰ کی طرف سے اپنے غلام کو ماذون کرنے کا مطلب اسے اپنی طرف سے وکیل اور نائب بنانا ہوتا ہے۔ کیونکہ اس غلام کو جتنے تصرفات کے کرنے کی صلاحیت ہو جاتی ہے وہ سراسر اس کے مولیٰ کی اجازت سے ہی ہوتی ہے۔ اور حکم یعنی اس چیز کی اصل ملکیت اس کے مولیٰ ہی کو ہوتی ہے۔ یعنی اس غلام کو نہیں ہوتی ہے۔ اسی بناء پر اس کے مولیٰ کو اس بات کا پورا اختیار ہوتا ہے کہ اس غلام کو مجبور کر دے۔ لہٰذا اس کا مولیٰ اسے جس خاص قسم کی چیز کی تجارت کرنے کے لئے اجازت دے گا وہ اجازت اسی مخصوص چیز کے لئے ہو گی۔ جیسے کہ مضارب کے حق میں صحیح ہوتی ہے۔ ولنا انه الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اسے ماذون کرنا یعنی کاروبار کی اجازت دینے کا مطلب مولیٰ کا اپنے حق کو اس سے ساقط کرنا اور اس پر جو پابندی پہلے سے لگی ہوئی تھی اسے اٹھالینا ہے (یعنی اسقاط حق اور رفع حجر ہے۔ جیسا کہ ہم نے پہلے ہی بیان کر دیا ہے ۔ اور جب مولیٰ نے اپنا حق اس سے ساقط کر دیا اور اس کے اوپر کی لگی ہوئی پابندی اٹھالی تو اس غلام کے اندر کی چھپی ہوئی فطری صلاحیت یعنی مالک بننے کی صلاحیت ظاہر ہو گئی۔ لہٰذا اب وہ صلاحیت کسی خاص قسم کی چیز کی تجارت کے ساتھ مخصوص نہ ہو گی۔

بخلاف الوكيل الخ بخلاف وکیل کے کہ وہ بھی دوسرے کے مال میں تصرف کرتا ہے۔ اس لئے اسے دوسرے (موکل) کی طرف سے اس مال میں تصرف کرنے کا حق حاصل ہوتا ہے۔ اور ماذون کی صورت میں تصرف کا حکم یعنی ملکیت خود اسی غلام کو حاصل ہوتی ہے۔ یہاں تک کہ اس کو اپنے قرضوں کی ادائیگی اور کھانے پینے کے تمام ضروری اخراجات خود کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔ اس کے بعد بھی جو کچھ بچ جائے اس میں غلام کا مولیٰ اس غلام کا نائب ہو جاتا ہے۔

قال وان اذن له الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مولیٰ نے اپنے غلام کو کوئی معین چیز خریدنے کی اجازت دی تو یہ ایک طرح کی خدمت گذاری کی جائے گی اور کاروباری اجازت نہ ہو گی۔ اس کا مطلب یہ ہو گا کہ مثلاً اس غلام کو پہننے کا کپڑا خریدنے یا اپنے بال بچوں اور گھر والوں کے لئے غلہ وغیرہ خریدنے کے لئے حکم دیا ہو۔ یہ بات اس لئے ہے کہ اگر اس قسم کی معمولی چیزوں کی خرید و فروخت کا حکم دینے سے بھی ماذون کہا جانے لگے تو اس سے خدمت لینے کا دروازہ ہی بند ہو جائے گا۔

بخلاف ما الخ اس کے برخلاف اگر مولیٰ نے غلام سے یوں کہا کہ تم مجھے مثلاً ہر ماہ دس درہم دیا کرو۔ یا یوں کہا کہ تم مجھے ہزار درہم دو تو تم آزاد ہو۔ تو ایسا کہنے سے وہ ماذون ہو جائے گا۔ کیونکہ اس طرح مولیٰ نے اس سے رقم کا مطالبہ کیا جس کے لئے ذمہ داری کے ساتھ اسے محنت کرنی ہو گی۔ یا غلام سے یہ کہا کہ تم اپنے پاس ایک رنگریز (کپڑا رنگنے والے کو) یا ایک درزی رکھ لو اس کہنے سے بھی وہ ماذون ہو جائے گا۔ کیونکہ ان کو ملازم رکھ لینے کے بعد ان کے لوازمات خرید نا مہیا کرنا بھی اس کی ذمہ داری ہو جائے گی۔ اور یہ اجازت بظاہر صرف ایک قسم کے لئے ہے مگر ایک قسم کی اجازت کی وجہ سے دوسری اور قسموں کے لئے بھی اجازت ہو جائیگی۔ اور وہ ماذون ہو جائے گا

توضیح: مولیٰ کا اپنے غلام کو ایک قسم کی خریداری کی اجازت دینے سے کیا وہ ماذون ہو جائے گا اس مسئلہ کی تفصیلی صورتیں۔ اقوال ائمہ۔ حکم۔ دلائل

قال واقرار الماذون بالديون والغصوب جائز وكذا بالودائع، لان الاقرار من توابع التجارة اذ لو لم يصح لاجتنب الناس مبايعته ومعاملته، ولا فرق بين ما اذا كان عليه دين او لم يكن اذا كان الاقرار في صحته وان كان في مرضه يقدّم دين الصحة كما في الحر بخلاف الاقرار بما يجب من المال لا بسبب التجارة لانه كالمحجور في حقه. قال وليس له ان يتزوج لانه ليس بتجارة، ولا يزوج مماليكه وقال ابويوسف يزوج الامة لانه تحصيل المال بمنافعها فاشبه اجارتها، ولهما ان الاذن يتضمن التجارة، وهذا ليس بتجارة ولهذا لا يملك تزويج العبد، وعلى هذا الخلاف الصبي الماذون والمضارب والشريك شركة عنان والاب والوصي.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ماذون غلام نے خود کے مدیون' قرضدار ہونے یا کسی کا مال غصب کرنے کا اقرار کر لیا تو یہ اقرار جائز سمجھا جائے گا۔ لفظ دیون' دین کی جمع ہے۔ بمعنی قرضے۔ خواہ نقد سکہ کی صورت میں لیا ہو۔ یا کسی چیز کی خریداری کی قیمت باقی ہو۔ اور غصوب غصب کی جمع ہے یعنی غصب اور زبردستی سے لیا ہوا مال۔ اسی طرح سے اگر لوگوں کے امانۃً رکھے ہوئے مال کا اقرار کیا تو ایسا تمام اقرار جائز سمجھا جائے گا۔ کیونکہ اس طرح کا کام کرنا اور اس پر اقرار کر لینا تجارت کے لوازمات میں سے ہے۔ کیونکہ اگر کوئی شخص اپنے اوپر جائز لوازمات کا صحیح اقرار نہ کرے یا انکار کر دیا کرے تو تمام لوگ اس سے بھاگنے لگیں گے اور اس سے معاملہ کرنا چھوڑ دینگے۔

ولا فرق الخ پھر اقرار کرنا بہر حال صحیح ہوتا ہے یعنی ماذون غلام کسی کا مدیون ہوا ہو یا نہ ہوا ہو۔ البتہ اس کے لئے یہ شرط ہے کہ اس ماذون نے اپنی تندرستی کے زمانہ میں اقرار کیا ہو۔ کیونکہ اگر اس نے اپنے مرض الموت کی حالت میں اقرار کیا اور وہ اقرار اس کی تندرستی کے زمانہ کے قرض کا ہو تو ایسے اقرار کو اس اقرار سے مقدم سمجھا جائے گا جو اس کی بیماری کے زمانہ میں مقروض ہونے کا ہو۔ جیسا کہ ایک عام آزاد کے اقرار کی صورت میں ہوتا ہے۔ البتہ یہ حکم ایسے اقرار کے بارے میں ہے جو کہ تجارت کرنے کی بناء پر ہوا ہو۔ برخلاف ایسے مال کے قرض کے جو تجار کے بغیر کسی اور سبب سے ہوا ہو۔ کہ اسے صحیح اقرار نہیں سمجھا جائے گا۔ کیونکہ یہ غلام ایسے اقراروں کی صورت میں مجور کے حکم میں ہو گا۔ (ف مثلاً اگر اس نے کسی کا مال کفیل بننے یا دوسرے کا مال ضائع کرنے یا کسی کو زخمی کرنے کی صورت میں جرمانہ لازم ہونے یا اپنے مولیٰ کی اجازت کے بغیر کسی سے نکاح کرنے پر مہر لازم ہو جانے کا اقرار کیا ہو تو یہ لوازمات اس کے مولیٰ کے ذمہ نہ ہوں گے۔ البتہ کسی بھی وقت آزادی حاصل کرنے کے بعد اسے ان چیزوں کے لئے پکڑا جائے گا۔

قال و ليس له الخ اور اس ماذون کو اس بات کا اختیار نہ ہو گا کہ از خود کسی سے اپنا نکاح کر لے کیونکہ یہ نکاح تجارت کی کوئی صورت نہیں ہے۔ اسی طرح اسے یہ بھی حق نہ ہو گا کہ وہ اپنے غلاموں اور باندیوں کا کسی سے نکاح کر دے کہ سوائے امام

ابو یوسفؒ کے تمام ائمہ یعنی امام ابو حنیفہ و محمد و مالک و شافعی واحمد رحمہم اللہ کا یہی قول ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ وہ اپنی باندی کا دوسرے سے نکاح کر سکتا ہے کیونکہ اس نکاح سے اس غلام کو مالی منافع حاصل ہوتے ہیں۔ مثلاً اس کا مہر حاصل کر سکتا ہے۔ تو اس کی صورت ایسی ہو جائیگی کہ گویا اسے کہیں ملازمت پر رکھا گیا ہو۔ تو یہ نکاح بھی تجارت ہو جائے گا۔ (ف مگر اس احتمال کا جواب یہ ہے کہ یہ غلام مکاتب نہیں ہوتا ہے کہ وہ ہر طرح کی آمدنی حاصل کر سکتا ہے بلکہ اسے تو صرف تجارت کرنے کی اجازت دی گئی ہے۔

ولھما ان الخ اور امام ابو حنیفہ و محمد رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اسے جو اجازت دی گئی ہے وہ صرف تجارت کرنے کی ہے۔ جبکہ نکاح کرنا کوئی تجارت نہیں ہے۔ اسی وجہ سے اسے غلام کا نکاح کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ وعلیٰ ھذا الخ ایسا ہی اختلاف ماذون بچہ اور مضارب اور شریک عنان اور باپ اور وصی کے بارے میں بھی ہے (ف یعنی امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک یہ سب بھی باندی کا نکاح کر سکتے ہیں۔ مگر ابو یوسفؒ کے نزدیک نہیں کر سکتے ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ اگر کسی بچہ کی ملکیت میں باندی ہو تو اس بچہ کے باپ کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ اس کی باندی کا کسی سے نکاح کر دے۔ اور اگر باپ مر گیا اور کسی کو اپنا وصی بنا گیا تو اس وصی کو بھی اس کا اختیار نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی شخص کو مضاربت پر مال دیا گیا ہو تو اس مضارب کو بھی یہ اختیار نہ ہوگا اس مضاربت کے مال سے حاصل شدہ باندی کا نکاح کر دے۔ اسی طرح شریک عنان اور بچہ کو بھی جسے اگرچہ کاروبار کی اجازت دی گئی ہو پھر بھی اسے یہ اختیار نہ ہوگا۔ پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ نہایہ میں اس روایت پر یہ اعتراض کیا ہے کہ اس سے پہلے کتاب المکاتب میں لکھا ہے کہ باپ اور وصی کو بالاتفاق اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ بچہ کی باندی کا نکاح کر دے اور ان کو مکاتب کے قائم مقام قرار دیا ہے۔ حالانکہ مکاتب کو بالاتفاق اپنی باندی کے نکاح کا اختیار ہوتا ہے۔ تاکہ وہ اس کے ذریعہ مہر حاصل کرے۔ اور یہی اصح قول ہے۔ اور مبسوط و ینبیان و مختصر و کافی وغیرہ کی روایت کے موافق ہے۔ اس لئے اسی کے موافق باپ اور وصی کو بھی اختیار ہونا چاہئے۔ اور کچھ فقہاء نے جواب دیا ہے کہ شاید اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں)

توضیح:۔ اگر ماذون غلام نے خود کے مدیون ہونے یا کسی کا مال غصب کرنے کا اقرار کیا اور وہ خود کسی کا مدیون ہو یا نہ ہو تو اقرار درست ہوگا یا نہیں۔ عبد ماذون اپنا نکاح کر سکتا ہے یا نہیں مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال ولا یکاتب لانه لیس بتجارة اذ هی مبادلة المال بالمال والبدل فیه مقابل بفك الحجر فلم یكن تجارة الا ان یجیزه المولی ولا دین علیه لان المولی قد ملكه ویصیر العبد نائباً عنه ویرجع الحقوق الی المولی، لان الوكیل فی الكتابة سفیر، قال ولا یعتق علی مال لانه لا یملك الكتابة، فالاعتاق اولی، ولا یقرض لانه تبرع محض كالهبة ولا یهب بعوض ولا بغیر عوض، وكذا لا یتصدق لان كل ذلك تبرع بصریحه ابتداء وانتهاء او ابتداء فلا یدخل تحت الاذن بالتجارة. قال الا ان یهدی الیسیر من الطعام او یضیف من یطعمه، لانه من ضرورات التجارة استجلابا لقلوب المجاهزین بخلاف المحجور علیه لانه لا اذن له اصلاً، فكیف یثبت ما هو من ضروراته، وعن ابی یوسف ان المحجور علیه اذا اعطاه المولی قوت یومه فدعا بعض رفقائه علی ذلك الطعام، فلا بأس به بخلاف ما اذا اعطاه المولی قوت شهر لانهم لو اكلوه قبل الشهر یتضرر به المولی، قالوا ولا باس للمرأة ان تتصدق من منزل زوجها الیسیر كالرغیف ونحوه لان ذلك غیر ممنوع عنه فی العادة.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ ماذون غلام کو یہ بھی اختیار نہیں ہے کہ اپنے غلام کو مکاتب بنا دے۔ کیونکہ مکاتب بنانا کوئی تجارت کرنا نہیں ہے حالانکہ اسے صرف تجارت کی اجازت ملی ہے۔ کیونکہ تجارت مال کے تبادلہ کا نام ہے یعنی

مال دے کر مال لینا۔ جب کہ مکاتبت میں مال کے مقابلہ میں اس پر سے حجر یعنی جو پابندی پہلے سے لگی ہوئی تھی اس کو دور کرنا ہوتا ہے۔اس لئے اس پر تجارت کی تعریف صادق نہیں آتی۔اور ماذون غلام کو اس کا اختیار نہیں ہوتا ہے۔

الا ان یجیزہ الخ البتہ اگر اس کا مولیٰ اس کام (مکاتب بنانے) کی بھی اجازت دیدے اور اس غلام پر کسی کا قرض بھی نہ ہو تو اس کے لئے کتابت بھی جائز ہوگی۔ کیونکہ مولیٰ اپنے ماذون غلام کی آمدنی کا مالک ہوتا ہے بشرطیکہ اس غلام پر کسی کا کچھ باقی نہ ہو۔اور یہ ماذون اپنے مالک کی طرف سے اس کام میں نائب ہو جائے گا۔اور کتابت سے متعلق سارے حقوق کا تعلق اس کے مولیٰ سے ہوگا۔ یعنی کتابت کے عوض کا مطالبہ کرنا یا اگر مکاتب کسی وقت اپنی عاجزی کا اظہار کردے تو اس کی مکاتبت کو منسوخ کرنا یا اس مکاتب کے آزاد ہو جانے کے بعد اس کی ولاء حاصل کرنا اس قسم کی تمام باتیں مولیٰ سے ہی متعلق رہینگی۔ کیونکہ کتابت کے بارہ میں حقوق کا تعلق وکیل سے نہیں ہوتا ہے۔اس لئے کہ عقد کتابت میں وکیل کی حیثیت صرف ایک سفیر کی ہوتی ہے۔(ف پس جبکہ اس معاملہ میں وہ ماذون غلام وکیل ہو گیا تو اس کے حقوق اسی سے متعلق نہ ہوں گے)۔

قال و لا یعتق الخ اور یہ بھی فرمایا ہے کہ غلام ماذون کو یہ بھی اختیار نہیں ہے کہ اپنے غلام کو مال کے عوض آزاد کردے۔ کیونکہ جب اسے اپنے غلام کو مکاتب بھی بنانے کا اختیار نہیں ہے تو بدرجہ اولیٰ اسے آزاد کرنے کا بھی اختیار نہ ہوگا۔اور یہ کہ وہ کسی کو قرض بھی دینے کا اختیار نہیں رکھتا ہے۔ کیونکہ قرض دینا سراسر احسان کرنا ہوتا ہے۔ جیسے کہ کسی کو کچھ دینا ہبہ کرنا۔(ف: کیونکہ یہ ہبہ اگر کسی عوض کے بغیر ہی ہو تو کھلم کھلا احسان ہوا، اور اگر عوض دینے کی شرط کے ساتھ ہبہ کیا ہو تو وہ شروع میں ضرور احسان رہیگا، اگرچہ آخر میں اس کا بدلہ بھی مل جاتا ہو: **و لا یھب بعوض الخ**: اور ماذون غلام کو ہبہ کرنے کا بھی اختیار نہیں ہوتا ہے خواہ وہ ہبہ عوض کے ساتھ ہو یا عوض کے بغیر ہو۔ کیونکہ ان دونوں ہی صورتوں میں احسان کرنا لازم آتا ہے۔ یعنی بغیر عوض ہونے میں تو شروع سے آخر تک احسان ہی ہوتا ہے۔اور عوض کے ساتھ ہونے میں ابتداء میں احسان ہوتا ہے اگرچہ عوض قبول کرلینے کے بعد احسان نہیں رہتا۔ بہر صورت اسے تجارت کی جو اجازت دی گئی تھی اس میں داخل نہیں رہا۔

قال الا ان یھدیٰ الخ اور یہ بھی فرمایا کہ حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ ماذون غلام کو ہدیہ وغیرہ دینے اور احسان کرنے کی اجازت نہیں ہوتی ہے البتہ اگر کسی کو کچھ ہدیہ پیش کردے جو معمولی قسم کا ہو تو وہ جائز ہوگا۔اسی طرح اگر کسی ایسے شخص کی مہمانداری کردے جس نے اس کی مہمانداری کی ہو تو یہ بھی جائز ہوگی اس جگہ ضیافت سے ہلکی اور معمولی ضیافت مراد ہے۔ الذخیرہ۔ع۔)۔ کیونکہ کاروباریوں کے لئے یہ باتیں ان کے لوازمات میں سے ہیں۔اسی طرح تاجروں کے قافلہ کے سرداروں کو کچھ پیش کرنے سے تعلقات بڑھانا ہوتا ہے جس سے اصلی تجارت میں فائدہ ہوتا ہے۔ بخلاف مجور غلام کے کہ اسے تو کاروبار کی اجازت ہی نہیں ہوتی ہے۔اس لئے اس کے لوازمات کی کس طرح اسے اجازت ہو سکتی ہے۔

وعن ابی یوسفؒ الخ اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اگر ایسے مجور غلام کو اس کا مالک ایک دن کا غلہ اور ضروری سامان دیدے اور وہ اسی میں سے کچھ تیار کر کے اپنے کسی دوست کو بلا کر کھلا پلا دے تو اس میں بھی کوئی حرج نہ ہوگا اس کے برخلاف اگر اس کے مولیٰ نے اسے ایک مہینہ کے کھانے پینے کے لئے تمام ضروری سامان دیا اور وہ مجور اپنے کچھ دوستوں کے ساتھ کھائے پیئے تو یہ جائز نہ ہوگا کہ آخر میں مہینہ ختم ہونے سے پہلے ہی اس کا وہ تمام سامان بھی ختم ہو جائے گا بالآخر وہ مصیبت میں گرفتار ہو جائے گا۔یا خود مولیٰ کو اس کے لئے دوبارہ انتظام کرنا پڑے گا۔

قالو ا و لا باس الخ مشائخ نے فرمایا ہے کہ اگر عورت اپنے شوہر کے گھر میں رہتے ہوئے اس کی کوئی تھوڑی سی چیز مثلاً ایک دو روٹی وغیرہ کے صدقہ میں دے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہوگا۔ کیونکہ عموماً شوہر ایسی باتوں سے منع نہیں کرتا ہے۔(ف اسی طرح سے نقد دو دو روپیہ یا گوندھا ہوا آٹا اور نمک پیاز وغیرہ دینے میں بھی کوئی حرج نہیں ہے۔اسی طرح سے باندی کو بھی یہ اختیار ہوتا ہے کہ وہ اپنے مولیٰ کے گھر سے رسم اور عادت کے مطابق صریح اجازت کے بغیر بھی تھوڑی چیزیں دے سکتی ہے۔اور

حضرت ابو امامہ رضی اللہ عنہ کی وہ حدیث جو حجۃ الوداع کے موقع میں مذکور ہوئی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا گیا کہ کیا وہ غلہ یا کھانے پینے کی چیز بھی نہیں دے سکتی ہے تو آپ نے فرمایا کہ غلہ تو ہمارے لئے بہترین مالوں میں شمار کیا جاتا ہے۔ اس کا مطلب یہ بیان کیا جاتا ہے کہ گیہوں وغیرہ جو ذخیرہ کیا گیا ہو اس میں سے دینا منع ہے۔ یا یہ مطلب ہے کہ اس زمانہ میں انتہائی افلاس کی وجہ سے سب سے بہتر مال یہی غلہ ہوتا تھا پھر جب اللہ تعالیٰ نے لوگوں میں مالی حالت بہتر بنادی تو ان کا دینا بھی جائز ہوگیا۔ کیونکہ اب یہی عام رواج ہوگیا ہے۔ م۔ع)

توضیح:۔ کیا کوئی ماذون غلام اپنے غلام کو مکاتب بنا سکتا ہے یا آزاد کر سکتا ہے یا عوض کے ساتھ یا بغیر عوض کچھ ہبہ کر سکتا ہے۔ کسی کی مہمانداری کر سکتا ہے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال وله ان يحط من الثمن بالعيب مثل ما يحط التجار، لانه من صنيعهم وربما يكون الحط انظر له من قبول المعيب ابتداء بخلاف ما اذا حط من غير عيب لانه تبرع محض بعد تمام العقد فليس من صنيع التجار ولا كذلك المحاباة في الابتداء لانه قد يحتاج اليها على ما بيناه وله ان يوجّل في دين قد وجب له لانه من عادة التجار. قال وديونه متعلقة برقبته يباع للغرماء الا ان يفديه المولى، وقال زفر والشافعي لا يباع ويباع كسبه في دينه بالاجماع لهما ان غرض المولى من الاذن تحصيل مال لم يكن لا تفويت مال قد كان له، وذلك في تعليق الدين بكسبه حتى اذا فضل شيء منه على الدين يحصل له لا بالرقبة بخلاف دين الاستهلاك لانه نوع جناية واستهلاك الرقبة بالجناية لا يتعلق بالاذن، ولنا ان الواجب في ذمة العبد ظهر وجوبه في حق المولى، فيتعلق برقبته استيفاء كدين الاستهلاك والجامع دفع الضرر عن الناس، وهذا لان سببه التجارة، وهي داخلة تحت الاذن وتعلق الدين برقبته استيفاء حامل على المعاملة فمن هذا الوجه صلح غرضا للمولى وينعدم الضرر في حقه بدخول المبيع في ملكه وتعلقه بالكسب لا ينافي تعلقه بالرقبة فيتعلق بهما غير انه يبدأ بالكسب في الاستيفاء ايفاء لحق الغرماء وابقاءً لمقصود المولى وعند انعدامه يستوفى من الرقبة، وقوله في الكتاب ديونه المراد منه دين وجب بالتجارة او بما هو في معناها كالبيع والشراء والاجارة والاستيجار وضمان المغصوب والودائع والامانات اذا جحدها وما يجب من العقر بوطي المشتراة بعد الاستحقاق لاستناده الى الشراء فيلحق به.

ترجمہ:۔ اور یہ بھی فرمایا کہ ماذون غلام کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ اپنے مبیع میں عیب نکل آنے کی وجہ سے اپنے مشتری کے ذمہ سے اتنی رقم کم کردے جتنی کہ ایسی صورت میں دوسرے تاجر کم کردیا کرتے ہوں۔ کیونکہ ایسا کرنا بھی تاجروں کی عادت سے ہے۔ اور اکثر ایسا ہوتا ہے کہ عیب دار مال کا خود سے ہی دام کردینا بعد میں اس کے واپس کردینے میں اس بیچنے والے کے لئے ہی مفید ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف اگر کسی عیب کے بغیر از خود دام کردے تو یہ جائز نہ ہوگا۔ کیونکہ عقد کے پورا ہو جانے کے بعد بھی دام از خود کم کردینا سراسر احسان کرنا ہوتا ہے۔ اس لئے ایسا احسان تاجروں کی عادتوں میں داخل نہیں ہے۔ پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ ابتداء محابات کرنے کا یہ حال نہیں ہے۔ کیونکہ ماذون کو کاروبار میں ایسا کرنے کی بھی ضرورت ہو جاتی ہے۔ جیسا کہ ہم پہلے بھی بیان کر چکے ہیں۔ (ف یعنی اسی مسئلہ میں کہ کسی ماذون نے اپنے مرض الموت کی حالت میں بازاری قیمت کے مقابلہ میں اپنی چیز بہت ہی کم قیمت پر فروخت کردی ہو۔ آخر تک اس مسئلہ کو وہاں پر دیکھ لیا جائے)۔

وله ان يوجل الخ اور اس ماذون کو یہ بھی اختیار ہے کہ خریدار کے ذمہ جو رقم واجب ہوئی اسے قسطوں میں ادا کرنے کے

لئے یا اس کے لئے کوئی خاص وقت کر دے۔ کیونکہ کاروباریوں میں ایسا ہوا کرتا ہے۔ قال و دیونه الخ قدوریؒ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ ماذون غلام پر جتنے قرضے لازم ہوں گے وہ سب کے سب اس کی اپنی ذات سے متعلق ہونگے۔ اسی لئے قرض خواہوں کے مطالبہ پر اس کو فروخت بھی کیا جا سکے گا۔ (بشرطیکہ اس کا مولیٰ اس جگہ موجود بھی ہو) البتہ اگر اس کا مولیٰ اس کا فدیہ ادا کر دے تو وہ فروخت نہ ہوگا۔ اور امام زفر و شافعی رحمهما اللہ نے فرمایا ہے کہ قرض کے عوض اسے فروخت نہیں کیا جائے گا۔ ویباع کسبه الخ اور بالاتفاق اس کی کمائی سے حاصل کیا ہوا مال فروخت کیا جائے گا۔

لهما ان الخ ان دونوں یعنی امام شافعی اور امام زفر رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اسے کاروبار کی اجازت دینے سے مولیٰ کی غرض یہ تھی کہ وہ کچھ نیا مال حاصل کر سکے اور یہ غرض بالکل نہیں تھی کہ جو کچھ اس کے پاس ہے وہ بھی ضائع ہو جائے۔ اور یہ بات اسی صورت میں حاصل ہو سکتی ہے جب کہ اگر اس پر قرض لازم آئے اس کا تعلق اسی آمدنی سے ہو اور اس کی اپنی ذات سے نہ ہو۔ تاکہ قرضہ وغیرہ کی ادائیگی کے بعد جو کچھ اس کے پاس بچ جائے وہ اس کے اس مولیٰ کو مل سکے۔

بخالف دین الاستهلاك الخ اس کے برخلاف اگر وہ کوئی چیز ضائع کر دے اور اس پر تاوان لازم آجائے تو وہ خود اس کی اپنی ذات سے متعلق ہوگا کیونکہ دوسرے کا مال ضائع کرنا ایک جرم ہے اور جرم کے سلسلہ میں اگر ذات کا نقصان ہونا لازم آئے تو یہ تجارتی معاملہ سے تعلق نہیں رکھے گا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ غلام کے ذمہ کسی قرضہ کے لازم ہو جانے سے اس کے مولیٰ کے ذمہ میں واجب ہو جاتا ہے اس لئے اس قرضہ کی وصولی اس غلام کی ذات سے ہی متعلق ہو جائے گی۔ جیسے کہ اگر غلام کسی کے مال کو ضائع کر دے تو اس کا ثواب بالاتفاق اس کی ذات سے متعلق ہو جاتا ہے۔ ان دونوں مسئلوں کے درمیان قیاس کی علت جامعہ یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں اسی بات کا خیال رکھا جاتا ہے کہ لوگوں سے تکلیف دور ہو یعنی کوئی شخص بھی اس کی وجہ سے کسی پریشانی میں مبتلاء نہ ہو جائے۔ یعنی مال کے ضائع کر دینے کا تاوان غلام کی گردن اور اس کی ذات سے اسی لئے متعلق ہوتا ہے تاکہ اس ضائع شدہ مال کے مالک کو جو نقصان ہوا ہے وہ ختم ہو جائے۔ اسی طرح یہاں بھی قرض خواہوں کا جو نقصان ہو رہا ہے وہ ختم ہو جائے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس قرض کے لازم آجانے کا سبب تو اس کا کاروبار ہے جبکہ کاروبار اس کے مولیٰ کی اجازت سے ہی کیا ہے۔ و تعلق الدین الخ اور غلام کی گردن سے قرضہ کا تعلق ہو کر اس کا وصول ہو جانا ہی ان لوگوں کے حق میں معاملہ کرنے کا سبب بنا۔ اور اسی بناء پر مولیٰ سے اس کی غرض متعلق ہو گئی۔ اور مولیٰ کے حق میں کسی نقصان کے آجانے کا جو خطرہ ہوتا ہے وہ اس طرح سے دور ہو جاتا ہے کہ معاملہ سے جو چیز (مبیع) ہاتھ لگی ہے وہ اس کی ملکیت میں آجائے۔

و تعلقه بالکسب الخ اور اس کی آمدنی سے قرضہ کا متعلق ہونا اس بات کے مخالف بالکل نہیں ہے کہ اس کی ذات سے بھی اس کا تعلق ہو۔ لہٰذا اس کے قرضہ کا تعلق اس کی آمدنی اور اس کی ذات دونوں سے ہوگا۔ اب ایک بات یہ باقی رہ گئی کہ اس طرح قرضہ کی ادائیگی میں آمدنی تو بعد میں شروع ہو مگر اس کی ادائیگی پہلے سے ہی لازم آجائے تاکہ قرض خواہوں کا حق ادا ہو۔ جب کہ مولیٰ کا مقصود بھی یہی ہے۔ اور اگر اس کے باوجود اس کا قرض اس کی آمدنی سے پورا ادا نہ ہو تب اس کی ذات سے متعلق ہوگا۔ وقوله فی الکتاب الخ اور قدوریؒ کا اپنی کتاب مختصر میں "دیون" فرمانا سے مراد ہر وہ قرضہ ہے جو اصل تجارت یا ایسی چیز جو تجارت کے حکم میں ہونے کی وجہ سے لازم آیا ہو جیسے خرید و فروخت کرنا اور اپنا مال کسی کے پاس اجارہ کے طور پر دینا یا دوسرے کا مال لینا اور مال مغصوب کی ضمانت لینا یا ودیعت و امانت کے انکار سے ضمانت، یا وہ عقر (مہر) جو خریدی ہوئی باندی کے ساتھ اس وقت وطی کرنے سے واجب ہوا جب یہ بات ثابت ہو گئی ہو کہ یہ باندی اس بائع کے سوا کسی دوسرے کی مملوکہ ہے کہ اس صورت میں صرف اس کا عقر لازم آتا ہے اور حد زنا لازم نہیں آتی کیونکہ مستند تجربہ ہے تو اسی کے ساتھ لاحق کی جائے گی۔

توضیح:۔ کیا عبد ماذون کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ اپنی مبیع میں عیب نکل آنے کی

صورت میں اس کی قیمت کم کردے یا اپنا مال ادھار یا قسطوں کی ادائیگی پر بیچے یا اپنا مال قصداً ضائع کردے۔ تمام مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال و يقسم ثمنه بينهم بالحصص لتعلق حقهم بالرقبة فصار كتعلقها بالتركة، فان فضل شيء من ديونه طولب به بعد الحرية لتقرر الدين في ذمته وعدم وفاء الرقبة به ولا يباع ثانيا كيلا يمتنع البيع او دفعا للضرر عن المشترى ويتعلق دينه بكسبه سواء حصل قبل لحوق الدين او بعده ويتعلق بما يقبل من الهبة لان المولى انما يخلفه في الملك بعد فراغه عن حاجة العبد ولم يفرغ ولا يتعلق بما انتزعه المولى من يده قبل الدين لوجود شرط الخلوص له وله ان ياخذ غلة مثله بعد الدين لانه لو لم يمكن منه يحجر عليه فلا يحصل الكسب والزيادة على غلة المثل يردها على الغرماء لعدم الضرورة فيها وتقدم حقهم.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ عبد ماذون جب قرضوں کی زیادتی کی وجہ سے فروخت کردیا جائے یعنی اسے قاضی فروخت کردے تو اس کی رقم اس کے قرض خواہوں کے درمیان اس کے حصہ رسدی کے مطابق ادا کردی جائے۔ کیونکہ اس قرض کا تعلق غلام کی ذات سے متعلق ہوگیا تھا۔ اس لئے یہ قرض حکما ایسا سمجھا جائے گا جیسا کہ ترکہ کا مال ہوتا ہے۔ کہ اس کے مقررہ حصہ کے مطابق ہی ملتا ہے۔

فان فضل الخ اگر اس حساب سے تقسیم کردیئے جانے کے بعد بھی اس کا قرض باقی رہ جائے۔ تو اس رقم کی ادائیگی کا اس سے اس کی آزادی کے بعد ہی مطالبہ کیا جائے گا۔ کیونکہ یہ قرض تو اب کے ذمہ ہی لازم ہوگیا ہے۔ اور اس کی ذات اس قرض کی ادائیگی کے لئے کافی نہ ہو سکی۔ اور اس بقیہ قرض کے لئے اسے دوبارہ فروخت نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ اگر اس کے بعد بھی دوبارہ اسے فروخت کردینے کا حکم ہوتا تو کوئی شخص بھی اس ڈر سے اسے خریدنے پر راضی نہ ہوتا کہ وہ تو میرے پاس آکر بھی ان قرضوں کی ادائیگی کے لئے فروخت کردیا جائے گا۔ یا اس وجہ سے کہ اس خریدار پر کوئی پریشانی لازم نہ آجائے۔ پھر یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ ماذون غلام کے قرضہ خود اس کی اپنی ذات سے متعلق ہوں گے خواہ وہ اس کی اپنی کمائی کرنے سے پہلے سے اس پر باقی رہے ہوں یا کمائی کے بعد اس پر لازم آئے ہوں۔ اسی طرح سے اسے جو کچھ مال بطور ہبہ ملا ہو وہ بھی اس کی آمدنی ہی میں شمار کیا جائے گا۔ اس لئے کہ اس کا مولیٰ اپنے غلام کے قائم مقام آمدنی میں اسی وقت سمجھا جائے گا جب کہ اس کی ساری آمدنی اس کے اپنے لوازمات اور ضروریات کے بعد بھی بچ گئی ہو۔ جبکہ موجودہ صورت میں غلام کی آمدنی اس کی ضروریات سے زائد نہیں ہوتی ہے۔

(ف یہ جملہ دراصل ایک شبہ کا جواب ہے وہ شبہ یہ ہے کہ کسی غلام کو بھی جو کچھ ہدایا ملتے ہیں اس کا مولیٰ اس غلام کا قائم مقام ہو کر اس آمدنی کا مالک ہو جایا کرتا ہے لہٰذا اس عبد ماذون مقروض کے ہدایا کا مالک بھی اس کے مولیٰ کو ہونا چاہئے تو جواب یہ دیا کہ مولیٰ اسی صورت میں اپنے غلام کے قائم مقام ہوگا جبکہ اس کی اپنی ضروری حاجتوں سے وہ آمدنی زائد ہو رہی ہو حالانکہ ابھی تک یہ ضرورتمند ہے اس لئے کہ وہ خود دوسروں کا مقروض ہے۔ پس حاصل کلام یہ ہوا کہ ہر وہ کمائی یا ہبہ جواب تک اس غلام کے قبضہ میں ہو لیکن وہ اس غلام کی اپنی ضرورت سے فاضل نہ ہو اس سے قرضے متعلق رہینگے اور وہ قرضوں میں ادا ہوگا)۔

ولا يتعلق الخ البتہ ایسے مال سے قرضوں کا تعلق ہوگا جسے قرضہ ذمہ میں آنے سے پہلے سے مولیٰ نے غلام کے قبضہ سے اپنے قبضہ میں لے لیا ہو۔ کیونکہ ایسے مال میں مولیٰ کے لئے خالص ملکیت ہونے کی شرط پائی گئی ہے۔ (ف کہ وہ مال اس کے غلام کی آمدنی سے ہے اور اس سے کسی بھی قرض خواہ کا تعلق نہیں ہوا ہے)۔

وله ان الخ اور غلام پر قرض چڑھ جانے کے بعد مولیٰ کو یہ اختیار ہے کہ ایسے غلام سے جو آمدنی یعنی وہ آمدنی جو مولیٰ نے

اپنے غلام پر ہر صورت میں ہر ماہ ادا کرنے کے لئے اس پر لازم کی ہو (محاصل) ہوتی ہو وہ اس سے لے سکتا ہے کیونکہ اگر مولیٰ کو اس کی وصولی کی بھی استحساناً اجازت نہیں دی جائے گی تو مجبور ہو کر غلام کو مجور کر دے گا جس کے بعد وہ کچھ بھی آمدنی نہیں کر سکے گا پھر ان قرض خواہوں کو کچھ بھی نہیں ملے گا۔ اس طرح ماہوار محاصل کی ادائیگی کے بعد جو کچھ اس کے پاس بچے گا وہ ان قرضخواہوں میں تقسیم ہوگا کیونکہ قرض خواہوں کا حق مقدم ہوتا ہے۔

توضیح: اگر عبد ماذون مقروض کو فروخت کر دیئے جانے کے بعد بھی اس پر قرض باقی رہ جائے۔ تفصیلی مسائل۔ حکم۔ دلیل

قال فان حجر عليه لم ينحجر حتى يظهر حجره بين اهل سوقه لانه لو انحجر لتضرر الناس به لتاخر حقهم الى ما بعد العتق لما لم يتعلق برقبته وكسبه وقد بايعوه على رجاء ذلك، ويشترط علم اكثر اهل سوقه حتى لو حجر عليه في السوق وليس فيه الا رجل اورجلان لم ينحجر ولو بايعوه جاز وان بايعه الذى علم بحجره ولو حجر عليه فى بيته بمحضر من اكثر اهل سوقه ينحجر والمعتبر شيوع الحجر واشتهارة فيقام ذلك مقام الظهور عند الكل كما فى تبليغ الرسالة من الرسل ويبقى العبد ماذونا الى ان يعلم بالحجر كالوكيل اذ لم يعلم بالعزل وهذا لانه يتضرر به حيث يلزم قضاء الدين من خالص ماله بعد العتق وما رضى به وانما يشترط الشيوع فى الحجر اذا كان الاذن شائعا اما اذا لم يعلم به الا العبد ثم حجر عليه بعلم منه ينحجر لانه لا ضرر فيه.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مولیٰ نے اپنے ماذون غلام کو مجور کر دیا تو وہ اس وقت تک مجور نہ ہوگا جب تک کہ اس کے مجور ہونے کی خبر بازار والوں کو نہ ہو جائے۔ یعنی جن لوگوں سے اس کے کاروباری تعلقات ہیں ان کو اس کی خبر ہو جانے کے بعد ہی یہ مجور ہوگا۔ کیونکہ اگر اس سے پہلے ہی اسے مجور مان لیا جائے تو دوسرے کاروباریوں کو اس کا بہت زیادہ نقصان ہو جائے گا۔ کیونکہ اس وقت تک ان لوگوں سے اس کے تعلقات بالکل ختم ہو جائینگے اور وہ اپنے بقایاجات اس سے وصول نہ کر سکیں گے۔ پھر جب بھی یہ آزاد ہو جائے گا تب اس سے وہ مطالبات کر سکیں گے۔ اس لئے کہ اس عرصہ میں اس کی اپنی کوئی بھی کمائی نہ ہوگی اور جو بھی اس کی آمدنی ہوگی وہ سب اس کے مولیٰ کی ہو جائیگی۔ حالانکہ انہوں نے اسے ایک کاروباری اور ماذون سمجھ کر معاملہ کیا تھا۔ (ف یعنی ان لوگوں کو اس بات کی امید تھی کہ اگر یہ قرض ادا نہ کر سکا تو ہم اس کی ذات سے یا اس کی آمدنی سے ہی اس سے وصول کر لینگے۔ پھر بعد میں مولیٰ کچھ گواہ اس بات کے لئے پیش کرے گا کہ میں نے تو اسے مجور کر دیا ہے۔ اس لئے جب تک کہ وہ آزاد نہ ہو جائے وہ لوگ اس سے کچھ بھی وصول نہیں کر سکیں گے۔ حالانکہ اس کے آزاد کئے جانے کا وقت کسی کو بھی معلوم نہیں ہے بلکہ وہ تو ایک موہوم امید ہے۔

ویشترط علم الخ پھر مجور کرنے کی شرط یہ ہے کہ اس سے بازاری اور معاملاتی تعلق رکھنے والوں میں سے اکثر اس سے باخبر ہو جائیں۔ اسی بناء پر اگر اس کا مولیٰ بازار میں جا کر ایسے وقت میں یا ایسی جگہ میں اعلان کرے کہ اس کے معاملہ کرنے والوں میں سے ایک دو سے زیادہ آدمی موجود نہ ہو تو وہ مجور نہیں ہوگا۔ پھر اس وقت اگر اس سے لوگوں نے کوئی نیا معاملہ (کاروبار) کر لیا تو وہ جائز ہوگا یہاں تک کہ اگر اس شخص نے جس کو پہلے اس کے مجور ہونے کی ایک بار خبر ہو چکی ہے اس سے نیا معاملہ کر لیا تو وہ معاملہ بھی جائز ہوگا۔

ولو حجر عليه الخ اور اگر اس غلام ماذون کو کسی ایسے گھر میں (بجائے بازار کے) جس میں اس کے کاروباریوں میں سے اکثر موجود ہوں مجور کیا تب بھی وہ مجور ہو جائے گا۔ اس میں اصل بات یہ ہے کہ اس مجور ہونے کی خبر کا مشہور ہو جانا جس طرح سے بھی ہو شرط ہے۔ اور اسی مشہور ہونے کو اس کا قائم مقام سمجھ لیا جائے گا کہ سب کو اس کی خبر ہو چکی ہے۔ جیسے کہ انبیاء کرام

علیہم السلام سے رسالت کے ادا کرنے میں ہوتا ہے۔

ویبقی العبد الخ ماذون غلام اس وقت تک ماذون ہی رہے گا جب تک کہ اسے اپنے مجور ہونے کا علم نہ ہو جائے یعنی ایک بار اسے اجازت کاروبار مل جانے کے بعد اس کی یہ اجازت اسی وقت ختم ہوگی جب اسے اپنے مجور ہونے کی خبر مل جائے گی۔ خواہ جب بھی اسے مجور کیا گیا ہو۔ جیسے ایک وکیل اس وقت تک وکیل باقی رہتا ہے جب تک کہ وہ اپنی وکالت کے ختم ہو جانے کی خبر پر واقف نہ ہو جائے۔ اس حکم کی وجہ یہ ہے کہ اگر لا علمی کے باوجود مجور ہو جائے تو اس عرصہ کے تمام معاملات کا وہ خود ذمہ دار ہوگا اور جب کبھی وہ آزاد ہوگا اس وقت پچھلے سارے قرضے اسے خود ادا کرنے پڑینگے جس کے لئے وہ راضی نہ ہوگا۔ پھر مجور ہونے کے لئے خبر کے مشہور ہونے کی شرط اسی وقت ہوگی جب کہ اس کے ماذون ہونے کی خبر بھی شائع ہو چکی ہو۔ کیونکہ اگر اس کے ماذون ہونے کی خبر اس غلام کے سوا کسی دوسرے کو نہ ہوئی ہو پھر اسی کو بلا کر مجور ہونے کی خبر بھی تنہائی میں کر دی گئی تو یہ حجر جائز ہو جائے گا کیونکہ ایسا ہونے میں کسی کا کوئی نقصان نہیں ہے

توضیح: اگر مولیٰ اپنے غلام ماذون کو مجور کرنا چاہے تو کب اور کس طرح کرے اس کی شرط کیا ہے۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلائل

قال ولو مات المولى اوجن او لحق بدارالحرب مرتدا صار الماذون محجورا عليه، لان الاذن غير لازم وما لا يكون لازما من التصرف يعطى لدوامه حكم الابتداء هذا هو الاصل فلابد من قيام اهلية الاذن في حالة البقاء وهي تنعدم بالموت والجنون وكذا باللحوق لانه موت حكما حتى يقسم ماله بين ورثته. قال واذا ابق العبد صار محجورا عليه وقال الشافعي يبقى ماذونا لان الاباق لا ينافي ابتداء الاذن فكذا لا ينافي البقاء وصار كالغصب ولنا ان الاباق حجر دلالة لانه انما يرضى بكونه ماذونا على وجه يتمكن من تقضية دينه بكسبه بخلاف ابتداء الاذن لان الدلالة لا معتبر بها عند وجود التصريح بخلافها وبخلاف الغصب لان الانتزاع من يد الغاصب متيسر. قال واذا ولدت الماذون لها من مولاها فذلك حجر عليها خلافا لزفر وهو يعتبر البقاء بالابتداء ولنا ان الظاهر انه يحصنها بعد الولادة فيكون دلالة الحجر عادة بخلاف الابتداء لان الصريح قاض على الدلالة ويضمن المولى قيمتها ان ركبتها ديون لاتلافه محلا تعلق به حق الغرماء اذ به يمتنع البيع وبه يقضى حقهم.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ماذون غلام کا مولیٰ مر گیا یا پورا مجنون ہو گیا یا مرتد ہو کر دارالحرب میں چلا گیا تو وہ ماذون غلام مجور ہو گیا یعنی اس کا اختیار ختم ہو گیا کیونکہ مولیٰ کی طرف سے پہلے جو بیع و شراء کی اجازت ملی تھی وہ لازمی نہیں تھی۔ اور قاعدہ ہے کہ ایسا تصرف جو لازمی نہ ہو اس کے مستقبل میں باقی رہنے کا وہی حکم ہوتا ہے جو اس کا ابتداء وقت میں تھا۔ پس اس قاعدہ کی بناء پر اس اذن کے باقی رہنے کی حالت میں بھی مولیٰ کے اندر اجازت دینے کی صلاحیت کا ہونا ضروری ہے۔ حالانکہ اب اس کے مر جانے یا دیوانہ ہو جانے کی وجہ سے اس میں وہ صلاحیت باقی نہیں رہی۔ اسی طرح اس کے دارالحرب میں چلے جانے سے بھی اس کی صلاحیت ختم ہو جاتی ہے۔ کیونکہ اس حرکت کو حکمی موت کہا جاتا ہے۔ اسی وجہ سے تو اس کا مال اس وقت اس کے وارثوں کے درمیان بانٹ دیا جاتا ہے۔

قال و اذا ابق الخ اسی طرح اگر ماذون غلام مولیٰ کے پاس سے بھاگ گیا تو وہ بھی مجور ہو گیا اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اس کا اذن ختم نہیں ہوگا بلکہ باقی رہے گا۔ کیونکہ بھاگنا ابتدائی اجازت کے منافی نہیں ہے۔ تو اسی طرح اجازت کے باقی رہنے کے لئے بھی منافی نہیں ہوگا۔ اس کا حکم بھی غصب کے مانند ہو گیا۔ (ف اسی لئے اگر مولیٰ نے اپنے اس غلام کو جسے کسی نے غصب

کر لیا ہے کاروبار کی اجازت دی تو وہ جائز ہوتی ہے۔ اسی طرح اگر اس کے ماذون غلام کو کسی نے غصب کر لیا تو اس کی بھی اجازت باقی رہ جاتی ہے)۔

ولنا ان الا باق الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس کا بھاگ جانا ہی اس کے مجور ہونے کی دلیل ہے کیونکہ مولی اس کو اجازت دینے پر اسی امید کے ساتھ راضی ہوا تھا کہ وہ اس طرح ہمارے پاس رہے کہ اپنی کمائی سے ہی اپنا قرض ادا کر سکے گا۔ اس کے بارے میں مجھے کوئی فکر نہ رہے گی۔ بخلاف ابتداء اجازت دینے کے یعنی بھاگے ہوئے غلام کو بھی ابتداء اجازت دینا جائز ہے۔ اور صرف دلالت پائی جانے کی وجہ سے وہ اس لئے مجور نہ ہوگا کہ جب اسے صراحتہ اجازت حاصل ہے تو اس کے خلاف دلالت کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔ اور بخلاف غصب کے بھی یعنی اپنے غصب کئے ہوئے غلام کو بھی اجازت دینا جائز ہے۔ اور اگر اسے پہلے سے ہی مولی کی طرف سے اجازت حاصل ہو تو وہ مجور نہیں ہوتا ہے۔ یعنی آخر میں بھی اس کی اجازت باقی ہی رہ جاتی ہے۔ کیونکہ غاصب کا اگر پتہ ہو تو اس کے قبضہ سے بھی غلام کو بزور حاکم کے توسط سے حاصل کرنا مشکل نہیں ہوتا ہے۔ (ف چنانچہ اگر اسے غاصب سے حاصل کر لینا کسی طرح آسان نہ ہو تب اس کی اجازت باقی نہ رہے گی۔ اور شروع میں اجازت دینا بھی صحیح نہ ہوگا۔ الذخیرہ۔ اور اگر ماذون غلام بھاگ کر واپس آجائے تو بھاگنے کی وجہ سے جو اجازت ختم ہو گئی تھی اب واپس اسے حاصل نہیں ہوگی۔ یہی قول صحیح ہے۔ ع۔)۔

قال و اذا ولدت الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک باندی کو اس کے مولی نے تجارت کرنے کی اجازت دی پھر اسی باندی کو اسی مولی سے بچہ پیدا ہو گیا (جس کی وجہ سے وہ ام الولد بن گئی) تو اس کا ام الولد ہونا از خود اس کے لئے حجر ہو جائے گا۔ لیکن اس میں امام زفرؒ کا اختلاف ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ وہ مجورہ نہ ہوگی۔ اس لئے کہ وہ اس کی بقاء کی حالت کو اس کی ابتداء پر قیاس کرتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر ام الولد کو اس کا مولی کاروبار کی اجازت دے تو اجازت صحیح ہوگی اور وہ ماذونہ ہو جائیگی۔ اسی طرح اگر پہلے سے وہ ماذونہ ہو اور بعد میں ام الولد ہو جائے تب بھی وہ ماذونہ رہ جائیگی۔

ولنا ان الظاھر الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس کے بچہ پیدا ہو جانے کے بعد غالب گمان یہی ہے کہ وہ باندی اب دوسری باندیوں کی طرح نہیں رہے گی بلکہ اس میں کچھ احتیاط برتی جائیگی اور عام لوگوں سے اس کے میل ملاپ کو کم کرنے کی اس کے مولی کی طرف سے کوشش کی جائیگی۔ جو عادۃً اس کے مجور ہونے کی دلیل ہوگی۔ بخلاف ابتدائی اجازت کے کہ صریح اجازت دلالت پر غالب رہتی ہے۔ (صراحت کے ساتھ دلالت کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے) یعنی جب اجازت صراحتہً موجود ہے تو اس کے برخلاف ہونے کو دلالت سے ثابت نہیں کیا جاسکتا ہے۔

ویضمن المولیٰ الخ پھر جب کہ اس ام الولد ماذونہ ہونے کی وجہ سے اتنے قرضے لازم ہو گئے ہوں جن کی وجہ اسے فروخت کرنا ضروری ہو گیا ہو کہ ان قرض خواہوں کا حق اس باندی کی ذات سے متعلق ہو گیا ہو مگر اب مولی کی طرف سے اسے ام الولد بنا دیئے جانے کی وجہ سے اس کو فروخت کر کے اس سے قرضوں کو وصول کرنا بھی ممکن نہیں رہا اس لئے خود مولی ہی اس کی طرف سے ان قرضوں کو بطور تاوان ادا کرے گا۔

توضیح:۔ اگر ماذون غلام کا مولی مر جائے یا دیوانہ ہو جائے یا مرتد ہو جائے یا خود غلام اس کے پاس سے بھاگ جائے تو اس کا اذن باقی رہے گا یا نہیں اگر ماذونہ اپنے مولی کی ام الولد بنجائے تو اس کے ذمہ کے قرض کی ادائیگی کی کیا شکل ہوگی۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل۔

قال و اذا استدانت الامة الماذون لها اکثر من قیمتها فدبرها المولی فهی ماذون لها علی حالها لانعدام

دلالة الحجر اذ العادة ما جرت بتحصين المدبرة ولا منافاة بين حكميهما ايضا والمولى ضامن لقيمتها لما قررناه في ام الولد. قال فاذا حجر على الماذون فاقراره جائز فيما في يده من المال عند ابي حنيفة ومعناه ان يقر بما في يده انه امانة لغيره او غصب منه او يقر بدين عليه فيُقضى مما في يده، وقال ابويوسف ومحمد لا يجوز اقراره لهما ان المصحح لاقراره ان كان هو الاذن فقد زال بالحجر، وكان اليد فالحجر ابطلها، لان يد المحجور غير معتبرة، وصار كما اذا اخذ المولى كسبه من يده قبل اقراره او ثبت حجره بالبيع من غيره، ولهٰذا لا يصح اقراره في حق الرقبة بعد الحجر وله ان المصحح هو اليد ولهٰذا لا يصح اقرار الماذون فيما اخذه المولى من يده واليد باقية حقيقة وشرط بطلانها بالحجر حكما فراغها عن حاجته واقراره دليل تحققها بخلاف ما اذا انتزعه المولى من يده قبل الاقرار لان يد المولى ثابتة حقيقة وحكما فلا تبطل باقراره وكذا ملكه ثابت في رقبته فلا يبطل باقراره من غير رضاه وهذا بخلاف ما اذا باعه لان العبد قد تبدل بتبدل الملك على ما عرف، فلا يبقى ما ثبت بحكم الملك ولهٰذا لم يكن خصما فيما باشره قبل البيع.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ماذونہ باندی نے لوگوں سے قرض کا مال اتنا حاصل کر لیا جو کہ اس کی اپنی قیمت سے بھی زیادہ ہو گیا۔اس کے بعد اس کے مولیٰ نے اسے مدبرہ بنالیا تو وہ باندی پہلے کی طرح اس وقت بھی ماذونہ ہی رہے گی کیونکہ اس کے مجورہ ہونے کی کوئی دلالت بھی نہیں پائی جارہی ہے کیونکہ ایسی کوئی عام عادت نہیں ہے کہ لوگ اپنی مدبرہ کی کوئی خاص نگہداشت کرتے ہوئے اس کو عوام میں لین دین سے منع کرتے ۔رں (جیسا کہ ام الولد کی صورت میں ہوتا ہے) اس لئے وہ بھی حسب دستور تجارت کر سکتی ہے۔ پھر حکم میں ماذونہ اور مدبرہ میں کوئی خاص فرق بھی نہیں ہے۔ (البتہ مدبرہ فروخت نہیں کی جاسکتی ہے) لہٰذا یہ مولیٰ ہی اس کی قیمت کا ضامن ہوگا۔ اور اس کی دلیل ابھی ہم ام الولد کی بحث میں بیان کر چکے ہیں۔ (ف وہ یہ کہ مولیٰ نے ہی قرض خواہوں کے حق کی وصولی کا سامان یعنی اس کی ذات کو نا قابل فروخت کر دیا ہے اسی لئے یہی ضامن ہوگا)۔

یہاں تک ماذون کرنے کے احکام تھے۔ قال فاذا حجر الخ پھر جب مولیٰ اپنے ماذون غلام کو مجور کر دے تو اس وقت اس کے قبضہ میں جو کچھ بھی مال ہوگا اس تمام مال میں اس ماذون کا اقرار صحیح سمجھا جائے گا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جو کچھ مال اس کے پاس ہے اس میں جس مال کے متعلق وہ جو کچھ کہے کہ مثلاً یہ مال فلاں شخص کا بطور امانت ہے یا فلاں کا بطور رہن ہے یا فلاں سے غصب کیا ہوا ہے یا یہ کہ فلاں شخص کا مجھ پر اتنا قرض باقی ہے وہ اس کے اس مال سے ادا کیا جائے۔

وقال ابویوسفؒ الخ اور امام ابو یوسف و محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اس کا اقرار جائز نہیں ہوگا۔ ان (صاحبینؒ) کی دلیل یہ ہے کہ اس ماذون کے اقرار کو اب بھی صحیح بتانے والی چیز اگر مولیٰ کی طرف سے پرانی اجازت ہی ہے تو وہ باطل ہو چکی ہے کیونکہ اسے اب مجور کر دیا گیا ہے۔ اور اگر اس اذن کو اب اس لئے صحیح کہا جارہا ہے کہ اس پر قبضہ موجود ہے تو اسے بھی حجر نے باطل کر دیا ہے کیونکہ مجور کے قبضہ کا کچھ اعتبار نہیں ہوتا ہے: تو اس کی مثال ایسی ہو جائے گی جیسے کہ اس کی اجازت باقی رہتے ہوئے اس کے مولیٰ نے اسے کسی دوسرے کے ہاتھ فروخت کر دیا ہو۔ تو وہ مجور ہو جاتا ہے۔ یعنی بالاتفاق ان دونوں صورتوں میں اس کا اقرار قابل قبول نہیں ہوتا ہے۔ اور اسی بناء پر اگر وہ مجور بنادیئے جانے کے بعد کسی مال کا اقرار کرلے تو اس کی ذات کے بارے میں صحیح نہیں ہوتا ہے۔ یعنی بالاتفاق وہ کسی طرح بھی اس مال کی وجہ سے فروخت نہیں کیا جاسکتا ہے۔

وله ان المصحح الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس مال پر اس غلام کا قبضہ ہونا ہی اس کے اقرار کو صحیح بتانے والا ہے۔ اسی بنا پر اس کے جس مال کو اس کے مولیٰ نے اس کے اقرار کرنے سے پہلے اپنے قبضہ میں لے لیا ہو اس کے بارے میں اس غلام کا اقرار صحیح نہیں ہوتا ہے۔ اور فی الحال حقیقت میں اس غلام کا قبضہ باقی ہے۔ پھر اس مجور ہونے کی وجہ سے اس کے اس قبضہ کے باطل ہونے کی شرط یہ ہے کہ اس کی اپنی ضرورت سے وہ زائد ہو۔ اور اس صورت میں اس کا اقرار کرنا اس بات کی واضح

دلیل ہے کہ اب بھی اس کی اپنی ضرورت اس سے باقی ہے۔ بخلاف اس کے اگر اس کے مولیٰ نے اس کے اقرار کی وجہ سے اس کے ہاتھ سے اس مال کو لے لیا ہو تو اب اس کا اقرار اس لئے صحیح نہیں ہوتا ہے کہ اس مولیٰ کا اس پر ہر طرح یعنی حقیقۃ اور حکماً قبضہ موجود ہے۔ اس لئے اس غلام کے اقرار کر لینے سے بھی اس مولیٰ کا یہ قبضہ باطل نہیں ہوتا ہے۔ اسی طرح اس مولیٰ کی ملکیت اس غلام کی گردن میں باقی ہے۔ لہٰذا اس مولیٰ کی رضامندی کے بغیر اس غلام کے اقرار سے بھی ملکیت باطل نہیں ہوگی۔

وهذا بخلاف الخ برخلاف اس صورت کے کہ مولیٰ نے اس غلام کو فروخت کردیا تو اس مال کی نسبت اس غلام کا اقرار اس لئے صحیح نہیں ہوتا ہے کہ اسے فروخت کردینے کی وجہ سے اس کی ملکیت بدل گئی (کہ پہلے وہ ایک شخص کا مملوک تھا اور اب دوسرے کا مملوک ہو گیا اس طرح اس کی شخصیت ہی بدل گئی اور یہ غلام بھی بدل ہو گیا۔ جیسا کہ اس سے پہلے معلوم ہو چکا ہے۔ لہٰذا اس غلام کے لئے جو چیز ملکیت حکمی کی وجہ سے ثابت تھی وہ اب باقی نہ رہی یعنی اس کے مولیٰ کی اجازت اس کو مال پر جو حکمی قبضہ حاصل تھا وہ اب باقی نہیں رہا۔ کیونکہ ملکیت بدل چکی ہے۔ لہٰذا اس کا اقرار کرنا صحیح نہ ہوگا۔ اسی وجہ سے اس غلام نے اپنے فروخت کئے جانے سے پہلے جتنا بھی خرید و فروخت کا معاملہ کیا ہو وہ اپنے فروخت کئے جانے کے بعد ان میں سے کسی بھی معاملہ کا ذمہ دار باقی نہیں رہے گا اور اس کے متعلق اس سے کوئی پوچھ کچھ نہیں کی جاسکتی ہے۔ (ف اس کی وضاحت یہ ہے کہ مثلاً اس غلام نے پہلے کوئی چیز بیچی اس کے بعد اس کے مولیٰ نے بھی وہی چیز دوسرے کے پاس بیچ دی تو اب اس غلام سے پہلے معاملہ کرنے کی بناء پر یہ مطالبہ نہیں کیا جائے گا کہ تم اپنی بیچی ہوئی خریدار کے حوالہ بھی کردو۔ کیونکہ اب جب کہ وہ خود بیچا جا چکا ہے وہ پرانا غلام ہی باقی نہیں ہے بلکہ اب تو یہ نیا غلام ہو گیا)۔

توضیح:۔ اگر ماذونہ باندی نے لوگوں سے اتنا مال قرض میں لیا جو خود اس کی اپنی ذاتی قیمت سے بھی زائد ہو۔ اس کے بعد اس کے مولیٰ نے اس کو مدبرہ بنالیا۔ اگر مولیٰ اپنے ماذون غلام کو مجور کردے پھر وہ غلام اپنے پاس کے مال کے متعلق مختلف لوگوں کے مال ہونے کا اقرار کرے اور اگر ایسی صورت میں مولیٰ اس غلام کو فروخت کردے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال و اذا لزمته ديون تحيط بماله ورقبته لم يملك المولى ما في يده، ولو اعتق من كسبه عبدا لم يعتق عند ابي حنيفة وقالا يملك ما في يده ويعتق وعليه قيمته، لانه وجد سبب الملك في كسبه وهو ملك الرقبة، ولهٰذا يملك اعتاقه ووطي الجارية الماذون لها وهذا آية كماله بخلاف الوارث لانه يثبت الملك له نظرا للمورث والنظر في ضده عند احاطة الدين بتركته اما ملك المولى ما ثبت نظرًا للعبد، وله ان الملك للمولى انما يثبت خلافة عن العبد عند فراغه عن حاجته كملك الوارث على ما قررناه والمحيط به الدين مشغول بها فلا يخلفه فيه واذا عرف ثبوت الملك وعدمه فالعتق فريعته واذا نفذ عندهما يضمن قيمته للغرماء لتعلق حقهم به. قال وان لم يكن الدين محيطا بماله جاز عتقه في قولهم جميعا اما عندهما فظاهر وكذا عنده لانه لا يعرى عن قليله فلو جعل مانعا لانسد باب الانتفاع بكسبه فيختل ما هو المقصود من الاذن ولهٰذا لا يمنع ملك الوارث والمستغرق يمنعه.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ماذون غلام پر لوگوں کے اتنے قرضے ہو گئے جو اس کے اپنے موجودہ سارے مال اور اس کی اپنی ذات کی قیمت سب سے زائد ہو تو اس میں سے کسی بھی مال کا اس کا مولیٰ مالک نہیں ہو سکتا ہے۔ اس لئے اگر وہ مولیٰ اس

غلام کے اپنی آمدنی کے کسی غلام کو آزاد کردے تو وہ آزاد نہیں ہوگا۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اس کا مولی اس غلام کے قبضہ کے مال کا مالک ہو سکتا ہے۔ اسی طرح اگر اس غلام کے کمائے ہوئے غلام کو اس کے مولی نے آزاد کر دیا تو وہ آزاد ہو جائے گا۔ لیکن اس مولی پر اس آزاد کئے ہوئے غلام کی قیمت لازم ہوگی۔ کیونکہ اس ماذون کی کمائی میں مولی کی ملکیت کا سبب پایا گیا ہے۔ اور وہ سبب یہ ہے کہ وہ مولیٰ اس غلام کی ذات کا مالک ہے اسی وجہ سے اس کے مولیٰ کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ وہ اپنے ایسے ماذون غلام کو آزاد کردے۔ اسی طرح اپنی ماذونہ باندی سے ہمبستری کرلے۔ اور یہ دونوں باتیں اس بات کی مکمل دلیل ہیں کہ مولیٰ کی ان دونوں پر پوری ملکیت باقی ہے۔

بخلاف الوارث الخ۔ بخلاف وارث کے یعنی اگر مورث پر اتنا زیادہ قرضہ باقی ہو کہ اس مورث کے ترکہ کی قیمت اس کے قرض کے برابر ہو تو اس کے وارث کو یہ اختیار نہیں ہوتا ہے کہ وہ اس ترکہ میں سے کسی غلام کو آزاد کردے۔ کیونکہ وارث کا ترکہ کا مالک ہونا اس خیال اور نظریہ کے مطابق ہے کہ اسی میں مورث کی بہتری ہے۔ (کہ اس کی بقیہ دولت اس کے اپنے خاص لوگوں کے درمیان باقی رہ جائے' ضائع نہ ہو) لیکن جب مورث پر اتنا زیادہ قرضہ لازم آجائے جو اس کے ترکہ کے برابر ہو تو اس وقت اس مورث کی بہتری اور خیر خواہی اسی صورت میں ہوگی کہ اس کا غلام آزاد نہ ہو (بلکہ اس کے ذریعہ جتنا بھی ممکن ہو اس کا قرض ادا ہو جائے)۔ لیکن مولیٰ کا اس کے غلام کے مال کا مالک ہونا اس خیال مذکور کی بناء پر یعنی ماذون غلام کی بہتری کے خیال سے نہیں ہوتا ہے۔ (ف یعنی اس خیال سے نہیں ہوتا ہے کہ اس سے اس ماذون غلام کی بہتری معلوم ہو بلکہ بہتری اسی میں ہے کہ اس کے ذمہ کے قرض کی ادائیگی تک اس کی آزادی جائز نہ ہو۔ بلکہ از خود مولیٰ کو اس کی ملکیت حاصل ہوتی ہے)۔

وله ان الملک الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ جو چیزیں غلام ماذون کے قبضہ میں ہوں ان پر اس کے مولیٰ کا اس کے غلام کے قائم مقام بن کر اسی صورت میں قبضہ ثابت ہوتا ہے جب کہ مال خود اس غلام کی اپنی ضروری حاجتوں سے فاضل ہو۔ جیسے کہ وارث کی ملکیت میں ہوتا ہے۔ جیسا کہ ہم نے اس سے پہلے بیان کر دیا ہے۔ اور غلام کا ایسا مال جو اس کے قرض کے برابر یا قرض اسی مال کی قیمت سے ادا کیا جا سکتا ہو وہ تو اس کی ضرورت میں داخل ہے۔ اس لئے اس مال میں اس کا مولیٰ اپنے اس غلام کا نائب نہیں ہو سکتا ہے۔ اور جب یہ بات معلوم ہو جائے کہ غلام کے مال میں اس کے مولیٰ کی ملکیت ثابت ہے یا نہیں تو خود اس غلام کو آزاد کرنے کا حکم اسی سے واضح ہو گیا۔ یعنی یہ کہ امام اعظمؒ کے نزدیک جب مولیٰ کی ملکیت ثابت نہ ہو سکی تو وہ آزاد بھی نہ ہو سکے گا۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک چونکہ مولیٰ کی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے تو ماذون غلام کی کمائی سے حاصل کئے ہوئے غلام کو آزاد کرنا بھی صحیح ہو جائے گا۔ اور جب صاحبینؒ کے نزدیک مولیٰ کا غلام کو آزاد کرنا صحیح ہو گیا تو وہ اس بات کا ضامن بھی ہو گیا ہو کہ اس غلام پر جتنے قرضے لوگوں کے باقی ہیں ان کو یہ مولیٰ خود ہی ادا کرے۔ کیونکہ اس غلام سے ہی قرض خواہوں کا حق متعلق ہو چکا ہے۔

قال وان لم یکن الخ اور اگر وہ غلام ماذون اتنا زیادہ مقروض نہ ہوا ہو کہ اس کی ادائیگی کے لئے اس کے پاس کا کل مال و سامان فروخت کرنا ضروری ہو جائے۔ یعنی اس ماذون کا قرضہ اس کے تمام مال کو شامل نہ ہو تو اس کے کمائے ہوئے مال سے خریدے گئے غلام کو اس مولیٰ کے جائز ہو جائے گا۔ اور اس مسئلہ میں تینوں ائمہ کا اتفاق ہے۔ اس میں صاحبینؒ کے مسلک کے مطابق تو یہ بالکل ظاہر ہے۔ اسی طرح امام اعظمؒ کے نزدیک بھی یہ جائز ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ مال کا معاملہ کرنے میں عموماً مال قرضہ سے خالی نہیں ہوتا ہے اگرچہ تھوڑا ہی ہو۔ یعنی تھوڑے قرضہ سے بچا ہوا مال بہت ہی کم ہوتا ہے اس لئے اگر ایسے تھوڑے سے قرضہ ہونے کو بھی مانع سمجھا جائے تو کوئی مولیٰ اپنے ماذون غلام سے کسی طرح بھی نفع حاصل نہیں کر سکتا اور اسے کاروباری اجازت کا جو مقصود اس کے مولیٰ کو تھا وہ کبھی بھی پورا نہ ہوگا۔ کیونکہ ایک کاروباری کسی حد تک عموماً مقروض ہوتا رہتا ہے۔ لہٰذا یہ تسلیم کرنا ہوگا۔ کسی پر تھوڑے سے قرضہ کا باقی رہنا اس کے حق میں نقصان دہ (یا باعث بدنامی) نہیں ہوتا ہے۔ اور اسی وجہ

سے وارث کے مالک ہونے کو تھوڑا قرض باقی رہنے سے نقصان نہیں پہنچاتا ہے۔ البتہ اگر بہت زیادہ قرضوں سے دبا ہوا ہو تو وہ نقصان دہ ہوتا ہے

توضیح:۔ اگر ماذون غلام پر اتنے زیادہ قرضے لازم ہو گئے ہوں جو اس کی اپنی جان کی قیمت اور مال سب کی مجموعی قیمت سے بھی بڑھ جائیں اس وقت اس ماذون کا مولیٰ اس کے کسی مال کا مالک ہو سکتا ہے یا نہیں اگر مولیٰ اپنے ایسے غلام کے کسی غلام کو آزاد کر دے۔ مسائل کی پوری تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل۔

قال وان باع من المولى شيئا بمثل قيمته جاز لانه كالاجنبي عن كسبه اذا كان عليه دين يحيط بكسبه، وان باعه بنقصان لم يجز لانه متهم في حقه بخلاف ما اذا حابى الاجنبي عند ابي حنيفة لانه لاتهمة فيه، وبخلاف ما اذا باع المريض من الوارث بمثل قيمته حيث لا يجوز عنده لان حق بقية الورثة تعلق بعينه حتى كان لاحدهم الاستخلاص باداء قيمته اما حق الغرماء تعلق بالمالية لا غير فافترقا، وقالا ان باعه بنقصان يجوز البيع ويخير المولى ان شاء ازال المحاباة وان شاء نقض البيع وعلى المذهبين اليسير من المحاباة والفاحش سواء ووجه ذلك ان الامتناع لدفع الضرر من الغرماء وبهذا يندفع الضرر عنهم وهذا بخلاف البيع من الاجنبي بالمحاباة اليسيرة حيث يجوز ولا يؤمر بازالة المحاباة والمولى يؤمر به لان البيع باليسير منها متردد بين التبرع والبيع لدخوله تحت تقويم المقومين فاعتبرناه تبرعا في البيع مع المولى للتهمة غير تبرع في حق الاجنبي لانعدامها وبخلاف ما اذا باع من الاجنبي بالكثير من المحاباة حيث لا يجوز اصلا عندهما ومن المولى يجوز ويؤمر بازالة المحاباة لان المحاباة لا تجوز من العبد الماذون على اصلهما الا باذن المولى، ولا اذن في البيع مع الاجنبي وهو آذنٌ بمباشرته بنفسه غير ان ازالة المحاباة لحق الغرماء وهذا ان الفرقان على اصلهما.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ماذون غلام اپنے قبضہ کی چیز اپنے مولیٰ کے پاس اس کی عام قیمت پر بیچے تو یہ صحیح ہوگا۔ کیونکہ اس پر جس قدر قرض باقی ہے وہ تو اس کے قبضہ کے پورے مال کے برابر ہے ایسی صورت میں اس کا مولیٰ اس کی کمائی کے لئے اجنبی کے برابر ہے۔ اور اگر اس مال کی عام قیمت پر نہیں بلکہ اصل عام قیمت سے کم پر بیچے تو جائز نہ ہوگا کیونکہ اس صورت میں اس غلام پر یہ تہمت لگ سکتی ہے کہ اس نے قصداً اپنے مولیٰ کو کم قیمت پر فروخت کیا ہے (جس سے قرضہ داروں کے حق کا نقصان ہو گیا)۔ (ف یہ بات معلوم ہے کہ اگر وہ عام قیمت سے اتنی کم قیمت پر بیچے جو سب اندازہ کرنے والوں کے اندازہ سے کم ہو مثلاً دوسرے تمام لوگوں نے ایک چیز کے دس درہم لگائے مگر کسی نے نو درہم بھی لگائے تو ایسی قیمت پر بیچنے کو معمولی سا فرق کہا جائے گا جو کاروبار میں ہو سکتا ہے اور صحیح مان لیا جاتا ہے۔ اور اگر اس سے بھی کم پر بیچا کہ اتنی قیمت دوسرا نہیں لگاتا ہو مثلاً ۷ یا ۸ درہم تو اسے زیادہ گھاٹا (خسارہ فاحش) کہا جائے گا۔ اور اتنی کمی کے ساتھ بیچنا محابات (قصداً دھوکہ کھانا) کہلاتا ہے جو جائز نہیں ہے پس اگر اسی طرح محابات یا خسارہ فاحش کے ساتھ مولیٰ کے پاس بیچا تو یہ جائز نہ ہوگا۔ م)۔

بخلاف ما اذا حابى الا جنبي الخ اس کے برخلاف اگر اس نے بجائے مولیٰ کے کسی اجنبی سے کم قیمت پر محابات کے ساتھ بیچا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ بیع جائز ہوگی۔ کیونکہ اس میں کوئی تہمت نہیں لگائے گا۔ اور اس کے بھی برخلاف اگر کوئی مریض اپنے کسی وارث کے ہاتھ کوئی چیز اس کی اصل (برابر) قیمت پر بھی فروخت کرے گا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تو یہ بیع جائز نہ ہوگی۔ کیونکہ باقی دوسرے ورثہ (اگر ہوں) کا حق اسی اصل مال سے متعلق ہو گیا ہے۔ اسی وجہ سے اگر مریض کسی کا مقروض ہو تو ہر ایک وارث کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ اس کی قیمت ادا کرے اس خریدار سے واپس لے۔ جبکہ ماذون غلام ہونے

کی صورت میں قرض خواہوں کا تعلق تو صرف اس چیز کی قیمت یا مالیت سے ہے یعنی اصل چیز سے نہیں ہے۔ لہٰذا مقروض بیمار کے وارث کے ہاتھ بیچنے میں اور مقروض ماذون غلام کے مولیٰ کے ہاتھ بیچنے میں فرق ظاہر ہو گیا۔

وقالا ان باعه الخ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ماذون اپنے مولیٰ کے ہاتھ اصل قیمت سے بھی کم پر بیچے جب بھی وہ بیع تو جائز ہو گی البتہ اس مولیٰ کو یہ اختیار دیا جائے گا کہ وہ یا تو اس چیز کی قیمت کی جتنی کمی ہوئی ہے اتنی اور دے کر معاملہ صحیح کر لے یا خود ہی اس معاملہ کو فسخ کر دے۔ (ف اور بعض مشائخؒ کے نزدیک قول صحیح یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھی یہی حکم ہے۔ع)۔

وعلی المذهبين الخ پھر دونوں مذہب یعنی امام ابو حنیفہ اور صاحبینؒ کے نزدیک قیمت میں کمی خواہ معمولی سی ہو یا بہت زیادہ دونوں کا ایک ہی حکم ہے یعنی بیع نافذ نہ ہو گی اس وقت تک کہ اس محابات کو ختم نہ کر دے۔ یا یہ کہ جائز ہی نہ ہو گی۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ اس سے قرض خواہوں کا حق بالکل ختم ہو گا۔ جب کہ ان کی تکلیف دور کرنے کی یہی ایک صورت ہے۔ اور یہ حکم اس صورت کے برخلاف ہے کہ کوئی مقروض ماذون اپنا سامان قیمت کی تھوڑی کمی کے ساتھ کسی اجنبی کے پاس فروخت کرے کہ یہ بیع جائز ہو جاتی ہے۔ اور اس اجنبی کو یہ بھی نہیں کہا جاتا ہے کہ اس محابات (کمی) کو دور کر دے جب کہ مولیٰ کے ساتھ معاملہ ہونے کی صورت میں اس کمی کے دور کرنے کا حکم دیا جاتا ہے۔

لان البیع بالیسیر الخ اور بخلاف اس صورت کے جب کہ مقروض ماذون نے کسی کے ساتھ معاملہ کیا اور قیمت میں بہت زیادہ کمی کر دی ہو تو صاحبینؒ کے نزدیک وہ بیع بالکل جائز نہ ہو گی۔ لیکن مولیٰ کے ساتھ معاملہ کرنے سے جائز ہو جائے گی۔ البتہ اس وقت اس مولیٰ سے یہ کہا جائے گا کہ محابات کو ختم کر دے یعنی اس بیع کی اصل بازاری قیمت ادا کر دے۔ کیونکہ صاحبینؒ کے نزدیک یہی بات اصل طے پائی ہے کہ ماذون غلام کی طرف سے محابات کرنا جائز ہی نہیں ہے۔ البتہ اگر مولیٰ نے اس کی بھی اجازت دی ہو تب جائز ہو گی۔ اور اجنبی کے ساتھ محابات کرنے میں مولیٰ کی طرف سے اجازت نہیں پائی گئی ہے۔ جبکہ خود مولیٰ کے ساتھ بیع کرنے میں اجازت پائی جا رہی ہے۔ البتہ اتنی بات ہے کہ قرض خواہوں کے حق کی وجہ سے اس محابات کے دور کرنے کا حکم دیا جائے گا۔ یہ دونوں فرق صاحبینؒ کی اصل کے مطابق ہیں۔ (ف یعنی معمولی محابات ہونے کی صورت میں یہ بیع جائز ہی نہ ہو گی۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مولیٰ کے ساتھ معمولی محابات کی بیع جائز نہیں ہے۔ اسی طرح زیادہ محابات کے ساتھ کی بیع بھی جو مولیٰ کے ساتھ ہو تو وہ بھی جائز نہیں ہے البتہ اگر اجنبی کے ساتھ ہو تو جائز ہو گی پھر بھی اسے ختم کرنے کا حکم دیا جائے گا

توضیح: اگر ماذون غلام اپنا مال محابات کے ساتھ قلیلہ ہو یا کثیر اپنے مولیٰ یا اجنبی کے ہاتھ فروخت کرے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال وان باعه المولى شيئا بمثل القيمة او اقل جاز البيع، لان المولى اجنبي عن كسبه اذا كان عليه دين على ما بيناه، ولا تهمة في هذا البيع، ولانه مفيد فانه يدخل في كسب العبد مالم يكن فيه ويتمكن المولى من اخذ الثمن بعد ان لم يكن له هذا التمكن وصحة التصرف تتبع الفائدة فان سلم اليه قبل قبض الثمن بطل الثمن، لان حق المولى في العين من حيث الحبس، فلو بقي بعد سقوطه يبقى في الدين ولا يستوجبه المولى على عبده بخلاف ما اذا كان الثمن عرضا لانه يتعين وجاز ان يبقى حقه متعلقا بالعين. قال وان امسكه في يده حتى يستوفي الثمن جاز، لان البائع له حق الحبس في المبيع، ولهذا كان اخص به من سائر الغرماء وجاز ان يكون للمولى حق في الدين اذا كان يتعلق بالعين، ولو باعه باكثر من قيمته يؤمر بازالة المحاباة او ينقض البيع، كما

بينا في جانب العبد، لان الزيادة تعلق بها حق الغرماء.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مولیٰ اپنے غلام ماذون مقروض کے ہاتھ اپنی کوئی چیز اس کی اصل قیمت یا اس سے کم قیمت پر بیچے تو وہ بیع جائز ہو گی۔ کیونکہ غلام جب مقروض ہو جائے تو اس کا مولیٰ اس کی آمدنی اور کمائی کے بارے میں اجنبی ہو تا ہے۔ جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ ایسی بیع میں کسی پر کوئی تہمت کا موقع بھی نہیں ہے۔ اور اس لئے کہ اس بیع میں فائدہ بھی ہے۔ کیونکہ اس طرح اس غلام کے پاس ایسی چیز آ جائیگی جو اس کے پاس پہلے نہ تھی۔ اس لئے اس میں اس کے قرض خواہوں کا کوئی نقصان بھی نہیں ہے۔ اور اس وجہ سے بھی کہ یہ مولیٰ اپنے غلام کی آمدنی سے ثمن نہیں لے سکتا تھا لیکن اس معاملہ کے بعد اسے اس کے لینے کا اختیار ہو جائے گا۔ اور اس وجہ سے بھی یہ معاملہ صحیح ہے کہ اس سے فائدہ حاصل ہو تا ہے۔

فان سلم اليه الخ اور اگر مولیٰ نے اپنا مال بیچ کر مولیٰ سے اس کے دام وصول کئے بغیر ہی وہ مال اس کے حوالہ کر دیا تو وہ دام (ثمن) باطل ہو جائے گا کیونکہ عین مال میں مولیٰ کا حق قبضہ رہنے کی وجہ سے ہو تا ہے۔ اس لئے کہ یہ مولیٰ اپنا مال بیچ کر اس کے دام وصول کرنے تک اس مال کو اپنے پاس روک کر رکھ سکتا تھا۔ لیکن اس نے ایسا نہ کر کے مال حوالہ کر دیا اس طرح اس نے اپنا حق باطل کر دیا تو اب یہ عین مال نہیں بلکہ اس کا ثمن (دام) جو دین ہے وہی اس کے ثمن میں رہے گا حالانکہ مولیٰ کو اس بات کا حق نہیں ہو تا ہے کہ وہ اپنے غلام پر کچھ قرض باقی رکھے۔ اس کے برخلاف اگر مبیع کا ثمن بھی کوئی معین سامان ہو تو مولیٰ اس مبیع کو دینے کے بعد بھی اسے وصول کر سکتا ہے۔ کیونکہ یہ متعین ہے۔ اور معین مال کے ساتھ مولیٰ کا حق باقی رہنا جائز ہو تا ہے۔

قال وان امسكه الخ فرمایا کہ اگر مولیٰ نے اپنی اس مبیع کو جسے اس نے اپنے ماذون مقروض غلام کے ہاتھ فروخت کیا اس سے مال کا عوض وصول ہو جانے تک کے لئے روک لے تو یہ روکنا جائز ہو گا۔ کیونکہ بائع کو اپنی بیع روک کر رکھنے کا حق حاصل ہو تا ہے اسی لئے اگر کسی کا مدیون مفلس خریدار رقم ادا کئے بغیر مر جائے تو اس مدیون ماذون کے جتنے بھی قرض خواہ ہوں گے ان تمام میں یہی بائع اس مبیع کو لے لینے کا زیادہ حقدار ہو تا ہے۔ اور یہ بھی جائز ہے کہ اگر اس ماذون نے اپنے مولیٰ سے کوئی مال عین قرض کے طور پر لیا ہو تو اس مال میں اسی مولیٰ کا حق باقی رہ جائے۔

ولو باعه الخ اور اگر مولیٰ نے اپنی چیز اپنے ماذون اور مدیون غلام کے ہاتھ اس کی عام قیمت سے زیادہ دام پر فروخت کی ہو تو اس مولیٰ کو یہ کہا جائے گا کہ تم اس محابات یعنی قیمت کی زیادتی کو یا تو ختم کر کے صرف عام قیمت رکھو اور باقی واپس کر دو یا اس عقد ہی کو ختم کر دو۔ جیسا کہ ہم نے اس سے پہلے غلام کی طرف سے بیع کرنے میں بیان کیا ہے۔ کیونکہ اس زیادتی سے دوسرے قرض خواہوں کا حق بھی متعلق ہو تا ہے۔ (ف یعنی اس ماذون غلام کو یہ حق بالکل نہیں ہے کہ اپنے مولیٰ سے کوئی چیز اس کی اصل قیمت سے زیادہ دے کر خریدے۔ کیونکہ جو چیز اس نے لی وہ تو کسی نقصان کے بغیر اس کی اصل قیمت پر ہو گی۔ اور اس سے زیادہ جو رقم دی ہے وہ کسی عوض کے بغیر یعنی مفت میں ہے حالانکہ اس زیادہ رقم پر اس کے قرض خواہوں کا حق تھا۔ اسی لئے اس معاملہ کو باطل کر دیا جائے گا۔

توضیح: اگر مولیٰ اپنے ماذون و مقروض غلام کے ہاتھ اپنا مال فروخت کرے اصل قیمت پر یا کم قیمت یا زیادہ قیمت پر۔ اگر ایسے غلام کے ہاتھ مال فروخت کر کے اپنے ہی قبضہ میں رہنے دے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال واذا اعتق المولى الماذون وعليه ديون فعتقه جائز، لان ملكه فيه باق والمولى ضامن بقيمته للغرماء اتلف ما تعلق به حقهم بيعا واستيفاء من ثمنه، وما بقي من الديون يطالب به بعد العتق لان الدين في ذمته

وما لزم المولى الا بقدر ما اتلف ضمانا فبقى الباقي عليه كما كان، فان كان اقل من قيمته ضمن الدين لا غير، لان حقهم بقدره بخلاف ما اذا اعتق المدبر وام الولد الماذون لهما وقد ركبتها ديون لان حق الغرماء لم يتعلق برقبتهما استيفاء بالبيع، فلم يكن المولى متلفا حقهم فلا يضمن شيئا. قال فان باعه المولى وعليه دين يحيط برقبته وقبضه المشتري وغيبه فان شاء الغرماء ضمنوا البائع قيمته وان شاء وا ضمنوا المشتري، لان العبد تعلق به حقهم حتى كان لهم ان يبيعوه الا ان يقضى المولى دينهم والبائع متلف حقهم بالبيع والتسليم والمشتري بالقبض والتغيب فيخيرون في التضمين، وان شاء وا اجازوا البيع واخذوا الثمن، لان الحق لهم، والاجازة اللاحقة كالاذن السابق كما في المرهون فان ضمنوا البائع قيمته ثم رد على المولى بعيب فللمولى ان يرجع بالقيمة، فيكون حق الغرماء في العبد لان سبب الضمان قد زال وهو البيع والتسليم وصار كالغاصب اذا باع وسلم وضمن القيمة ثم رد عليه بالعيب كان له ان ير د على المالك ويسترد القيمة كذا هذا.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مولیٰ اپنے ایسے غلام ماذون کو جو بہت مقروض ہے آزاد کردے تو اس کا آزاد کرنا جائز ہوگا۔ کیونکہ وہ غلام ابھی تک اسی مولیٰ کی ملکیت میں باقی ہے۔ البتہ یہ مولیٰ ان تمام قرضوں کے سلسلہ میں اس غلام کی قیمت کا ضامن ہوگا۔ کیونکہ اس مولیٰ نے اپنے اس غلام کو آزاد کر کے اس سے اس کے قرض خواہوں کے حقوق وصول کرنے کے ذریعہ کو ضائع کردیا ہے یعنی وہ اسے بیچ کر اپنے قرضے حتی الامکان وصول کر سکتے تھے۔ (ف لہٰذا اس غلام کی جو بھی قیمت بازار میں ہو ان قرضخواہوں کے درمیان رکھ دے تاکہ وہ اس سے اپنے اپنے قرضے وصول کرلیں خواہ اس رقم سے ان کے قرضے پورا ادا ہوں یا نہ ہوں۔

ومابقي من الديون الخ اور مولیٰ کی طرف سے اس غلام مقروض کی پوری قیمت قرض خواہوں میں حصہ رسدی کے مطابق تقسیم کردیئے جانے کے بعد بھی جو کچھ قرض اس کے ذمہ باقی رہ جائے گا اسے یہ غلام جب کبھی بھی ہو اپنی آزادی کے بعد ان کے مطالبہ پر وہ خود دے گا۔ کیونکہ یہ مولیٰ تو صرف اسی مقدار کا ضامن ہوگا جو اس نے غلام کو آزاد کر کے نقصان کیا ہے۔ اور باقی کا وہ خود ذمہ دار ہوگا۔

فان كان الخ پھر اس غلام پر جو قرض باقی ہو اگر وہ اس رقم سے کم ہو جو اس مولیٰ کے ذمہ باقی ہے تو مولیٰ صرف اتنی ہی رقم ادا کرے گا اس سے زیادہ کا ضامن نہ ہوگا۔ کیونکہ ان قرض خواہوں کا حق صرف مقدار کی حد تک ہے (ف پھر مولیٰ کے ضامن ہونے کا حکم ایسے ماذون غلام کے آزاد کرنے میں ہوگا جو محض غلام ہو۔ کیونکہ اگر اس نے اپنی مدبرہ یا ام الولد یعنی کسی ایسے غلام کو کاروبار کی اجازت دی جو فروخت نہیں کیا جاسکتا ہو اور کاروبار کرتے ہوئے مقروض ہوگیا اس کے بعد اسے آزاد کردیا تو یہ مولیٰ کسی کا کچھ بھی ضامن نہ ہوگا۔ کیونکہ ان قرض خواہوں کا حق اس کی گردن پر اس طرح لازم نہیں ہوا کہ اسے فروخت کر کے وہ اپنا حق وصول کرسکیں۔ کیونکہ یہ تو فروخت کئے جانے کے قابل ہی نہیں لہٰذا یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ مولیٰ نے اسے آزاد کر کے فروخت کے قابل نہیں رکھا کہ اس کی قیمت سے قرضے چکائے جاتے۔ لہٰذا کچھ بھی ضامن نہیں ہوگا۔

قال فان باعه المولىٰ الخ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مولیٰ نے اپنے ایسے غلام کو فروخت کردیا جو اتنے زیادہ قرضوں سے دبا ہوا ہے کہ اس غلام کو بیچنے سے اس کی پوری قیمت اس میں ختم ہو جائے۔ پھر اس مشتری نے اس پر قبضہ کر کے اسے غائب کردیا۔ تو اس صورت میں اس کے قرض خواہوں کو ان دو باتوں کا اختیار ہوگا کہ اگر وہ چاہیں تو اسی مولیٰ یعنی بائع سے جس طرح ممکن ہو پورا قرض وصول کرلیں۔ ورنہ اس کے خریدار سے تاوان وصول کرلیں۔ کیونکہ ان قرض خواہوں کا حق اسی غلام سے متعلق تھا۔ یہاں تک کہ ان کو اس بات کا پورا اختیار تھا کہ وہ اس غلام کو فروخت کردیں سوائے اس صورت کے کہ اس غلام کو مولیٰ خود ہی ان کے قرض کا ضامن بن جائے۔ اور ادا کردے۔ پھر بحیثیت بائع اس مولیٰ سے تاوان لینے کا اختیار اس لئے ہے کہ اس نے غلام کو فروخت کر کے خریدار کے قبضہ میں بھی دے دیا۔ اس طرح ان قرض خواہوں کا حق ضائع کردیا۔ اور اس کے خریدار سے

تاوان لینے کا اختیار اس لئے ہوگا کہ اسی خریدار نے ان لوگوں کے حق پر قبضہ کر کے اس غلام کو غائب کر دیا ہے۔ لہذا تاوان لینے میں ان قرض خواہوں کو یہ اختیار دیا گیا کہ وہ بائع یا مشتری دونوں میں سے جس کسی سے مناسب سمجھیں تاوان وصول کر لیں۔

وان شاؤ اجازوا الخ اور ان قرض خواہوں کو یہ بھی اختیار ہے کہ چاہیں تو اس بیع کو جائز قرار دیتے ہوئے اس بائع سے اس کے دام وصول کر لیں۔ کیونکہ یہ اختیار تو ان ہی کا ہے یعنی اس غلام کی گردن اور ذات پر صرف انہیں لوگوں کا حق ہے۔ اسی لئے اس کے بارے میں ان لوگوں کو ہر طرح کا اختیار ہے۔ پھر اس بیع کو بعد میں جائز قرار دینے کا حکم وہی ہے جو پہلے ہی جائز قرار دینے کا ہوتا ہے۔ یعنی بیع ہو جانے کے بعد بھی ان قرضداروں کا اس بیع کو جائز قرار دینے کا حکم وہی ہوگا جو بیع سے پہلے اجازت دینے کا ہوتا ہے۔ جیسا کہ مرہون مال میں ہوتا ہے۔(ف یعنی اگر راہن نے مرہون مال کو مرتہن کی اجازت کے بغیر فروخت کر دیا تو اس مرتہن کو یہ اختیار ہوگا کہ اس بیع کو جائز ہونا مان لے یعنی اسی پر راضی ہو جائے۔ اسی طرح اس مسئلے میں بھی ان قرض خواہوں کی اجازت معتبر ہو جائے گی۔

فان ضمنوا البائع الخ پھر اگر قرض خواہوں نے بائع یعنی مولیٰ سے اس کی قیمت بطور تاوان وصول کی۔ پھر کسی عیب کی وجہ سے یہ غلام اپنے مولیٰ کو واپس کر دیا گیا تو مولیٰ کو یہ اختیار ہوگا کہ اس غلام کو دے کر اپنی قیمت واپس لے۔ اس طرح اس غلام میں اس کے قرض خواہوں کا حق ہو جائے گا۔ اس لئے کہ حد تاوان لازم ہونے کا سبب یعنی اسے بیچنا پھر اسے خریدار کے حوالہ کر دینا ختم ہو گیا۔ اور اس کی صورت ایسی ہو گئی جیسے غاصب نے کسی کا غلام غصب کر کے اسے فروخت کر کے خریدار کے حوالہ بھی کر دیا۔ اور مالک کو تاوان کے طور پر اس کی قیمت ادا کر دی۔ مگر بعد میں غلام میں عیب پائے جانے کی وجہ سے اس کے خریدار نے اس بائع یعنی غاصب کے پاس واپس کر دیا تو اس غاصب کو بھی یہ حق ہوتا ہے کہ وہ اس غلام کو اس کے مالک کو دے کر اس سے اپنی رقم واپس مانگ لے تو ہمارا موجودہ مسئلہ بھی) اسی طرح کا ہوگا

توضیح: اگر مولیٰ اپنے ماذون اور مقروض غلام کو آزاد کر دے۔ تو قرض کی ادائیگی کی صورت اگر مولیٰ غلام کی قیمت اس کی آزادی کے بعد ادائیگی قرض کے لئے قرض خواہوں کو دے پھر بھی اس کا پورا قرض ادا نہ ہو۔ یا یہ کہ ادائیگی قرض کے بعد کچھ رقم بچ جائے اگر مولیٰ اپنے ایسے غلام کو فروخت کر دے جو اپنی قیمت کے برابر مقروض ہو پھر اس کا خریدار اس پر قبضہ کر کے اسے غائب کر دے، مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال ولو كان المولى باعه من رجل واعلمه بالدين فللغرماء ان يردوا البيع لتعلق حقهم وهو الاستسعاء والاستيفاء من رقبته وفي كل واحد منهما فائدة، فالاول تام مؤخر والثاني ناقص معجل، وبالبيع يفوت هذه الخيرة فلهذا لهم ان يردوه قالوا تاويله اذا لم يصل اليهم الثمن، فان وصل ولا محاباة في البيع ليس لهم ان يردوه لوصول حقهم اليهم. قال فان كان البائع غائبا فلا خصومة بينهم وبين المشترى، معناه اذا انكر الدين، وهذا عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابويوسف المشترى خصم ويقضى لهم بدينهم، وعلى هذا الخلاف اذا اشترى دارا ووهبها وسلمها وغاب ثم حضر الشفيع فالموهوب له ليس بخصم عندهما خلافا له، وعنهما مثل قوله في مسالة الشفعة لابي يوسف انه يدعى الملك لنفسه فيكون خصما لكل من ينازعه، ولهما ان الدعوى يتضمن فسخ العقد، وقد قام بهما فيكون الفسخ قضاء على الغائب.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مولیٰ نے اپنے ماذون اور مدیون غلام کو کسی کے پاس فروخت کیا ساتھ ہی اسے غلام کے مقروض ہونے کے بارے میں بھی بتلادیا۔ یعنی اس خریدار کو یہ بھی بتلادیا کہ یہ غلام اتنی رقم کا مقروض ہے تو اس وقت ان قرض خواہوں کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ اس بیع کو رد کروادیں۔ کیونکہ اس کی ذات سے ان لوگوں کا حق متعلق ہے۔ اور حق سے مراد یہ ہے کہ غلام سے اس کی کمائی وصول کریں یا اسے فروخت کر کے آمدنی حاصل کریں۔ اور ان دونوں ہی صورتوں میں ان لوگوں کا فائدہ ہے۔ کیونکہ روزانہ کی آمدنی کرانے سے پورا قرض مگر آہستہ آہستہ وصول ہو جائے گا۔ اور فروخت کرنے کی صورت میں ایک ساتھ نقد مگر شاید کم وصول ہوگا۔ اس طرح دونوں ہی صورتوں میں فائدہ ہوگا۔ البتہ پہلی صورت یعنی یومیہ آمدنی حاصل کرنے میں رقم پوری وصول ہوگی مگر دیر سے اور آہستہ آہستہ۔ اور دوسری صورت یعنی فروخت کر دینے سے شاید فائدہ کم مگر جلد حاصل ہوگا۔ مگر مولیٰ کو بائع کے پاس فروخت کر دینے کی صورت میں ان کا یہ اختیار باطل ہو جائے گا۔ اس طرح اس سے وہ لوگ آمدنی حاصل نہیں کرسکیں گے۔ اسی لئے ان کو یہ اختیار دیا گیا ہے کہ اگر چاہیں تو اس بیع کو رد کرادیں۔ مشائخؒ نے فرمایا ہے کہ اس مسئلہ میں تفصیل یہ ہوگی کہ ان قرض خواہوں کو اس غلام کی رقم نہیں ملی ہو تب ہی اس بیع کو رد کرواسکتے ہیں۔ اس لئے کہ اگر رقم وصول ہو چکی ہو اور رقم میں بھی بہت زیادہ کمی (محابات) نہیں ہوئی ہو تب بیع رد نہیں کرواسکتے ہیں۔ کیونکہ ان کا حق جو کچھ بھی ہو ان کو مل چکا ہے۔

قال فان کان الخ اور یہ بھی فرمایا کہ اگر بائع یعنی اصل مولیٰ موجود نہ ہو تو غلام کے قرض خواہوں اور اس کے خریدار کے درمیان ایسی خصومت نہیں ہو سکتی ہے۔ یعنی ان قرض خواہوں کو اس بات کا اختیار نہیں ہوگا کہ اس خریدار کے خلاف معاملہ دائر کریں یعنی اسے مدعیٰ علیہ بنائیں۔ مطلب یہ ہے کہ خریدار جب قرض خواہوں کے قرض سے انکار کر دے (کہ یہ مقروض نہیں ہے یا میں نہیں جانتا) تو وہ مدعیٰ علیہ نہیں بن سکتا ہے یہ قول امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کا ہے۔

وقال ابو یوسفؒ الخ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ مشتری ان کا مدعیٰ علیہ ہو سکتا ہے اور یہ فیصلہ سنادیا جائے گا کہ یہ قرض اس کے قرض خواہوں کا حق ہے۔ ایسا ہی اختلاف شفعہ کے مسئلہ میں بھی ہے یعنی اگر کسی نے ایک مکان خرید کر دوسرے کو ہبہ کر کے اس کے حوالہ بھی کر دیا پھر خود غائب ہو گیا۔ اس وقت وہ شخص سامنے آیا جو حقیقت میں شفعہ کا حق دار تھا تو امام ابو حنیفہ وامام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک یہ حق دار اس شخص سے مطالبہ نہیں کر سکتا ہے جسے وہ مکان ہبہ کیا گیا ہے۔ لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ حق دار اس شخص کے خلاف قاضی کے سامنے دعویٰ کر سکتا ہے اور شفعہ کے اس مسئلہ میں طرفینؒ سے ایک روایت ابو یوسفؒ کے قول کے موافق ہے۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ مشتری تو صرف اس بات کا دعویٰ کرتا ہے کہ اس مکان کا حق دار میں ہوں۔ اب جو کوئی بھی اس میں حائل ہوگا وہی اس کا مدعیٰ علیہ ہو جائے گا۔ اور طرفینؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس دعویٰ کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ جو کچھ معاملہ ہو چکا ہے اسے بالکل فسخ کر دیا جائے۔ حالانکہ یہ عقد باضابطہ بائع اور مشتری کے درمیان طے پایا ہے تو اس کے فسخ کرنے سے اس بائع کے خلاف عمل کرنا ہوگا جو کہ موجود نہیں ہے۔ (ف حالانکہ کسی بھی غائب شخص کے خلاف حکم کرنا جائز نہیں ہوتا ہے)۔

توضیح:۔ اگر مولیٰ اپنے ماذون مقروض غلام کو کسی کے پاس فروخت کرتے ہوئے خریدار کو بھی اس کے مقروض ہونے کے بارے میں بتلادے۔ اس صورت میں قرض خواہوں کو ان کے قرض کی ادائیگی کی صورت۔ اس صورت میں اگر اصل بائع وہاں سے غائب ہو گیا ہو۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال ومن قدم مصرا فقال انا عبد لفلان فاشتری وباع لزمہ کل شیء من التجارۃ، لانہ ان اخبر بالاذن

فالاخبار دليل عليه، وان لم يخبر فتصرفه جائز اذ الظاهر ان المحجور على موجب حجره والعمل بالظاهر هو الاصل في المعاملات كيلا يضيق الامر على الناس، الا انه لا يباع حتى يحضر مولاه، لانه لا يقبل قوله في الرقبة لانها خالص حق المولى بخلاف الكسب لانه حق العبد على العبد ما بيناه فان حضر وقال هو ماذون بيع في الدين، لانه ظهر الدين في حق المولى، وان قال هو محجور فالقول قوله لانه متمسك بالاصل.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ ایک اجنبی شخص کسی شہر میں آکر کہے کہ میں فلاں شخص مثلاً زید کا غلام ہوں۔ اس کے بعد اس نے وہاں چیزوں کی خرید و فروخت کی۔ تو ان میں جو چیز بھی کاروباری قسم کی ہوگی وہ خود اسی کے نام کی اور اسی پر لازم ہوگی۔ یہ حکم بطور استحسان ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر اس نے اجازت پانے کی خبر دی ہے یعنی خود کو اپنے مولیٰ کا ماذون ہونا بتایا تو یہ خبر دینا خود اس پر دلیل ہے۔ اور اگر اس نے یہ نہیں کہا کہ میرے مولیٰ نے مجھے کاروبار کی اجازت دی ہے تو بھی اس کے تصرفات اور معاملات جائز ہوں گے۔ کیونکہ ظاہر حال یہ ہے کہ جو غلام مجور ہو (کاروباری اجازت اسے حاصل نہ ہو) وہ اسی کے موافق کام کرے گا۔ جبکہ ظاہر حال پر عمل کرنا ہی معاملات کی اصل ہے۔ تاکہ عام لوگوں کو کام کرنے میں کوئی دقت پیش نہ آئے۔ تاکہ کسی تنگی کے بغیر ہر شخص معاملہ کر سکے۔ (ف حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ ایسے شخص کو ماذون سمجھا جائے گا اور اس کے کاروباری معاملات میں جو کچھ بھی قرض لازم آئے گا وہ خود اسی پر لازم آئے گا)۔

الا انہ الخ البتہ اسے فوری طور سے مقروض ہونے کی بناء پر فروخت بھی نہیں کیا جائے گا۔ یہاں تک کہ اس کا مولیٰ آجائے۔ یعنی اس کی اپنی ذات کے بارہ میں اس کی بات قبول نہیں کی جائیگی۔ کیونکہ اس کی ذات پر صرف اس کے مولیٰ کا حق ہے۔ بخلاف اس کی اپنی آمدنی اور کمائی کے کہ اس پر اسی کا حق ہے۔ جیسا کہ ہم یہ بات پہلے بھی بیان کر چکے ہیں۔ فان حضر الخ اب اگر مولیٰ آگیا اور اس نے کہا کہ واقعتہ یہ ماذون ہے تب وہ اس قرضہ کی ادائیگی کے لئے فروخت کیا جائے گا۔ کیونکہ یہ قرضہ اس کے مولیٰ کے حق میں بھی ظاہر ہو گیا ہے۔ اور اگر اس نے کہا کہ یہ ماذون نہیں بلکہ مجور ہے تب بھی اسی مولیٰ کی بات مقبول ہوگی کیونکہ غلام کے حق میں مجور ہونا ہی اصل ہے۔ اور یہ مولیٰ اسی اصل کے مطابق دعویٰ کر رہا ہے۔ لہٰذا اسی کی بات قبول کی جائیگی۔

توضیح: اگر ایک شخص شہر میں آکر کہے کہ میں فلاں شخص کا غلام ہوں۔ پھر وہاں مختلف چیزوں کی خرید و فروخت کرلے۔ تو اس کی رقم کا ذمہ دار کون ہوگا۔ مسئلہ کی پوری تفصیل۔ حکم۔ دلیل

فصل. واذا اذن ولي الصبي للصبي في التجارة فهو في البيع والشراء كالعبد الماذون اذا كان يعقل البيع والشراء حتى ينفذ تصرفه، وقال الشافعي لا ينفذ لان حجره لصباه فيبقى ببقاءه، ولانه مولى عليه حتى يملك الولي التصرف عليه، ويملك حجره، فلا يكون واليا للمنافاة فصار كالطلاق والعتاق بخلاف الصوم والصلاة لانه لا يقام بالولي، وكذلك الوصية على اصله فتحققت الضرورة الى تنفيذ منه اما البيع والشراء يتولاه الولي فلا ضرورة ههنا، ولنا ان التصرف المشروع صدر من اهله في محله عن ولاية شرعية فوجب تنفيذه على ما عرف تقريره في الخلافيات، والصبا سبب الحجر لعدم الهداية لا لذاته وقد ثبتت نظرا الى اذن الولي، وبقاء ولايته لنظر الصبي لاستيفاء المصلحة بطريقين واحتمال تبدل الحال بخلاف الطلاق والعتاق، لانه ضار محض، فلم يؤهل له، والنافع المحض كقبول الهبة والصدقة يؤهل له قبل الاذن والبيع والشراء دائر بين النفع والضرر، فيجعل اهلا له بعد الاذن لا قبله، لكن قبل الاذن يكون موقوفا منه على اجازة الولي لاحتمال وقوعه نظرا وصحة التصرف في نفسه، وذكر الولي في الكتاب ينتظم الاب والجد عند عدمه والوصي والقاضي

والوالی بخلاف صاحب الشرط لانه لیس الیه تقلید القضاۃ والشرط ان یعقل کون البیع سالبا للملک جالبا للربح، والتشبیه بالعبد الماذون یفید ان ما یثبت فی العبد من الاحکام یثبت فی حقه، لان الاذن فك الحجر، والماذون یتصرف باهلیة نفسه عبدا کان او صبیا، فلا یتقید تصرفه بنوع دون نوع، ویصیر ماذونا بالسکوت کما فی العبد، ویصح اقراره بما فی یده من کسبه وکذا بموروثه فی ظاهر الروایة کما یصح اقرار العبد، ولا یملك تزویج عبده ولا کتابته کما فی العبد، والمعتوه الذی یعقل البیع والشراء بمنزلة الصبی یصیر ماذونا باذن الاب والجد والوصی دون غیرهم علی ما بیناه، وحکمه حکم الصبی، واللّٰه اعلم.

ترجمہ:۔ فصل۔ اگر ایک بچہ کے ولی نے بچہ کو تجارت کی اجازت دی تو یہ اجازت صرف خرید و فروخت کے لئے ہوگی۔ جیسے کہ ماذون غلام میں ہوتا ہے۔ پس اگر وہ خرید و فروخت کا مطلب سمجھتا ہو تو وہ ماذون ہو جائے گا۔ اور اس کا تصرف نافذ ہوگا۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اس کا تصرف نافذ نہیں ہوگا۔ کیونکہ شریعت نے اس کے بچپن کی وجہ سے اسے مجور کیا ہے۔ لہٰذا جب تک وہ بچہ کہلائے گا اس کا مجور ہونا بھی باقی رہے گا۔ اور اس دلیل سے بھی کہ بچہ تو خود ایسا ہے کہ دوسرا شخص اس کا ولی اور سرپرست ہے اور اس حد تک ہے کہ وہ جو کچھ بھی اس پر تصرف کرتا ہے وہ نافذ ہو جاتا ہے۔ پھر ولی اسے مجور بھی کر سکتا ہے۔ لہٰذا بچہ خود کبھی ولی نہیں ہو سکتا ہے۔ اور اس کے کاروباری تصرف کی مثال ایسی ہوگی جیسی اس کی طلاق یا غلام کی آزادی ہوتی ہے کہ اگرچہ اس کا ولی اسے اجازت دیدے پھر بھی اگر وہ اپنی بیوی کو طلاق دے یا اپنے غلام کو آزاد کردے تو نہ طلاق ہوگی اور نہ غلام آزاد ہوگا۔ اسی طرح تجارت کی اجازت بھی صحیح نہیں ہوگی۔ بخلاف نماز اور روزہ کے کیونکہ یہ دونوں چیزیں ولی کو اجازت سے ادا نہیں کی جاتی ہے۔ لہٰذا امام شافعیؒ کے نزدیک مسئلہ میں یہ بات اصل ہوئی کہ جو تصرف ولی کے ذریعہ کیا جاتا ہے وہ بچہ کے ذریعہ صحیح نہیں ہوتا ہے۔ ورنہ صحیح ہو جائے گا۔ اسی لئے ان کے نزدیک وصیت میں بھی یہی حکم ہے اس لئے یہ ضرورت باقی رہی کہ بچہ کی طرف سے دوسرا کوئی وصیت کو نافذ کردے۔ اور باقی رہا خرید و فروخت کا معاملہ تو اس کا متولی ولی ہوتا ہے۔ اس لئے بچہ کی طرف اسے نافذ کرنے کی ضرورت نہیں رہتی ہے۔

ولنا ان التصرف الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ماذون بچہ کی طرف سے خرید و فروخت کرنا ایسا تصرف ہے جو شرعاً ثابت ہے اور شرعی ولایت کے ساتھ ایسے شخص سے پایا گیا جو اس کام کو کرنے کی پوری صلاحیت بھی رکھتا ہے۔ اور ایسی جگہ میں پایا گیا ہے جو اس کے لئے بالکل صحیح اور صالح ہے۔ اس لئے اسے نافذ کرنا اور بلا تامل اسے جاری کرنا واجب ہوتا ہے جیسا کہ خلافیات میں گذر چکا ہے۔ والصبا الخ اور امام شافعیؒ کے فرمان کا جواب یہ ہے کہ بچپن میں بچہ کو کاروبار سے مجور کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اس وقت اس میں کاروبار کی صلاحیت ہی نہیں ہوتی ہے وہ اچھے برے اور اپنے نفع و نقصان کو بالکل نہیں سمجھ سکتا ہے اور اپنی ذات کے اعتبار سے اس کا سبب نہیں ہے۔ پس جب اسے ولی کی اجازت مل جاتی ہے تو یہ سمجھا جاتا ہے کہ اس میں اب اس معاملہ کو سمجھنے کی صلاحیت پیدا ہو چکی ہے۔ اس کے باوجود اس پر ولی کی سرپرستی باقی رکھی جاتی ہے اس لئے کہ بچہ کی مصلحتیں دو طرح سے پوری ہوتی ہیں یعنی ایک تو یہ کہ خود بھی اس میں کچھ سمجھ آگئی ہے اور بوقت ضرورت اس کا ولی بھی اس کی پوری دیکھ بھال کر سکتا ہے۔ اور اس بات کا بھی احتمال باقی رہتا ہے کہ شاید کسی وقت کسی معاملہ میں حالت بدل رہی ہو لہٰذا تجارت کی اجازت میں اس کا عمل مقبول اور جائز ہوتا ہے۔

بخلاف طلاق اور عتاق کے مسائل کے کہ ان باتوں میں اس کے لئے عموماً سراسر نقصان ہی ہوتا ہے۔ اس لئے بظاہر بچہ کو اس کی لیاقت ہو جائے اور ولی کی اجازت بھی ہو پھر بھی اس کا اعتبار نہیں کیا جاتا ہے۔ اور ایسی چیز جس کے قبول کرنے سے سراسر نفع ہی ہو جیسے ہبہ یا صدقہ قبول کرنا تو اس کے لئے لڑکے کو بھی لائق اور اہل سمجھا جائے اگرچہ اس کی اجازت بھی نہ ہو۔ اور خرید و فروخت کا معاملہ تو نفع اور نقصان دونوں باتوں کا احتمال رکھتا ہے اس لئے ولی کی اجازت کے بعد لڑکا اس کام کے لائق

سمجھا جائے گا۔ اس کی اجازت سے پہلے لائق نہیں سمجھا جائے گا۔ لیکن اس کی اجازت سے پہلے اس کی خرید و فروخت موقوف رہے گی پھر اگر اجازت دیدے تو جائز ہو جائے گی۔ اس بناء پر کہ پہلے ہی وہ معاملہ مناسب اور بہتر ہوا ہو۔ اور اس کی ذاتی صلاحیت کے اعتبار سے یہ تصرف صحیح ہوگا۔ وذکرالولی فی الکتاب الخ پھر متن میں صاحب کتاب کا لفظ فرمانا اس لئے ہے کہ وہ اس کے باپ کو اور جب وہ زندہ نہ ہو تو دادا کو اس کے علاوہ وصی و قاضی اور والی سب کو شامل ہے۔ لیکن صاحب الشرط کو شامل نہیں ہے۔ کیونکہ اسے قاضی مقرر کرنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے۔

والشرط ان یعقل الخ پھر بچہ کے ماذون ہونے میں شرط یہ ہے کہ وہ بچہ اتنی بات سمجھتا ہو کہ کوئی چیز بیچ دئے جانے کے بعد وہ چیز اپنی (ملکیت میں) نہیں رہتی ہے بلکہ دوسرے کی ہو جاتی ہے۔ اور یہ کہ ایسے معاملہ سے نفع حاصل ہوتا ہے۔ والتشبیہ الخ پھر ماذون بچہ کو ماذون غلام کے ساتھ تشبیہ دینے میں یہ فائدہ ہے کہ ماذون غلام کے بارے میں جو احکام بیان کئے گئے وہی ماذون بچہ کے بارے میں بھی ہونگے۔ کیونکہ ہمارے نزدیک اجازت دینے کا مطلب اس کے حجر (بے اختیاری) کو دور کرنا ہے۔ اور ماذون اپنی ذاتی صلاحیت کی بناء پر تصرف کرتا ہے خواہ وہ بچہ ہو یا غلام ہو۔ اس لئے ماذون بچہ کا تصرف بھی ماذون غلام کی طرح کسی بھی تجارت کے ساتھ خاص نہیں ہوگا۔ ویصیر ماذونا الخ اور اگر بچہ کو اس کے ولی نے کچھ تصرف کرتے دیکھ کر خاموشی اختیار کی تو یہ بھی ماذون ہو جائے گا جیسے کہ غلام کی صورت میں ہوتا ہے۔

ویصح اقرارہ الخ اور ماذون بچہ کے قبضہ میں جو کچھ بھی کمائی ہو اس کے بارے میں اس کا اقرار صحیح ہوگا۔ اور اگر اس نے اپنے مورث کے ترکہ میراث میں سے کسی چیز کے بارے میں غیر کے لئے اقرار کیا کہ یہ مال تو اس فلاں شخص کا ہے۔ تو بھی ظاہر الروایۃ کے مطابق صحیح ہوگا۔ جیسے کہ غلام کا اپنی کمائی کے بارے میں اقرار صحیح ہوتا ہے۔ ولایملك الخ اور ماذون بچہ کو یہ اختیار نہیں ہوتا ہے کہ اپنی کمائی کے غلام کا کسی سے نکاح کردے۔ یا اسے مکاتب بنادے جیسے کہ ماذون غلام کو یہ اختیار نہیں ہوتا ہے۔ والمعتوہ الخ اور معتوہ جس کو خرید و فروخت کی سمجھ ہو وہ بچہ کے حکم میں ہے کہ وہ اپنے باپ دادا یا وصی کی اجازت دینے سے ماذون ہو جائے گا۔ اور دوسروں کی اجازت دینے سے ماذون نہ ہوگا۔ اور اس کا حکم وہی ہے جو بچہ کا حکم ہے۔ واللہ اعلم۔ (ف اگر قاضی نے بچہ کو یا معتوہ کو اجازت دی پھر قاضی معزول ہو گیا تو یہ اپنی اجازت پر باقی رہ جائینگے۔

توضیح:۔ فصل۔ اگر بچہ کے ولی نے اس کو تجارت کی اجازت دی۔ تو اسے کن کن باتوں کی اجازت حاصل ہو گی۔ اس کے ماذون ہونے کی شرطیں۔ اگر بچہ کو اس کے ولی نے کچھ تصرف کرتے دیکھ کر خاموشی اختیار کی۔ بچہ کے اقرار کا حکم۔ معتوہ کا حکم۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

تجارت میں غلام کی اجازت کے احکام کے بیان سے فارغ ہو کر اس فصل میں بچہ اور معتوہ کی اجازت کے احکام بیان کئے گئے ہیں۔

"صاحب الشرط شُرط شین کے ضمہ کے ساتھ صرد کے وزن پر۔ کوتوال۔ یا پولیس کا بڑا سردار۔

نوٹ: یہاں پر کتاب الماذون ختم ہوئی اس کے بعد کتاب الغصب شروع ہوئی تھی لیکن وہ ناگزیر وجوہ کی بناء پر شروع نہ ہو سکی اب کتاب الغصب اسی جلد کے آخر میں ملاحظہ فرمائیں۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمدللہ رب العٰلمین والصلوٰۃ والسلام علی خیر خلقہٖ سیدنا محمد والہ وصحبہٖ وجمیع الانبیاء والمرسلین و جمیع عباداللہ الصالحین اجمعین.

امابعد۔ یہ جلد چہارم کتاب الہدایہ کا ترجمہ مسمّٰی "بعین الہدایہ جدید" ہے۔ **حسبنا اللہ و نعم الوکیل و نعم المولیٰ و نعم النصیر.**

﴿کتاب الشفعۃ﴾

کتاب: شفعہ کا بیان

الشفعة مشتقة من الشفع وهو الضم سميت بها لما فيها من ضم المشتراة الى عقار الشفيع قال الشفعة واجبة للخليط في نفس المبيع ثم للخليط في حق المبيع كالشرب والطريق ثم للجار افاد هذا اللفظ ثبوت حق الشفعة لكل واحد من هؤلاء وافاد الترتيب.

الشفعة مشتقة الخ (قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ) لفظ شفعہ (ش کے ضمہ کے ساتھ) کے لغوی معنی ضم کرنا ہے (ف یعنی ملانا۔ جسے فارسی میں جفت کرنا کہتے ہیں جو کہ لفظ طاق کے خلاف ہے۔ اور اس کے شرعی معنی ہیں ملک عقار (غیر منقولہ جائداد کو ملانا) **سميت بها الخ** وجہ تسمیہ۔ اس شرعی معنی کا نام شفعہ اس لئے رکھا گیا ہے کہ اس کام میں بھی خریدی ہوئی جائیداد کو شفیع کی جائیداد میں ملانا ہوتا ہے۔ (ف یعنی شفیع اس عقار یا غیر منقولہ جائیداد کو جو اس کی زمین یا حویلی' مکان کے بالکل بغل میں یا اس سے ملا ہوا ہو کو اپنی اس جائیداد کے ذریعہ حق شفعہ کی بناء پر اپنی جائیداد میں ملا سکتا ہے۔ پھر اس شفعہ کے کئی (تین مراتب ہیں (۱) خلیط عین پھر (۲) خلیط حق (۳) جوار۔ اسی لئے اگر اتفاقاً کسی صورت میں یہ تینوں ہی حق دار جمع ہو جائیں تو اس ترتیب سے ان کو حق ملے گا یعنی وہ حق دار ہوں گے)۔

قال الشفعة واجبة الخ۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ حق شفعہ سب سے پہلے ایسے خلیط یعنی شریک بیع کے لئے واجب یعنی ثابت اور اس کا حق بنتا ہے جو کہ اصل بیع میں شریک ہو۔ (ف مثلاً جو مکان یا حویلی فروخت ہو رہی ہو اگر اس کے دو شریک ہوں اور ان میں سے ایک نے اپنے اس شریک کے علاوہ کسی تیسرے کے ہاتھ فروخت کرنا چاہا تو سب سے پہلے اس میں اس کا شریک حق دار ہوگا۔ (جسے شریک عین بانفس بیع میں شریک کہا جاتا ہے) اگر اس سے اسے نہیں لیا تو اس کا حق بالکل ختم ہو گیا۔ پھر کبھی ایسا ہوتا ہے کہ اس بڑے مکان کو اس کے شرکاء میں کسی وقت تقسیم تو کر دیا گیا تھا مگر اس کے لوازمات یا حقوق مثلاً وہاں سے نکلنے کا راستہ یا پانی لینے کا ذریعہ وغیرہ اپنی جگہ باقی رہ گیا اور اس میں تقسیم نہیں ہوئی۔ گویا اصل مکان میں تو شرکت نہیں رہی مگر لوازمات میں شرکت رہ گئی تو ایسے شخص کو خلیط فی حق المبیع کہا جائے گا۔ **ثم للخليط الخ** یعنی پہلے حق دار کے بعد پھر دوسرا حق دار وہ ہوگا جو حق بیع یعنی پانی کا گھاٹ یا نلکا۔ اور آنے جانے کے راستہ میں (ف یعنی خاص راستہ یا گھاٹ میں) شریک ہو۔ پس جب

پہلے حق دار یعنی نفس مبیع میں جو شریک ہو اس نے اپنا حق شفعہ چھوڑا لیکن دوسرا حق دار یعنی حق بیع میں شریک موجود ہو تو اس کا حق دار یہی ہوگا۔ پھر اگر اس نے بھی لینے سے انکار کر دیا یا خاموش رہ گیا مگر ایسا حق دار موجود ہو جو نہ نفس مبیع میں شریک ہو اور نہ ہی حق مبیع میں شریک یعنی پڑوسی موجود ہو۔

ثم للجار الخ تو پھر اس پڑوسی کو حق شفعہ ملے گا۔ تو پھر اسی پڑوسی کو حق شفعہ ملے گا۔ اور یہی پڑوسی شفعہ کا حق دار ہو جائے گا۔ (ف جار کے معنی پڑوسی کے ہیں۔ اس سے مراد ایسا شخص ہے جس کا مکان اس مکان سے ملا ہوا ہو اور اس کا دروازہ بھی اسی گلی یا راستہ میں ہو: افاد هٰذا الخ اس کلام نے ہمیں دو باتیں بتائیں یعنی اس جملہ سے یہ دو باتیں معلوم ہوئیں (۱) کہ شفعہ کے حق دار یہ تینوں افراد ہیں (۲) بیک وقت تینوں دعوی دار نہیں ہو سکتے بلکہ ترتیب وار ہوں گے۔ (ف یعنی سب سے پہلے وہ حق دار ہوگا جو اصل مبیع یا جائیداد میں شریک ہوگا۔ اس کے بعد وہ ہوگا جو مبیع کے حق یعنی لوازمات ضروریہ میں شریک ہو۔ اس کے بعد وہ حق دار ہوگا جو اس کا متصل پڑوسی ہوگا۔ اور اس ترتیب سے ہر ایک کے لئے وجوب حق یعنی ثبوت حق ہوتا ہے۔ اب دونوں باتوں اور دعووں کے لئے دلیل اور ثبوت کی ضرورت ہے جو بیان کی جارہی ہے۔

توضیح: کتاب الشفعہ، شفعہ کے لغوی اور شرعی معنی وجہ تسمیہ، شفعہ کی ترتیب، تفصیل، حکم، دلیل

اما الثبوت فلقوله عليه السلام الشفعة لشريك لم يقاسم ولقوله عليه السلام جار الدار احق بالدار والارض ينتظر له وان كان غائبا اذا كان طريقهما واحدا، و لقوله عليه السلام الجار احق بسقبه قيل يا رسول الله ما سقبه قال شفعته ويروى الجار احق بشفعته.

ترجمہ:۔ حق شفعہ کے ثابت ہونے کی دلیلوں میں سے پہلی دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ شفعہ ایسے شریک کا حق ہے جس نے ابھی تک مبیع میں بٹوارہ یا تقسیم کا کام نہ کیا ہو۔ (ف چنانچہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ ہر صحن یا دیوار میں شریک ہونے والے کے لئے شفعہ ثابت ہے۔ اسی بناء پر کسی ایک شریک کو یہ حق حاصل نہیں ہے یا اس کے لئے صحیح نہیں ہے کہ بغیر اپنے دوسرے شریک سے دریافت کئے ہوئے اور اسے خبر کئے ہوئے اس مکان کو کسی کے پاس فروخت کرے۔ خبر کرنے کے بعد اگر وہ چاہے تو وہی خریدے ورنہ چھوڑ دے۔ اس طرح شریک مکان اس مکان کے خریدنے کا زیادہ حق دار ہے لہٰذا سب سے پہلے اسے خبر کر دے۔ رواہ مسلم۔ اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے ہی یہ دوسری روایت بھی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر ایسی شرکت میں شفعہ کا حکم دیا ہے جس کے صحن میں یا دیوار میں تقسیم کا کام نہیں کیا گیا ہو۔ اس لئے جب تک اپنے دوسرے شریک کو خبر نہ کر دے اسے فروخت کرنے کا حق نہیں ہے۔ اس کے بعد اگر وہ چاہے تو لے یا چھوڑ دے۔ اگر اپنے شریک کو خبر دیئے بغیر فروخت کر بھی دیا جب بھی وہی شریک اس کا زیادہ حق دار ہوگا۔ رواہ مسلم۔ یعنی دوسرا شریک اس پہلے شریک کی رضامندی کے بغیر بھی اسے لے سکتا ہے۔

ولقوله عليه السلام الخ اور دوسری دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان بھی ہے کہ دار۔ حویلی کا پڑوسی ہی اس دار کا زیادہ حق دار ہے۔ اور اس زمین کا بھی زیادہ حق دار ہے۔ اس کا انتظار کرنا ہوگا۔ اگرچہ وہ غائب ہو۔ یعنی سفر میں ہو۔ جبکہ ان دونوں شریکوں کا راستہ ایک ہو۔ (ف یہاں پر دو حدیثیں بیان کی گئی ہیں اول یہ کہ حضرت سمرہ بن جندب رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے دار کا پڑوسی دار کا اور زمین کا زیادہ حقدار ہے۔ رواہ ابوداؤد والترمذی والنسائی واحمد وابن جریر الطبری وابن ابی شیبہ۔ اور ایک دوسری روایت میں ہے کہ دار (حویلی) کا پڑوسی دار کے شفعہ کا زیادہ حق دار ہے۔ اور ترمذیؒ نے اسے صحیح حدیث کہا ہے۔ اور اس کی روایت النسائی وابن حبان نے انسؓ سے کی ہے۔ عمرو بن الشرید نے اپنے والد رضی

اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ایک مرد نے آکر عرض کیا کہ یا رسول اللہ! میری زمین ایسی ہے کہ اس میں کسی کی شرکت اور حصہ نہیں ہے سوائے جوار کے تب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جار (پڑوسی) اپنے شفعہ کا (دوسروں کے مقابلہ میں) زیادہ حق دار ہے۔ رواہ النسائی وابن ماجہ والبزار۔

اور عیسیٰ بن یونس بن ابی اسحٰق نے قتادہ عن انسؓ کی حدیث کو۔ اور قتادہ عن الحسن عن سمرۃؓ کی حدیث کو جمع کر دیا ہے۔ ابن القطان نے کہا ہے کہ عیسیٰ بن یونس ثقہ ہیں۔ اس لئے حدیث کو صحیح کہنا واجب ہے۔ اسی طرح اسی اسناد کے ساتھ قاسم بن اصبغ نے روایت کی ہے۔ شرید بن السوید الثقفی نے مرفوع روایت کی ہے کہ دار کا پڑوسی دوسرے کی بہ نسبت اس دار کا زیادہ حق دار ہے۔ رواہ احمد۔ اس سے معلوم ہوا کہ شفعہ کا حق دار سب سے پہلے اصل دار کا شریک پھر اس کے راستہ کا شریک پھر پڑوسی ہے۔ اگرچہ صراحۃً ترتیب کی دلیل بھی آرہی ہے۔ اور دوسری حدیث کو عبد الملک بن ابی سلیمان نے عطاء بن ابی رباح سے جابر بن ابی رباح سے اور جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ پڑوسی اپنے پڑوسی کے شفعہ کا زیادہ مستحق ہے۔ لہٰذا اس کا انتظار کرنا چاہئے۔ اگرچہ وہ غائب ہو۔ جب کہ دونوں کا راستہ ایک ہو۔ رواہ ابوداؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ۔ پھر ترمذیؒ نے کہا ہے کہ حدیث حسن ہے۔ اور راوی عبد المالک اہل حدیث کے نزدیک ثقہ اور مامون ہیں۔ مجھے یہ معلوم نہیں ہے کہ کسی نے ان کے بارے میں کلام کیا ہو۔ سوائے شعبہ کے کہ شعبہ نے ان کے بارے میں اسی حدیث کی وجہ سے کلام کیا ہے۔ صاحب الکمال نے امام احمدؒ سے نقل کیا ہے کہ عبد الملک حفاظ میں سے ایک ہیں۔ اور سفیان ثوریؒ نے کہا ہے کہ وہ میزان ہیں۔ احمد بن عبد اللہ نے کہا ہے کہ ثقہ اور ثبت ہیں۔

امام مسلمؒ نے اپنی صحیح مسلم میں ان کی حدیث نقل کی ہے۔ ترمذی نے جو ان کی توثیق کی ہے وہ اوپر گذر چکی ہے۔ ابن حبان نے ان کو ثقات میں سے شمار کیا ہے۔ اور کہا ہے کہ وہ کوفہ والوں میں بہتر لوگوں اور حفاظ میں سے تھے۔ صاحب تنقیح نے لکھا ہے واضح ہو کہ عبد الملک بن ابی سلیمان کی حدیث صحیح ہے۔ اور اس کے درمیان اور جابرؓ کی مشہور حدیث کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اور ہم یہ کہتے ہیں کہ جب پڑوسیوں میں کنواں وچھت وراستہ وغیرہ منافع کی شرکت ہو تو پڑوسی جوار کی وجہ سے مستحق شفعہ ہے۔ جس کی دلیل عبد الملک کی حدیث ہے۔ اور جب پڑوسیوں میں منافع میں کسی چیز میں بھی شرکت نہ ہو تو اس کے لئے شفعہ نہیں ہے۔ جس کی دلیل جابر رضی اللہ عنہ کی مشہور حدیث ہے کہ شفعہ ہر ایسی چیز میں ہے کہ اس میں بٹوارہ نہ ہوا ہو۔ اور جب سب کے حدود طے پاچکے تب شفعہ نہیں ہے۔ اور کہا ہے کہ شعبہؒ کا اس حدیث کی وجہ سے ان میں کلام کرنے کی کوئی اہمیت نہیں ہے۔ کیونکہ شعبہ صرف حافظ حدیث تھے۔ اور جید فقیہ نہ تھے۔ کہ وہ مختلف حدیثوں میں اتفاق کی صورت پیدا کرتے۔ اور کچھ دوسرے لوگوں نے تو شعبہ کے تابع ہونے میں کلام کیا ہے۔ حالانکہ بخاریؒ نے عبد الملک کی روایت سے استشہاد کیا ہے۔ اور امام مسلم نے ان سے حدیث کی روایت کی ہے۔ م)۔

ولقولہ علیہ السلام الجار الخ اور تیسری دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ پڑوسی اپنے سقب کا زیادہ مستحق ہے۔ عرض کیا گیا کہ اس کا سقب کیا ہے۔ آپ نے فرمایا کہ اس کا شفعہ ہے۔ (ف یعنی ایک پڑوسی اپنے پڑوسی کے شفعہ کا سب سے زیادہ مستحق ہے۔ اور جب تک وہ مشتری حق دار نہ ہوگا، سقب بمعنی نزدیکی اور پڑوس کے ہیں۔ اس حدیث کو بخاریؒ نے بھی روایت کیا ہے۔ ع)۔ ویروی الجار الخ اور دوسری روایت یہ بھی ہے کہ پڑوسی اپنے شفعہ کا زیادہ مستحق ہے۔ (ف رواہ الترمذی واسحٰق وابن ابی شیبہ وابن جریر وابن حبان وغیرہ پس اس سے معلوم ہوا کہ عین کا شریک اور منافع کا شریک اور پڑوسی سب کو شفعہ کا حق ملتا ہے۔ یہی مذہب شریح وشعبی وابن سیرین وحکم وحماد وحسن وطاؤس وثوری وابو حنیفہ وابن ابی لیلی وابن شبرمہ رحمہم اللہ کا ہے۔ اور شافعیہ کی شرح الوجیز میں ہے کہ ہمارے بعض اصحاب نے بھی اسی پر فتویٰ دیا ہے۔ اور اسی کو قبول کیا ہے۔ اور استذکار ابن عبد البر میں روایت ہے کہ حضرت عمرؓ نے شریح کو جوار کے شفعہ کا حکم دیا ہے۔

توضیح: حق شفعہ کے ثابت ہونے کی شرعی دلیلیں، واحادیث، اقوال ائمہ

وقال الشافعي لاشفعة بالجوار لقوله عليه السلام الشفعة فيما لم يقسم فاذا وقعت الحدود وصرفت الطريق فلا شفعة ولان حق الشفعة معدول به عن سنن القياس لما فيه من تملك المال على الغير من غير رضاه وقدورد الشرع به فيما لم يقسم وهذا ليس في معناه لأن مؤنة القسمة تلزمه في الاصل دون الفرع.

ترجمہ:۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ جوار کی وجہ سے حق شفعہ نہیں ہوتا ہے۔ (ف یعنی کوئی پڑوسی حق شفعہ کا مستحق نہیں ہے۔ یہی قول امام مالک واحمد واوزاعی وابو ثور رحمہم اللہ کا ہے۔ اور حضرات عمر وعثمان وعلی رضی اللہ عنہم کی طرف بھی اس کی روایت منسوب ہے)۔ **لقوله عليه السلام الخ** رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ شفعہ ایسی جائیداد (عقار) میں ہے جس کی تقسیم نہیں ہوتی ہو۔ پھر جب سب کی حد بندی اور چوحدی مقرر کردی گئی اور سب کے اپنے اپنے راستہ نکال دئے گئے تب شفعہ کا حق نہیں ہے۔ (ف رواہ البخاری۔) ایک اور روایت میں ہے: **انما الشفعه فيما لم يقسم الخ** : یعنی حق شفعہ صرف ایسی ہی عقار (جائیداد کے لئے مخصوص ہے جس کی تقسیم نہ ہوئی ہو۔ پس اس سے یہ معلوم ہوا کہ جنس شفعہ صرف ایسی ہی جائیداد کے ساتھ مخصوص ہے جو غیر مقسوم ہو۔ اس کے علاوہ دوسرا کوئی مستحق نہیں ہے اور دوسرا کون بھی اس حق سے خارج کردہ ہے)۔

ولان حق الشفعة الخ: اور اس قیاسی دلیل سے بھی جوار کے لئے حق شفعہ نہیں ہے کہ یہ حق شفعہ ایسی چیز ہے جو قیاس واضح سے بہت ہی دور ہے (ف یعنی اس معاملہ میں قیاس کرنے کی کوئی صورت اور راہ بھی نہیں ہے۔ یعنی حق شفعہ بالکل خلاف قیاس بات ہے۔ **لمافيه الخ** کیونکہ اس کے ذریعہ دوسرے شخص کے حق پر اس کی رضامندی کے بغیر ملکیت حاصل کرنی ہوتی ہے۔ (ف یہاں تک کہ جب بائع اپنی خوشی اور رضامندی کے ساتھ کسی خریدار سے معاملہ طے کرکے فروخت کرنے کا کام بالکل مکمل کرکے مطمئن ہوجاتا ہے پھر بھی شفیع سامنے آکر اس سے اپنا یہ حق جتا کر خریدار سے اسے لے لیتا ہے۔ لہٰذا یہ کام بالکل ہی خلاف قیاس ہوا۔ اس لئے ہم یہ کہنے پر مجبور ہیں کہ صرف اسی صورت میں جس میں شریعت سے واضح طور پر اس حق کا پانا ثابت ہو اس کا حق باقی رکھینگے۔ **وقد ورد الخ** حالانکہ یہ حق صرف اسی صورت میں دینا شرعاً ثابت ہے جس کی تقسیم نہیں ہوئی ہو۔ (ف الحاصل یہ حق کسی کو صرف پڑوسی ہونے کی بناء پر کبھی نہیں دیا جاسکتا ہے)۔

وهذا ليس الخ: اور یہ یعنی پڑوس میں ہونا اور گھر کے صرف منافع میں شریک ہونے اور قابل تقسیم نہ ہونے میں ایسی کوئی بات نہیں ہے جو کہ قابل تقسیم عقار کے معنی میں ہے یعنی غیر مقسوم میں یہ باتیں نہیں ہیں کیونکہ حصہ داروں کے حق کی تقسیم میں جو پریشانیاں ہوتی ہیں پھر اس میں جو کچھ خرچ بھی لازم آجاتا ہے وہ سب صرف اصل میں لازم آتا ہے اور اس کی فرع میں لازم نہیں آتا ہے۔ (ف یعنی جو خرچ اور جو پریشانیاں غیر تقسیم شدہ (مشترک ہونے) میں ہوتی ہیں وہ تقسیم شدہ اور بٹوارہ کی ہوئی جائیداد میں نہیں ہوتی ہیں۔ مطلب یہ ہوا کہ شفعہ کا حق تو صرف اس لئے دیا جاتا ہے کہ اس جائیداد کی تقسیم میں جو خرچ لازم آئے اس سے آدمی محفوظ رہے۔ کیونکہ غیر تقسیم شدہ کو فروخت کرنے سے خریدار اس کی تقسیم کا مطالبہ کرے گا جس سے بچنے کی صورت یہی ہوسکتی ہے کہ اس حصہ کو خریدنے کے لئے اس کے شریک کے پاس ہی پیشکش کی جلئے اور وہی اسے خرید لے۔ جبکہ صرف ایک پڑوسی میں یہ بات نہیں ہوگی ہے۔ کیونکہ اس کی جائیداد تو پہلے سے ہی علیحدہ ہے۔ اسی طرح وہ شخص جو اس مبیع کے صرف حقوق یعنی راستہ اور گھاٹ وغیرہ میں شریک ہو یا ایسی چیز میں شریک ہو جو تقسیم کے قابل ہی نہ ہو تو اس میں بھی اس زحمت اور خرچ کی ضرورت نہیں ہوتی ہے۔ اس لئے صرف یہی ایک صورت باقی رہ گئی کہ ایسی مبیع جو ہنوز تقسیم نہیں کی گئی ہو حالانکہ وہ قابل تقسیم بھی ہو اس کے سوا کسی اور صورت میں حق شفعہ نہیں دیا جائے گا، م ع، الحاصل امام شافعی

کے قول کی دلیل ایک تو نص حدیث ہے۔اور دوسری دلیل قیاس کا انکار ہے۔اب امام شافعیؒ کے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ جس طرح نفس مبیع یا شریک حق مبیع کے بارے میں نص حدیث موجود ہے اسی طرح جوار کے ثبوت میں بھی تو نص حدیث موجود ہے۔اس کے علاوہ قیاس بھی اس بات کا تقاضا کرتا ہے۔چنانچہ اس کا بیان آتا ہے۔

توضیح:۔ حق شفعہ جوار کے بارے میں امام شافعیؒ کا قول۔ تفصیل۔ دلائل

ولنا ماروینا ولان ملکه متصل بملك الدخیل اتصال تابید وقرار فیثبت له حق الشفعة عندوجود المعاوضة بالمال اعتبارا بمورد الشرع وهذا لان الاتصال علی هذه الصفة انما انتصب سببا فیه لدفع ضرر الجواراذ هو مادة المضار علی ما عرف وقطع هذه المادة بتملك الاصیل اولی لان الضرر فی حقه بازعاجه عن خطة ابائه أقوی وضرر القسمة مشروع لا یصلح علة لتحقیق ضرر غیره.

ترجمہ:۔ اور ہم احناف کی دلیل (جوار کے حق شفعہ ہونے کے سلسلہ میں) وہی روایت ہے جو اوپر بیان کی جاچکی ہے۔(ف یعنی الجار احق بسبقہ کہ پڑوسی اپنے پاس کی جائیداد کا شفعہ پانے کا دوسروں کی بہ نسبت زیادہ حق دار ہے۔اور پہلے یہ بات بھی دلائل سے ثابت کی جاچکی ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے۔اور اس باب کی مزید دوسری حدیثیں بھی گذر چکی ہیں۔اور سب سے صریح روایت یہ ہے کہ ایک شخص نے عرض کیا کہ یارسول اللہ! میری زمین ایسی ہے جس میں کسی کی شرکت نہیں ہے اور کسی کا کوئی حصہ بھی نہیں ہے۔سوائے پڑوس کے۔تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جار (پڑوسی) اپنے شفعہ کا زیادہ حق دار ہے۔آخر حدیث تک۔رواہ النسائی وابن ماجہ۔اور اس سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ فرمان نبی علیہ السلام جار الدار احق بالدار والارض میں وہ جار خواہ شریک دار ہو یا نہ ہو شفعہ کا مستحق ہے۔جیسے کہ حدیث میں عام ہے۔اور خصوصً جب کہ حدیث میں دار الجار کا حق فرمایا۔کیونکہ اشارہ صریح ہے۔دار الجار شرکت کے بغیر اس کی ملک ہے۔اس بناء پر ابن حبانؒ کی اس تخصیص کا کوئی اعتبار نہیں ہے کہ جار سے مراد جار نہیں ہے بلکہ خلیط یا شریک مراد ہے۔کیونکہ اس طرح کی تخصیص دلالت نص کے برخلاف ہے۔ اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی مروی وہ حدیث جس سے امام شافعیؒ نے استدلال کیا ہے۔یعنی جب مبیع دار کے حدود متعین ہوگئے اور راستے بھی بدل دئے جائیں یعنی نئے راستے بنادئے جائیں تب شفعہ کا حق نہیں رہا۔اس جملہ کے دو مطلب بتائے جاسکتے ہیں اور یہ کہ تقسیم ہوجانے کے بعد اس کو شفعہ کا حق نہیں رہا۔اور عبد الملک بن ابی سلیمانؒ کی حدیث میں اس بات کا ثبوت ہے کہ جب راستہ وغیرہ منافع میں شرکت باقی رہ گئی ہو تو اس کو جوار سے بڑھ کر حق شفعہ حاصل ہے۔مگر اصل میں شریک سے کم ہے۔دوم یہ کہ اس مکان کا راستہ جب دوسری گلی کی طرف ہوگیا تب حق شفعہ نہیں ہے۔

مثلاً ایک مکان کا دروازہ ایک گلی میں کھلتا ہے پھر مکان کے شرکاء نے اس کا بٹوارہ کرلیا اس کے بعد چار شریکوں میں سے دو شریکوں نے اس گلی کی طرف اپنے مکان کا راستہ باقی رکھا اور دوسرے دو شرکاء نے اپنے گھر کا دروازہ دوسری گلی کی طرف کرلیا۔اس طرح راستہ کا رخ بدل گیا۔اس طرح راستہ کے ایک اور متحد ہونے کی وجہ سے پڑوسی بھی حق دار ہوتا ہے۔لیکن دوسرے حصہ دار جن کا راستہ بدل گیا ہے ان کا حق شفعہ باقی نہیں رہا۔اور امام شافعیؒ نے جو یہ فرمایا ہے کہ شفعہ کا حق صرف اس لئے دیا گیا ہے تاکہ تقسیم ملک میں ہر قسم کی زحمت اور مالی خرچ کرنے سے بچ جائے۔تو علت مکمل نہیں ہے۔جب کہ نئے خراب اور غلط پڑوسی کے آجانے سے زبردست تکلیف کا خطرہ رہتا ہے اتنا زیادہ کہ اکثر غیر قوم کا یا شریر اور بدمزاج موذی بھی پڑوسی بن کر آجاتا ہے جس کی روز روز ایذار سانی سے پرانا باشندہ بھی مجبور ہوکر اپنا مکان بیچنے اور علاقہ بدل دینے پر مجبور ہوجاتا ہے۔اور اب اس بات میں گفتگو باقی رہی کہ بعض روایات میں: انما الشفعة الخ: فرمایا گیا ہے۔یعنی شفعہ تو صرف غیر مقسوم مبیع کے لئے ہی مخصوص ہے الخ تو کلام اس طرح ہے کہ سب سے پہلے اس میں حصر کی "انما" سے جو روایت ہے وہ ثابت نہیں ہے۔اور بالفرض اگر اسے صحیح

بھی تسلیم کر لیا جائے تو اس سے دوسرے کی نفی بھی نہیں ہو سکتی ہے جیسا کہ اس فرمان خداوندی میں ہے۔
انما انت منذر یعنی یہ کہ اللہ تعالٰے نے حصر کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فرمایا ہے کہ آپ فقط مُنذر ہی ہیں۔ یعنی صرف ڈرانے والے ہیں۔ حالانکہ ایسی بات نہیں ہے بلکہ آپ جس طرح کافروں کو ڈرانے والے ہیں اسی طرح مومنوں کو بشارت سنانے والے بھی ہیں۔ جو کہ دوسری بہت سی آیتوں سے ثابت ہے۔ حالانکہ شفعہ کا اعلیٰ مرتبہ صرف یہ ہے کہ شفیع کو عین مال میں شرکت کا حق حاصل ہو۔ اس کے بعد منافع میں شریک ہونے والے کو پھر شریک جار ہے۔ الحاصل ہماری اس توجیہ اور استنباط پر ساری احادیث اپنی صراحت اور عموم پر باقی رہ جاتی ہیں۔ اور کسی حدیث میں بھی اس کے ظاہر کے خلاف معنی نہیں بدلتے۔ اور جب کسی معارضہ کے بغیر ہی اس طرح سے تمام احادیث میں تطبیق ممکن ہے تو خواہ مخواہ کا معارضہ یا تخصیص یا تاویل کرنے کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہتی ہے۔ ساتھ ہی قیاس بھی ہمارے قول کی تائید کرتا ہے۔
لان ملکہ متصل الخ اس طرح سے کہ شفیع کی ملکیت خریدنے والے کی ملکیت سے متصل ہے وہ بھی ہمیشہ کے لئے اور باقی رہنے کے ساتھ۔ (ف یعنی وہ تو اس کے متصل اس طرح سے ہے کہ وہ ہمیشہ اور عرصہ دراز سے اسی طرح عرصہ دراز رہے گی بھی۔ جب کہ کسی کرایہ دار کی یا عاریۃً رہنے والے کی ملکیت کی طرح عارضی نہیں ہے۔ اسی بناء پر مالی معاوضہ پائے جانے کے وقت میں اس کو شفعہ کا حق حاصل ہوگا۔ یعنی اس کو بدلہ دے کر اپنی ملکیت میں اس مبیع کو ملانے کا حق حاصل ہوگا۔ شرعی دلائل پر قیاس کرتے ہوئے۔ (ف یعنی جبکہ شریعت میں غیر مقسوم جائیداد میں شفعہ کا حکم دیا گیا ہے جس میں شرکاء کی ملکیت متصل ہوتی ہے اس لئے اسی پر قیاس کر کے یہی حکم پڑوس کے حق میں بھی دیا گیا ہے کہ اسی کی طرح اس پڑوس میں بھی اتصال پایا جاتا ہے لہٰذا اسے بھی حق شفعہ حاصل ہوگا۔ البتہ یہ حق اس لئے نہیں دیا جائے گا کہ اس طرح شفیع کو تقسیم کی زحمت اور اس سلسلہ میں مالی خرچ سے بچانا مقصود ہوتا ہے۔
ھذا لان الخ بلکہ یہ حکم اس وجہ سے ہے کہ مبیع کا مکان کے متصل ہونا ہی اس شریک کی ہونے والی مستقل مصیبت کو دور کرنے کا سبب بن گیا ہے یعنی حق شفعہ پانے کا سبب ہو گیا ہے۔ کیونکہ اتنا ملا ہوا ہونا ہی تو سببوں اور تکالیف کے پانے کی اصل وجہ ثابت ہوتی ہے، جیسا کہ لوگوں کے معاملات اور تجربات سے معلوم ہوتا ہے۔ (ف خلاصہ کلام یہ ہوا کہ اس صورت میں جب کہ عقار کی جب تقسیم نہ ہوتی اس میں شرع کی طرف سے حق شفعہ کی بناء پر شفیع کو اس کی جائیداد سے اپنی مملوک جائیداد کو ملانے کا حق ہم نے پایا تو اس کی اصل وجہ یہی معلوم ہوئی کہ دونوں جائیدادوں کا ایک دوسرے سے ہمیشہ کے لئے ملے رہنے سے دوسرے کو سخت مصیبت ہوتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ شریک اور شفیع کو شریعت نے شفعہ کا جو حق دیا ہے وہ خلاف قیاس حکم نہیں ہے۔
پھر یہی کیفیت اور مصیبت اس صورت میں بھی ہوتی ہے جب کہ مبیع میں بالکل شریک تو نہ ہو مگر اس کے بالکل قریب اور ملا ہوا ہو۔ اس میں اگر جار کو یہ حق نہ دیا جائے تو وہ دائمی طور پر نئے پڑوسی کے آنے سے ایک بڑی مصیبت میں گرفتار ہو سکتا ہے۔ پس اس آنے والی مصیبت کو دور کرنے کی یہ دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں کہ جس طرح اس ایک مکان کو خریدا ہے اسی کے ساتھ پڑوسی کے مکان کو بھی خرید لے اور اگر یہ نہ خرید سکتا ہو تو اس کے اس پڑوسی کو ہی یہ حق دیا جائے کہ وہی اس فروخت ہونے والے مکان کو خرید لے۔ پھر ان دونوں میں ایک کو ترجیح دینے کے لئے یہ کہنا ہوگا کہ خریدار تو اس مکان کا نیا باشندہ ہوگا اس کے لئے یہ مکان فی الحال یکساں ہے کہ جہاں بھی چاہے خرید کر رہنے لگے۔ اس مکان کی تخصیص کی کوئی معقول بات نہیں ہوگی۔ مگر اس کا پڑوسی تو اس جگہ کا پرانا باشندہ ہے جسے اس جگہ اور مکان سے بہت سی خصوصیتیں ہو سکتی ہیں اسی لئے وہ اسے چھوڑنے پر راضی نہیں ہو سکتا ہے۔
وقطع ھذہ المادۃ الخ اب اگر دونوں ہی اصیل یعنی پرانا باشندہ پڑوسی اور نئے خریدار اس مکان کی خریداری پر ضد کر بیٹھیں اور دوسرے کو یہ حق دینے پر کوئی راضی نہ ہو تو شریعت کی طرف سے ان میں سے ایک کو یہ حق دینا ہوگا کہ وہ اسے خرید

لے خواہ دوسرا شخص اس کے لئے بالکل راضی نہ ہو یہاں تک کہ خاموشی کے ساتھ دوسرے نے اسے خرید بھی لیا ہو۔ لہٰذا اس شدید نقصان کو ہمیشہ کے لئے ختم کرتے ہوئے اس پرانے باشندے یعنی پڑوسی کو ہی یہ حق دیا جائے گا کہ وہ بازاری قیمت یا دوسرے خریدار کی بتائی ہوئی قیمت سے اسے خرید لے۔ اور یہی صورت دوسری صورت کی بہ نسبت اولیٰ ہے۔ (ف یعنی اس نئے خریدار اور پرانے پڑوسی میں سے کسی ایک کو شرعاً یہ حق ملنا چاہئے کہ دوسرے کی رضامندی کے بغیر بھی اس مبیع (عقار) کا مالک بن سکے۔ تاکہ مستقبل میں وہ مستقلاً دوسرے سے تکلیف پانے سے محفوظ ہو جائے۔ پھر یہ دیکھا گیا ہے کہ شریعت نے اصیل یعنی پرانے باشندہ (پڑوسی) کو ہی ترجیح دے کر خرید لینے کا اختیار دیا ہے۔ کیونکہ وہ پہلے سے ہی اس مبیع کے متصل ہی جائیداد کا مالک چلا آرہا ہے۔ اور یہ خریدار تو ابھی وہاں آنا چاہتا ہے۔ اس لئے اس پرانے باشندہ یعنی مالک مکان پڑوسی ہی کو ترجیح دی جائے گی اور اسی کا حق ہوگا۔ اور ہر اعتبار سے یہی بات بہتر ہے۔

لان الضرر الخ کیونکہ عموماً یہ دیکھا جاتا ہے کہ نیا آنے والا شخص مزاج کے مختلف یا بد خصلت ہونے کی وجہ سے مقامی قدیم باشندوں سے جھگڑے کھڑے کر کے ان کو اتنا تنگ کر دیتا ہے کہ مجبوراً یہ پرانے باشندے اپنے آبائی مکان کو بھی چھوڑ کر اپنی عزت نفس اور حصول امن کے لئے کہیں اور چلے جانے پر مجبور کر دیئے جاتے ہیں۔ لہٰذا ایسے شخص کے حق میں فیصلہ دیتے ہوئے اسے نکلنے پر مجبور کرنے سے محفوظ کر دینا ہی بہت بہتر بات ہے۔ (ف برخلاف اس خریدار کے کہ اس کا اس جگہ سے کوئی تعلق نہیں رہا ہے۔ اس لئے اگر یہ فیصلہ سنا دیا جائے کہ خریدار جس طرح اس نئے مکان کو خریدنا چاہتا ہے اسی طرح اس کے پڑوسی کے مکان کو بھی خرید لے اور ہنگامہ و فساد کرنے کی نوبت ہی نہ آئے خواہ وہ پرانا باشندہ پڑوسی اپنا مکان چھوڑنے پر دل سے بالکل ہی راضی نہ ہو۔ تو اس کے حق میں یہ بہت بڑا ظلم ہوگا کہ اپنا مکان جو کہ آبائی اور خاندانی ہے اسے چھوڑ کر کہیں اور جائے۔ اسی بناء پر شریعت نے اس کی اس تکلیف کا خیال کرتے ہوئے کہا ہے کہ سب سے پہلے اس پڑوسی اور اصیل کو ترجیح دی جائے اور اختیار دیا جائے کہ اگر چاہے تو وہ خود اس مبیع (بیچی جانے والی جائیداد) کو پڑوسی اور شفیع ہونے کے سبب اسے خرید لے تاکہ وہ خود محفوظ ہو جائے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ شفعہ کا حق پانے کی سب سے بڑی علت یہ ہے کہ مقامی شخص اجنبی شخص کے پڑوس میں آکر رہ جانے کے بعد اس کے فتنوں سے محفوظ رہ سکے پس یہی ایک وجہ ہے۔ اور وہ وجہ نہیں ہے جو امام شافعیؒ نے بیان فرمائی ہے۔ یعنی یہ کہ اگر شفعہ کا حق نہ ہو تو ایک شریک کو اپنا حصہ پانے کے لئے مکان کو تقسیم کرنے کی زحمت اور خرچ بھی برداشت کرنا ہوگا۔ اور حق شفعہ دیدینے کے بعد وہ اس زحمت سے محفوظ ہو جائے گا۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ یہ علت درست نہیں ہے۔ کیونکہ اگر شریک خود تقسیم کا ارادہ کر لے تو بالاجماع اس کی تقسیم کر دی جاتی ہے۔ بلکہ اگر ایک شریک نے اپنے حصہ کے نصف کو فروخت کر دیا اور پڑوسی نے شفعہ کی بنا پر اس حصہ کو پھر تقسیم کرنا چاہا تو پھر اس کی خواہش کے مطابق تقسیم کر دیا جائے گا۔ اس سے معلوم ہوا کہ تقسیم کا کام تکلیف کا کام نہیں ہے نہ وقتی ہے اور نہ ہمیشہ کے لئے: **وضرر القسمة الخ**: اور تقسیم کی تکلیف کو برداشت کرنا شریعت سے ثابت بھی ہے۔ یہ دوسرے کو ضرر ثابت کرنے کے لئے علت نہیں ہو سکتا ہے۔ (ف یعنی مشتری وغیرہ کی رضامندی کے بغیر بھی حق شفعہ شفیع کو دلایا جاتا ہے۔ اب اگر صرف اسی وجہ سے یہ حق دیا جاتا کہ اس کی وجہ سے شفیع کو تقسیم کی زحمت برداشت کرنی ہوگی تو یہ ایسی کوئی بات نہیں ہوگی کہ اس کی وجہ سے شفیع کا اتنا خیال کیا جائے کہ وہ جبراً حاصل کر سکے۔

اگرچہ عاقدین یعنی بائع اور مشتری میں سے کوئی ایک بھی اس پر راضی نہ ہو۔ اگرچہ اس کو نقصان بھی ہو سکتا ہے۔ کیونکہ شریعت نے تو خود ہی شرکاء کی درخواست پر تقسیم کر دینے کا حکم دیا ہے اس طرح تقسیم کا عمل بھی شرعاً ثابت اور معمول ہے۔ اب حاصل بحث یہ ہوئی کہ شفعہ پانے اور دینے کی اصل علت یہ ہوئی کہ وہ شفیع اپنی ایسی جس جائیداد کا مالک ہے جو ابھی فروخت کی جا رہی ہے۔ وہ دونوں اس طرح ملی ہوئی ہوں کہ ان کا تعلق اور ملاپ وقتی یا عارضی نہ ہو بلکہ پختہ اور مستقل ہو وہ جب فروخت ہو

تو اس میں اس بات کا اختیار ہو گا کہ از خود اس کا عوض دے کر اسے خرید لے خواہ دوسرا شخص اس کے ہاتھ فروخت کرنے پر راضی نہ ہو۔ تاکہ پڑوسی ہونے کی بناء پر اس سے جو خطرات ہو سکتے ہوں ان سے ہمیشہ کے لئے محفوظ ہو جائے۔ یہ حکم جب کہ ایسی دو عمارتوں میں ہے جو علیحدہ ہو کر صرف ایک ساتھ ملی ہوئی ہوں۔ اب اگر ایسے دو شریک جو ایک ہی مکان کے مالک ہوں اور اس کی تقسیم نہ ہوئی ہو اگر ان میں سے بھی ایک شخص اپنا حصہ فروخت کرنا چاہے تو اس دوسرے ساتھی کو بدرجہ اولیٰ یہ اختیار ہو گا کہ شریک کی ملکیت کا عوض دے کر اس سے اس کی ملکیت حاصل کر لے اگر چہ دوسرا شریک اس کے ہاتھ فروخت کرنے اور اسے مالک بنانے پر راضی نہ ہو۔ کیونکہ یہی شفعہ دوسرے شفعوں کے مقابلہ میں قوی تر ہے۔ کیونکہ اس صورت میں ایک شریک دوسرے شریک کی ملکیت میں مکمل طور پر جائیداد کے ہر حصہ میں شریک ہے۔ اور دوسری صورت میں اتنی شرکت نہ ہو کہ صرف اس جائیداد کے منافع میں یعنی گھر سے نکلنے اور آنے کے راستے اور پانی روشنی وغیرہ میں شریک ہو۔ اور تیسری صورت میں سب کچھ علیحدہ ہو کر صرف قربت اور اتصال پایا جا رہا ہو، کیونکہ ایسے پڑوسی کو بھی اس سے نقصان پانے اور ستائے جانے کا خطرہ لگا رہتا ہے۔

اور اب میں مترجم کتاب کہتا ہوں کہ اگر ایسے دو مکان جو اگر چہ ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہوں ان کے دروازوں کا رخ ایک دوسرے کے برخلاف ہو یعنی ایک کا دروازہ مثلاً پورب کی طرف ہو اور دوسرے کا پچھم کی جانب یا ایک کا دروازہ ایک گلی میں اور دوسرے کا دوسری گلی میں ہو تو ایسی قربت اور اتصال کے باوجود ایک کو دوسرے سے نقصان پانے اور تکلیف اٹھانے کا احتمال بہت ہی کم ہو گا۔ اس کے باوجود اسی کو دوسروں کے مقابلہ میں جوار کا حق دیا جائے گا اس حدیث کی بناء پر جو حضرت جابر رضی اللہ کی مشہور روایت میں ہے۔ اور یہی معنی مراد لینا اظہر اور اقویٰ ہے واللہ تعالےٰ اعلم، یہاں تک تو اس دعویٰ کو مدلل اور مفصل بتایا گیا کہ شفعہ کا حق ثابت ہے اور وہ تین طرح کا ہوتا ہے اور تینوں قسم والے ہی اس کے مستحق ہوتے ہیں جو یہ ہیں (۱) وہ جو اصل مبیع میں شریک ہوں (۲) وہ جو اصل مبیع میں تو شریک نہ ہوں مگر اس کے منافع میں شریک ہوں (۳) وہ کسی چیز میں بھی شریک تو نہ ہوں البتہ قریبی پڑوسی ہوں اور اگر کسی جگہ تینوں ہی قسم کے حق دار جمع ہو جائیں تو ان میں ترتیب قائم کی جائے گی جو اس مذکورہ ترتیب کے ساتھ اولاً (۱) پھر (۲) پھر (۳) مستحق ہوں گے۔ تاکہ کوئی اختلاف نہ ہو۔ اب اس ترتیب کے ثبوت کو مصنفؒ دلائل سے مدلل فرما رہے ہیں۔

توضیح: جار کے بارے میں شفعہ ثابت ہونے سے متعلق اقوال علماء، دلائل عقلیہ ونقلیہ

واما الترتيب فلقوله عليه السلام الشريك احق من الخليط والخليط احق من الشفيع فالشريك فى نفس المبيع والخليط فى حقوق المبيع والشفيع هو الجار ولان الاتصال بالشركة في المبيع اقوى لانه في جزء وبعده الاتصال في الحقوق لانه شركة في مرافق الملك والترجيح يتحقق بقوة السبب ولان ضرر القسمة ان لم يصلح علة صلح علة مرجحا

ترجمہ:۔ شفعہ کے حق داروں میں ترتیب کا خیال رکھنا اس حدیث سے ثابت ہے کہ الشريك احق الخ کہ شریک خلیط کی بہ نسبت احق ہے اور خلیط بہ نسبت شفیع کے احق ہے۔ فالشريك الخ اس جگہ شریک سے مراد وہ شخص ہے جو اصل مبیع اور عقار میں شریک ہو۔ اور خلیط سے وہ مراد ہے جو مبیع کے حقوق یا لوازمات میں شریک یا خلیط ہو۔ (ف حقوق اور لوازمات سے مراد مثلاً عوامی راستہ نہیں بلکہ مخصوص گھریلو راستہ اور پانی کے گھاٹ یا نالکہ میں شریک ہونا ہے): والشفيع الخ: اس سے مراد پڑوسی یا جار ہے۔ ف یعنی پڑوسی۔ اس لفظ سے یہ بات واضح ہو گئی کہ سلف میں جار کو بھی شفیع ہی کہا جاتا تھا، مگر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ شیخ ابن حجرؒ نے بھی امام زیلعیؒ کی مانند یہ کہا ہے کہ یہ حدیث غریب ہے اور مجھے یہ حدیث نہیں ملی ہے۔

اور ابن الجوزیؒ نے کہا ہے کہ نہیں ملتی ہے۔ اور جن جگہوں سے یہ حدیث ملی ہے خلاصۃً اس کا بیان یہ ہے کہ سعید بن منصور نے سنن میں کہا ہے کہ: **حدثنا عبدالله بن المبارك عن هشام بن المغيرة الثقفي قال قال الشعبيؒ قال رسول الله صلى الله عليه و سلم الشفيع اولى من الجار والجار اولى من الجنب**: یعنی شعبیؒ نے جو کہ تابعی اور ثقہ ہیں کہا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جار سے شفیع اولیٰ ہے اور جنب سے جار اولیٰ ہے۔ اور تنقیح میں ہے کہ ہشام المغیرہ کی ابن المعینؒ نے توثیق کی ہے یعنی ان کو ثقہ کہا ہے۔ اور ابو حاتمؒ نے کہا ہے کہ ان کی روایت قبول کر لینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ اس طرح یہ روایت مرسل صحیح ہوئی۔ اور ہمارے نزدیک مرسل قابل حجت ہوتی ہے۔ لیکن اس جگہ شفیع سے مراد عین مال میں شریک ہونا ہے اسی طرح منافع میں بھی شریک ہونا ہے۔ اس حدیث کو عبدالرزاقؒ نے بھی مرسل روایت کیا ہے۔

اور ابن ابی شیبہ نے شعبیؒ سے روایت کی ہے کہ شریحؒ نے کہا ہے کہ خلیط شفیع کی بہ نسبت احق ہے۔ اور شفیع جار کی بہ نسبت احق ہے اور جار دوسروں کی بہ نسبت احق ہے۔ اور عبدالرزاقؒ نے کہا ہے **اخبرنا معمر عن ايوب عن ابن سيرين عن شريحؒ قال الخليط احق من الجار والجار احق من غيره**: یعنی شریحؒ نے فرمایا ہے کہ خلیط بہ نسبت جار کے احق ہے۔ اور جار بہ نسبت دوسروں کے احق ہے۔ اس قول میں خلیط سے عین کا شریک اور منافع کا شریک دونوں ہی مراد ہیں۔ ابن ابی شیبہؒ نے ابراہیم نخعیؒ سے روایت کی ہے کہ شفعہ کے لئے شریک احق ہے۔ یعنی سب سے زیادہ حق دار اور مقدم شریک ہی ہے۔ اگر شریک موجود نہ ہو تب جار حق دار ہے۔ اور خلیط بہ نسبت شفیع کے حق دار ہے۔ اور شفیع غیروں کی بہ نسبت حق دار ہے۔ امام ابو یوسفؒ نے اسی کے جیسے قول کو شریحؒ سے روایت کیا ہے، الحاصل حدیث مرسل ان آثار کے ساتھ دلیل منقول ہے، اور یہ کہ شفیع کی ان تینوں قسموں کے درمیان ایک ترتیب ہے، اور قیاس معقول بھی اسی کا تقاضا کرتا ہے: **ولان الاتصال الخ**: اور اس وجہ سے بھی کہ مبیع میں وہ تعلق اور اتصال جو پایا جا رہا ہے اس کی وجہ سے شرکت کا تعلق سب سے قوی تر ہے۔ یعنی یہ تعلق تو اس مبیع کے ہر ہر جزء میں موجود ہے۔ (ف چنانچہ عین مبیع میں جو شفیع شریک ہوگا وہی سب سے مقدم سمجھا جائے گا)۔

وبعده الخ: اس کے بعد دوسرے نمبر پر اس مبیع کے حقوق میں متصل اور مشترک ہونا اقویٰ ہے: **لانه شركة الخ**: کیونکہ حقوق میں متصل ہونے کا مطلب اس ملکیت سے حاصل ہونے والے منافع میں شریک ہونا ہوتا ہے۔ (ف اور کسی چیز کے مالک بننے کا بڑا فائدہ ہی یہ ہوتا ہے کہ اس سے حاصل ہونے والے منافع پا کر راحت اور چین نصیب ہو۔ پس پہلی صورت یعنی جب کہ اصل مبیع ہی میں شرکت ہو رہی ہو یہی شرکت شفعہ پانے کا سبب ہوتا ہے اور یہی سبب اس کے دوسرے اسباب کی بہ نسبت قوی ہوتا ہے۔ اس کے بعد کا سبب اس مبیع کے اگرچہ عین میں شرکت نہ ہو مگر اس کے منافع میں شرکت پائی جا رہی ہو اور یہ شرکت منافع اسباب میں سے دوسرے درجہ کا سبب ہے۔ **والترجيح الخ** اور سبب کے قوی ہونے سے ہی اسے ترجیح حاصل ہو جاتی ہے۔ (ف حاصل یہ ہوا کہ اصل مبیع اور عین مبیع میں شرکت کے ہونے کو اس کے صرف منافع میں شرکت ہونے پر ترجیح ہوتی ہے۔ چنانچہ پہلا شفیع وہی شخص مانا جائے گا جو اصل مبیع میں شریک ہو پھر دوسرے درجہ کا شفیع وہی ہوگا جو صرف منافع میں شریک ہو۔ اب لامحالہ یہ کہنا پڑے گا کہ صرف جوار میں ہونے کی وجہ سے جسے حق شفعہ ملے گا وہ تیسرے درجہ کا حق دار ہوگا۔ یعنی تیسرے درجہ کا شفیع ہوگا۔

ولان ضرر الخ پھر عقلی طور پر شفعہ کی ان تینوں صورتوں میں ترجیح دینے کی صورت یہ ہوگی کہ مبیع یا اس کے منافع میں شرکت کی وجہ سے تکلیف کا احساس ہوتا اگرچہ شفعہ کا حق دلانے کی علت تو نہیں ہو سکتی ہے، پھر بھی اس احساس کی وجہ سے دوسرے اسباب کے ساتھ ترجیح دینے کا سبب تو ضرور ہو سکتی ہے۔ (ف یعنی جب ہم نے تینوں قسم کے حقوق یعنی شریک عین اور شریک منافع اور جوار میں غور کیا تو اس صورت میں جب کہ کسی مبیعہ دار میں شخص شرکت عین کی وجہ سے شفعہ کا مدعی ہے اور دوسرا شخص منافع میں شرکت کی بناء پر شفعہ کا مدعی ہے تو ہم اسی طور سے ان میں یہ کہہ کر ترجیح دیتے ہیں کہ پہلا مدعی برحق ہے

اور اس کو حق شفعہ ملنا چاہئے کیونکہ اگر اسے ترجیح نہ دے کر دوسرے مدعی کو ترجیح دی جائے تو بلاوجہ دوسرے شفیع اور شریک کو مصیبت میں گرفتار کرنا ہوگا کہ وہ اب اپنی پوری جائیداد یا اس بیع میں تقسیم کے ذریعہ اپنی مملوکہ کو از سر نو سنوارے اور اس کی چوحدی درست کرے۔ اور یہ نقصان اگرچہ پہلے شخص یعنی اصل میں شریک کے لئے شفعہ کا حق دینے کا سبب نہ ہوگا جیسا کہ ہم نے پہلے کہہ دیا ہے تاہم اس کے لئے ترجیح کا سبب ضرور ہوا ہے۔ یعنی عین کے شریک کو منافع کے شریک پر ترجیح دی جاتی ہے۔

پھر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ حق شفعہ پانے کے دعوی میں سارے مستحق اگرچہ برابر ہیں لیکن یہ حق تو صرف کسی ایک کو ہی دیا جاتا ہے اور وہ بھی ایک کے بعد دوسرے کو مستحق بتایا جاتا ہے۔ اس کی مثالی صورت یہ ہوگی کہ ایک گھر کے دو مالک ہیں زید و بکر۔ اور اس گھر میں سے ایک کمرہ کے زید و خالد مالک ہیں۔ اور اس کا دروازہ پشت کی طرف سے بند گلی کی طرف کھلتا ہے۔ اور اس کمرہ کی پشت پر شعیب نامی شخص کا مکان ہے جس کا دروازہ دوسری گلی میں ہے۔ پھر زید نے اپنے اس کمرہ کے حصہ کو فروخت کرنا چاہا جس کے خواہش مند بکر اور خالد دونوں ہیں تو ان میں خالد ہی بہ نسبت بکر کے اس کا زیادہ حق دار ہوگا۔ اب اگر خالد شفعہ لینے سے انکار کردے تو اب شعیب کی بہ نسبت بکر زیادہ حق دار ہوگا۔ اور اگر یہ بکر بھی اپنا حق چھوڑدے تب شعیب اس کا حق دار ہوگا۔ کچھ لوگوں نے ایسا ہی کہا ہے۔ مگر اس فیصلہ میں اشکال ہے۔ م۔ لیکن اس صورت یہ فرض کررکھنا ضروری اور شرط ہے کہ اس حصہ کو لینے کے لئے شروع سے ہی بیک وقت ان سبھوں نے اپنی خواہش کا اظہار کردیا ہو۔

توضیح:۔ شفعہ کے حق داروں میں ترتیب کا لحاظ رکھنا اور اس کا ثبوت ودلیل، تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل

قال وليس للشريك فى الطريق والشرب والجار شفعة مع الخليط فى الرقبة لما ذكرنا انه مقدم قال فان سلم فالشفعة للشريك فى الطريق فان سلم اخذها الجار لما بينا من الترتيب والمراد بهذا الجار الملاصق وهو الذى على ظهر الدار المشفوعة وبابه فى سكة اخرى وعن ابى يوسف ان مع وجود الشريك فى الرقبة لاشفعة لغيره سلم او استوفى لأنهم محجوبون به ووجه الظاهر ان السبب قد تقرر فى الكل الا ان للشريك حق التقدم فاذا سلم كان لمن وليه بمنزلة دين الصحة مع دين المرض.

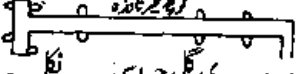
ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ شریک فی الرقبہ کے ساتھ اس شخص کو حق شفعہ نہیں مل سکتا جو کہ مشفوعہ زمین کے مخصوص راستہ یا پانی کے نالہ اور گھاٹ میں شریک ہو اور اس شخص کو بھی نہیں مل سکتا ہے جو کہ جوار کا حق رکھتا ہو۔ اس کی دلیل بھی وہی ہے جو پہلے ہی ہم نے بیان کردی ہے۔ یعنی یہ کہ خلیط رقبہ دوسروں کی بہ نسبت مقدم ہوتا ہے۔ (ف خلاصہ یہ ہوا کہ شفعہ پانے کا سب سے پہلے وہ شخص حق دار ہوگا جو مبیع کے رقبہ (یعنی نفس بیع) میں شریک ہو): قال فان سلم الخ: فرمایا کہ اگر وہ شریک رقبہ میں اپنا حق لینا چھوڑدے یعنی لینا نہ چاہے تب اس حق کا مستحق وہ شخص ہوگا جو اس مبیع مکان یا زمین کے مخصوص راستہ وغیرہ میں شریک ہو۔ (ف بشرطیکہ اس مبیع کے فروخت کئے جانے کی خبر پاتے ہی اس نے اپنے حق کا دعوی کردیا ہو)۔ اور اگر اس شریک نے بھی اپنے حق کے لینے سے انکار کردیا ہو تب اس کا جو جار یعنی پڑوسی ہوگا اس مبیع کو شفعہ میں لے سکتا ہے کیونکہ ہم نے پہلے ہی ان کی ترتیب کے بارے میں بیان کردیا ہے۔

والمراد بهذا الخ: اور اس جگہ الجار سے مراد وہ جار ہے جو ملاصق (بالکل ملا ہوا ہو) کیونکہ جار ملاصق سے مراد یہ ہے کہ ایسا وہ جار جس کا مکان اس مشفوعہ دار کی پشت سے ملا ہوا ہو۔ اور اس کا دروازہ دوسری گلی میں ہو۔ (ف اس جگہ بھی وہی شرط لازم ہوگی کہ اس مشفوعہ زمین کے فروخت ہونے کی خبر پاتے ہی اس نے اپنے حق کے لینے کا مطالبہ کردیا ہو۔ اور اس جگہ جو کچھ بھی بیان کیا گیا ہے۔ یہی ظاہر الروایہ ہے: وعن ابی یوسف الخ. اور نوادر میں امام ابویوسفؒ سے روایت ہے کہ اگر شریک رقبہ اس

موقع پر موجود ہو تو اس کے بعد کسی دوسرے کو شفعہ کا حق نہیں ملتا ہے خواہ وہ اپنا حق حاصل کرلے یا چھوڑ دے یا نہ لے کیونکہ اس کی حیثیت ایک حاجب کی ہوگی اور اس کی وجہ سے دوسرے تمام محجوب ہو جائینگے۔ یعنی اس کے نہ لینے کی صورت میں کسی کو بھی یہ حق نہیں ملے گا۔ (ف جواب یہ ہے کہ یہ قیاس مناسب نہیں ہے کیونکہ موجودہ صورت میں شریک رقبہ کی موجودگی کے باوجود دوسرے دونوں حق دار کی حیثیت سے تو رہتے ہیں اگرچہ اس شریک رقبہ کی موجودگی کی وجہ سے کسی اور کو حق نہیں دیا جاتا ہے کیونکہ اس کا حق دوسروں کی بہ نسبت مقدم ہوتا ہے۔ بخلاف میراث کے مسئلہ میں حاجب اور محجوب ہونے کی مثال میں کہ حاجب کے موجود ہونے کی وجہ سے محجوبین کا حق ہمیشہ کے لئے بالکل ختم ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ بیٹے کی موجودگی میں پوتا محجوب ہو جاتا ہے۔ اس لئے یہ بات بہت زیادہ ممکن ہو سکتی ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے فرمانے کی مراد یہ ہے کہ کسی کو بھی لینے کا حق نہیں ہوتا ہے۔

وجه الظاهر الخ: قدوریؒ نے جو کچھ بیان فرمایا ہے جو کہ ظاہر الروایۃ بھی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ سبب شفعہ تو ان سبھوں کے حق میں ثابت کیا گیا ہے۔ (ف یعنی اصل مبیع میں شریک اور منافع میں شریک اور جوار سب کے لئے حق شفعہ ثابت ہے کہ یہ تمام اس کے حق دار ہیں): **الا ان الخ:** البتہ شریک رقبہ کو تقدیم کا حق دیا گیا ہے کہ سب سے پہلے اسی سے دریافت کیا جائے گا اور وہی تنہا حق دار ہوگا۔ (ف یعنی باوجود سبب کے اس کے لئے ایک حق یہ ہے کہ یہ بقیہ مستحقوں میں سب سے مقدم ہو): **فاذا سلم الخ:** پھر جب شریک فی نفس المبیع (یانی نفس الرقبہ) خود حق نہ لے کر اپنے بعد والے حق دار کو اجازت دیدے تو پہلے کا حق تقدم اسے ملے گا جو اس کے متصل رہے یعنی اس دوسرے (شریک فی المنافع) کو مل جائے گا: **بمنزلة دين الصحة الخ:** یعنی یہ اس قرضہ کے حکم میں ہے جو صحت کی حالت میں لیا ہو ساتھ ہی مرض الموت میں بھی قرضہ لیا ہو۔ ف حقوق کی ترتیب میں اگرچہ تینوں قسم کے حقدار برابر کے مستحق ہیں پھر بھی اول ہی کو ترجیح ہوگی اس کی مثال ایسی ہوگی جیسے کہ زید نے کچھ قرضے اپنی صحت کی حالت میں لئے اور کچھ زندگی کے آخری دنوں میں لئے پھر وہ بیمار زید مر گیا تو اگرچہ یہ دونوں ہی قسم کے قرضے واجب الاداء ہونگے۔ پھر بھی اس کے مرنے کے بعد اس کی صحت کے زمانہ کے قرضے پہلے ادا کئے جائینگے، (چنانچہ اگر اس کے مال میں اتنی گنجائش ہو کہ سارے ہی قرضے ادا کئے جا سکتے ہوں تو سارے ادا کردیئے جائینگے۔ مگر پہلے تندرستی کے زمانہ کے بعد میں بیماری کے زمانہ کے اسی طرح شفعہ کے حق دار ہونے میں بھی یوں تو سبھی برابر کے مستحق ہوتے ہیں پھر بھی شریک فی العین کو اولیت اور فوقیت ہوگی اس کے ساتھ کوئی بھی دوسرا مستحق نہیں ہوگا۔ پھر وہ جب اپنا حق چھوڑ دے گا تب دوسرا شریک اس کا مستحق ہو جائے گا۔

توضیح:۔ حق شفعہ کے حصول میں شریک فی الرقبہ کا حکم، اسکی موجودگی میں دوسرے شفعاء بھی اس کے مستحق ہوں گے یا نہیں، بیک وقت سب کو حق ملتا ہے یا ترتیب کے ساتھ، درجہ بندی، تفصیل مسائل، اقوال ائمہ کرام، دلائل

والشريك في المبيع قد يكون في بعض منها كما في منزل معين من الدار او جدار معين منها وهو مقدم على الجار في المنزل وكذا على الجار في بقية الدار في اصح الروايتين عن ابي يوسف لان اتصاله أقوى والبقعة واحدة ثم لابد ان يكون الطريق او الشرب خاصاحتي يستحق الشفعة بالشركة فيه فالطريق الخاص ان لا يكون نافذا والشرب الخاص ان يكون نهرا لاتجرى فيه السفن وما تجرى فيه فهو عام وهذا عند ابي حنيفة ومحمد وعن ابي يوسف ان الخاص ان يكون نهرا يسقى منه قراحان او ثلثة وما زاد على ذلك فهو عام فان كانت سكة غير نافذة ينشعب منها سكة غير نافذة وهي مستطيلة فبيعت دار في السفلى فلا هلها الشفعة خاصة دون اهل

العليا وان بيعت في العليا فلا هل السكتين والمعنى ما ذكرنا في كتاب ادب القاضي ولو كان نهر صغير ياخذ منه نهر اصغر منه فهو على قياس الطريق فيما بيناه

ترجمہ:۔ اور اصل مبیع کا شریک کبھی تو پوری مبیع میں شریک ہوتا ہے اور کبھی اس دار مبیع (حویلی) کے کسی بعض حصہ میں شریک ہوتا ہے۔ جیسے کہ اس دار میں سے کسی خاص کمرہ میں ہو۔ (ف مثلاً ایک بڑی حویلی کے چار حصے ہوں اور ہر حصہ میں کئی کمرے ہوں۔ پس اس حویلی کے مالک مثلاً زید کے ساتھ صرف ایک خاص منزل اور اس حویلی میں دوسرا شخص بکر بھی شریک ہو لیکن باقی میں کوئی شریک نہ ہو۔ اور جدار الخ یا اس مکان کی کسی معین دیوار میں شریک ہو (ف یعنی دیوار کے ساتھ اس کی زمین اور بنیاد میں بھی شریک ہو۔ کیونکہ صرف اوپر میں دیوار کھڑی کر دینے سے شرکت نہیں ہوتی ہے۔ ک) الحاصل کبھی تھوڑے سے اور مخصوص حصہ میں بھی شرکت ہو جاتی ہے اور ایسا ہی شریک بھی ہو، تو یہ شخص اس حصہ کے محض پڑوسی سے شفعہ کے حق میں مقدم سمجھا جائے گا۔ (ف یعنی جس حصہ میں اسے شرکت حاصل ہے وہ اس حصہ کے فروخت ہونے کی صورت میں محض پڑوسی کی بہ نسبت مقدم سمجھا جائے گا۔ اور اس مسئلہ میں کسی کا کوئی اختلاف بھی نہیں ہے)۔

وكذا على الجار الخ: اسی طرح سے وہ شریک اس حویلی کے بقیہ حصوں میں بھی محض پڑوسی کی بہ نسبت امام ابو یوسفؒ کی دو روایتوں میں سے اصح روایت کے مطابق مقدم سمجھا جائے گا، (ف یعنی اس حویلی کے کسی مشترک مخصوص حصہ میں اس شریک کا جار کی بہ نسبت مقدم ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اور اب یہ بات کہ اس مشترک حصہ کے سوا حویلی کے دوسرے باقی حصوں میں جہاں کسی دوسرے کی شرکت نہیں ہے تو کیا وہ حصہ جار کے لئے برابر ہے یا کوئی اس میں مقدم بھی ہے۔ تو امام ابو یوسفؒ سے اس کے بارے میں دو روایتیں ہیں ایک روایت یہ ہے کہ جار کے برابر ہے مگر یہ روایت ضعیف ہے۔ اور دوسری روایت یہ ہے کہ یہ جار سے مقدم ہے)۔ **لان اتصاله الخ**: کیونکہ اس منزل کا دوسرے کے متصل ہونا محض جار کی بہ نسبت زیادہ قوی ہے۔ اور پوری حویلی تو ایک ہی دار یا ٹکڑا ہے۔ (ف: کیونکہ پورا دار یا پوری حویلی ایک ٹکڑا ہے۔ اور صرف اسی ٹکڑے کے ایک مخصوص حصہ میں شرکت ہے۔ بخلاف اس جار کے کہ وہ اس مخصوص حصہ کے علاوہ حویلی کے بقیہ تمام حصہ سے علیحدہ ہے البتہ اس سے کچھ ملا ہوا ہے اس بناء پر اس دار کے بقیہ حصہ میں شریک منزل کا اتصال زیادہ قوی ہوتا ہے، اس لئے اسی کو مقدم کیا جائے گا، اور یہ بات پہلے ہی معلوم ہو چکی ہے کہ اگر راستہ وغیرہ میں کسی کو شرکت ہوگی تو اسے بھی جار سے مقدم رکھا جائے گا۔

ثم لا بد ان يكون الخ: پھر یہ بات ضروری ہے کہ جس راستہ یا پانی بہنے کے گھاٹ وغیرہ میں شرکت کی بنیاد پر شفعہ کے حق کا دعویٰ ہو وہ ان لوگوں ہی کے لئے مخصوص ہو کیونکہ اس مخصوص ہونے کی بناء پر حق ہوگا۔ (ف وہ نہ عام راستہ یا گذرگاہ اسی طرح ہر کس و ناکس کے استعمال کے لئے پانی کے عام ہونے کی صورت میں کسی کو حق شفعہ نہیں ملتا ہے)۔ **فالطريق الخاص الخ** مخصوص راستہ ہونے کی تعریف یہ ہے کہ ایسا راستہ ہو جو نافذ نہ ہو۔ (ف یعنی ایک طرف سے نکل کر دوسری طرف سے نکل جانے کا راستہ نہ ہو یعنی راستہ بند ہو)۔ **والشرب الخ** اور شرب خاص (مخصوص گھاٹ) سے مراد وہ پانی یا گھاٹ ہے جس میں کشتیاں نہ چلتی ہوں (ف بلکہ وہ صرف زمینوں کو سیراب کرنے کے لئے ہی مخصوص ہو۔ تو جن لوگوں کی زمینیں اس پانی اور نہر سے سیراب کی جاتی ہوں وہ سب اس میں شریک سمجھے جائیں گے۔ **وما تجري فيه الخ** اور جس نہر میں کشتیاں بھی چلتی ہوں وہ نہر عام ہوگی۔ (ف لہٰذا ایسی نہر سے جن لوگوں کی زمینیں سیراب کی جاتی ہوں وہ نہر عام ہوگی)۔ یہ تعریف جو بیان کی گئی ہے امام ابو حنیفہ و امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک ہے۔

وعن ابي يوسف: اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ وہ نہر مخصوص سمجھی جائے گی جس سے صرف دو یا تین کھیتوں کو سیراب کیا جا سکتا ہو، اور جس کا پانی اس سے زیادہ ہو اسے عام شرب کہا جائے گا۔ (ف: یعنی جس تالاب یا نہر سے زیادہ سے زیادہ صرف دو تین کھیت سیراب کئے جا سکتے ہوں اسے شرب خاص اور اس سے پینے والوں کے بارے میں کہا جائے گا کہ ان کی شرکت

خاص میں ہے۔ اور اگر چار یا اس سے زیادہ سیراب کئے جاسکتے ہوں تو وہ شرب عام ہوگی اس لئے اس شرب کی خصوصیت میں شرکت نہیں مانی جائے گی۔ کہ اس کی بناء پر شفعہ پانی کا استحقاق ہو جائے: فان کانت الخ: پس اگر کوئی ایسا سکہ غیر نافذہ (بند گلی) جو کچھ لانبی ہو پھر اس کے آخر میں بھی دوسری بند گلی (غیر نافذہ) نکلی ہو اور وہ گول دائرہ کی شکل میں نہ ہو جس کی شکل اس طرح ہو (شکل): [کوچہ غیر نافذہ] اس میں عام راستہ سے جو گلی ملی ہوئی ہے وہ (ا) لانبی مستطیلہ ہے اور یہ علیا بھی کہلاتی ہے۔ اور دوسری گلی جو اسی سے نکلی ہے وہ چھوٹی ہے وہ بھی بند گلی ہے اور یہ سفلی بھی کہلاتی ہے: فبیعت دار الخ: اب اگر نچلی گلی میں ایک گھر فروخت کیا گیا۔ (ف تو کیا اس کا شفعہ نچلی گلی والوں کے لئے ہے یا اوپر والوں کے لئے ہے یا دونوں کے لئے ہے تو جواب دیا کہ) اس کے شفعہ کے حق دار صرف نچلی گلی والے ہونگے اور اوپر کی گلی والے نہیں ہونگے۔ (ف کیونکہ اوپر گلی والوں کا راستہ نچلی گلی کی طرف سے نہیں ہے لیکن نچلی گلی والے اپنی گلی سے نکل کر اوپر کی گلی کے راستے سے نکل کر عام گلی کے راستے سے جاتے ہیں)۔

وان بیعت فی العلیا الخ: اور اگر اوپر کی گلی میں کوئی گھر فروخت کیا گیا تو اس گھر کا حق شفعہ دونوں گلی والوں کے واسطے ہوگا۔ والمعنی ماذکرنا الخ: اس کی اصل وجہ وہی ہے جو ہم نے اس سے پہلے کتاب ادب القاضی میں بیان کر دی ہے۔ (ف یعنی دروازہ نکالنے کے مسئلے میں کہا ہے کہ اوپر کی گلی والوں کو نچلی گلی والوں کے راستے میں چلنے کا حق حاصل نہیں ہے۔ عینیؒ نے لکھا ہے کہ اس میں قاعدہ یہ ہے کہ دروازہ نکالنے کا حق اور شفعہ کا حق ایک دوسرے سے ملتا جلتا ہے کہ جس شخص کو جس گلی میں دروازہ نکالنے کا حق ہوگا اس کو اس میں شفعہ کا حق بھی حاصل ہوگا ورنہ نہیں۔ ع۔ پس جب اوپر کی گلی والوں کو نچلی گلی میں دروازہ نکالنے کا حق اس وجہ سے نہیں ہے کہ وہ ان کا راستہ نہیں ہے تو وہ اس کو اس جگہ بھی بیچے جانے والے گھر میں شفعہ کا حق نہیں ہوگا): ولو کان نھر الخ: اور اگر کوئی چھوٹی نہر ہو جس سے اس سے بھی چھوٹی نہر نکلی ہو۔ (ف اس کا حاصل یہ ہے کہ ایک چھوٹی نہر جس میں کشتیاں نہیں چلتی ہیں۔ یہاں تک کہ اس سے جن کھیتوں اور نہروں کو پانی دیا جاتا ہے وہ سب اس مخصوص نہر میں شریک ہیں پھر اس چھوٹی نہر سے دوسری اس سے بھی چھوٹی ایک نہر نکالی گئی جس سے دو تین کھیتوں کو پانی دیا جاتا ہے تو اس کا حکم بھی اسی مخصوص راستہ پر قیاس کرتے ہوئے اسی مسئلے میں ہوگا۔ (ف یعنی زمینوں میں حق شفعہ کا حکم اوپر والی اور نیچے والی گلیوں پر قیاس کرتے ہوئے ہوگا اسی بناء پر جن زمینوں کو دوسری چھوٹی نہر سے پانی ملتا ہے اگر ان میں سے کوئی زمین بیچی جائے تو حق شفعہ صرف ان ہی لوگوں کو ملے گا جو چھوٹی نہر سے پانی سیراب کرتے ہیں اور اور چھوٹی نہر جو اوپر میں ہے اس کے لوگوں کو حق شفعہ نہیں ملے گا۔ اور اگر چھوٹی نہر سے متعلق زمینوں میں سے کوئی زمین فروخت ہوئی تو حق شفعہ میں چھوٹی نہر اور اس سے بھی چھوٹی نہر یعنی دونوں نہروں کے لوگوں کو حق ملے گا۔

توضیح:۔ شریک فی المبیع کی صورتیں ایسا شخص محض پڑوسی کی بہ نسبت مقدم ہوگا یا نہیں۔ جار کس حد تک مستحق شفعہ ہوتا ہے۔ طریق خاص اور شرب خاص سے مراد اس کی تعریف و مثال اقوال ائمہ کرام، حکم، دلائل، سکۃ بمعنی گلی۔ تعریف سکہ نافذہ، غیر نافذہ۔

القراحان

قال ولا یکون الرجل بالجذوع علی الحائط شفیع شرکۃ ولکنہ شفیع جوار کان العلۃ ھی الشرکۃ فی العقار وبوضع الجذوع لا یصیر شریکا فی الدار الا انہ جار ملازق قال والشریک فی الخشبۃ تکون علی حائط الدار جار لما بینا۔

ترجمہ:۔ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ آدمی کے چھت کی شہتیر (یا شہتیر یا بلی) دوسرے شخص کی دیوار پر لگی ہوئی ہو تو اس کی

وجہ سے وہ شریک فی المبیع کی بنیاد پر دوسرے کا شفیع نہیں بن سکتا ہے۔ (ف کیونکہ دیوار پر اس شہتیر کے رکھنے کی اجازت بطور احسان دی جاتی ہے۔ لہٰذا شرکت کا شفعہ حاصل نہیں ہوتا ہے) وہ تو زیادہ سے زیادہ جوار کا شفعہ لے سکتا ہے۔ (ف جیسے کہ مکان ملا ہوا ہونے کی بناء پر اس شہتیر کے بغیر بھی شفیع بن جاتا ہے)۔ لان العلة الخ: کیونکہ شرکت فی المبیع کا شفعہ پانے کی اصل علت تو یہ ہے کہ اصل مبیع ہی میں شرکت ہو رہی ہو۔ جب کہ صرف شہتیر یا بلی رکھ دینے سے وہ اصل مکان کا شریک نہیں بن جاتا ہے۔ اس کی حیثیت صرف ملے ہوئے پڑوسی کی ہوتی ہے۔ (ف لہٰذا اسے صرف ایک پڑوسی ہی کی حیثیت کا شفیع مانا جائے گا۔ اسی بناء پر اگر ایک شخص اس گھر کے راستہ یا پانی کے فوائد میں شریک ہو اور ایک دوسرے شخص کی شہتیر اس گھر پر رکھی ہوئی ہو تو اس راستہ کا شریک شفعہ میں مقدم ہوگا اور وہی شفعہ پائے گا اور دوسرا شخص صرف پڑوسی کی حیثیت سے اس مسئلہ میں شفیع نہیں بن سکتا ہے۔ کیونکہ شہتیر رکھ دینے سے ایک پڑوسی سے زیادہ اس کی حیثیت نہیں ہو جاتی ہے۔

یہ مسئلہ اس صورت میں ہے کہ اس شہتیر کے رکھ دینے کی وجہ سے اس کا مالک دوسرے کی اس دیوار پر بھی اپنی کا مدعی نہ بن گیا ہو۔ اور اگر وہ کہہ بیٹھے کہ اس کے رکھ دینے سے میرا یہ دعوئی ہو جاتا ہے کہ اس دیوار میں بھی میری ملکیت ہو گئی ہے۔ تو جواب یہ ہوگا کہ یہ تو ظاہری حالت میں ایسا معلوم ہو رہا ہے حالانکہ شفعہ حاصل کرنے کے لئے ملکیت کو دلائل سے ثابت کرنا ضروری ہوتا ہے: قال والشريك في الخشبه الخ: اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ گھر کی دیوار پر بلی اور شہتیر رکھنے میں جو لوگ شریک ہوتے ہیں وہ صرف جار (پڑوسی) ہوتے ہیں۔ اس کی دلیل وہی ہے جو اوپر گذر گئی ہے۔ (ف کہ اصل جائیداد یا مکان میں شرکت کا ہونا لازم ہے اور صرف لکڑیوں کے رکھ دینے سے گھر کا شریک نہیں ہو سکتا ہے۔ اس کی روایت امام محمدؒ نے جامع صغیر میں کی ہے۔ کیونکہ ملکیت رقبہ کے بغیر بھی تو دیوار پر لکڑیوں کے رکھ دینے کا حق ہوتا ہے۔ الکافی۔ اس لئے ظاہری طور پر اسے شریک کہنا بھی درست ہو گیا۔ ورنہ حقیقت میں ہو تو صرف ایک پڑوسی ہے)۔

توضیح: اگر کسی کی چھت کی شہتیر دوسرے کی دیوار پر رکھی ہوئی ہو تو وہ ایک دوسرے کا شریک فی المبیع کی حیثیت سے شفعہ کے حق دار ہوتا ہے یا نہیں، مسئلہ کی وضاحت، دلیل

واذا اجتمع الشفعاء فالشفعة بينهم على عدد رؤسهم ولا يعتبر اختلاف الا ملاك وقال الشافعي هي على مقادير الانصباء لان الشفعة من مرافق الملك الا يرى انها لتكميل منفعته فاشبه الربح والغلة والولد والثمرة ولنا انهم استووا في سبب الاستحقاق وهو الاتصال فيستوون في الاستحقاق الايرى انه لو انفرد واحد منهم استحق كمال الشفعة وهذا اية كمال السبب وكثرة الاتصال تؤذن بكثرة العلة والترجيح يقع بقوة في الدليل لا بكثرته ولا قوة ههنا لظهور الاخرى بمقابلته وتملك ملك غيره لا يجعل ثمرة من ثمرات ملكه بخلاف الثمرة واشباهها ولو اسقط بعضهم حقه فهي للباقين في الكل على عددهم لان الانتقاص للمزاحمة مع كمال السبب في حق كل منهم وقد انقطعت ولو كان البعض غيبا يقضى بها بين الحضور على عددهم لان الغائب لعله لا يطلب وان قضى لحاضر بالجميع ثم حضرَ اخر يقضى له بالنصف ولو حضر ثالث فبثلث مافي يد كل واحد تحقيقا للتسوية فلو سلم الحاضر بعد ما قضى له بالجميع لا ياخذ القادم الا النصف لان قضا القاضي بالكل لحاضر قطع حق الغائب عن النصف بخلاف ما قبل القضاء.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جب کبھی کسی مکان میں شفعہ کے ایک درجہ کے کئی حقدار جمع ہو جائیں تو وہ شفعہ اس کے چاہنے والوں کے عدد کے برابر تقسیم ہوگا۔ اور ان کی ملکیتوں کے اختلاف کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔ (ف مثلاً کسی گھر کے تین مالک ہوں (۱) زید۔ نصف حصہ کا مالک ہو۔ (۲) بکر جو اس گھر کے ایک تہائی کا مالک ہے اور (۳) خالد جو اس کے چھٹے حصہ کا

مالک ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہا جائے کہ اس مکان کے کل حصوں میں سے زید کے چھ اور بکر کے چار اور خالد کے دو مجموعۃ بارہ حصے ہوئے۔ اب ان میں سے جو کوئی بھی اپنا حصہ فروخت کرے گا تو وہ حصہ ان دونوں کے درمیان برابر کے حساب سے تقسیم کیا جائے اور ان کو اس کا حصہ ملے گا۔ اور اس میں اس بات کا مطلق خیال نہیں کیا جائے گا کہ کون کتنے حصوں کا مالک ہے:

وقال الشافعیؒ الخ: اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ بیچنے والے کے حصہ کو بقیہ حصہ داروں میں ان کے حصوں کے اعتبار سے دیا جائے گا، کیونکہ شفعہ کا حق ملنا ملکیت کے منافع میں سے ہے اسی لئے شفعہ ملک کی منفعت پوری کرنے کے لئے ہوتا ہے (ف یعنی ملکیت سے جو منافع حاصل ہوتے ہیں ان میں مزید اضافہ کے لئے ہی حق شفعہ ملتا ہے)۔ چنانچہ مثال مذکور میں اگر (۱) زید نے اپنے چھ حصے فروخت کئے اور باقی دونوں ان کے خواہشمند ہوئے یعنی شفعہ طلب کیا تو (۲) بکر کو ان میں سے چار حصے اور (۳) خالد کو ان کے حصوں کے فرق مراتب کے لحاظ سے حصے ملینگے۔ اسی طرح اگر (۲) بکر نے اپنا حصہ فروخت کیا تو اسے چار حصوں میں سے تین اور خالد کو باقی صرف ایک ہی حصہ ملے گا۔ اسی پر دوسری صورتوں کو بھی قیاس کر لینا چاہئے۔ کیونکہ شفعہ کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ ملکیت میں زیادہ سے زیادہ فوائد پائے جائیں۔ اسی لئے اسی ملکیت کے اندازہ سے ہی شفعہ کا حق بھی ملے گا۔

فاشبہ الربح الخ لہٰذا حق شفعہ بھی اس کے منافع وغلہ اور پھل وغیرہ کے مشابہ ہو گیا۔ (ف مثال کے طور پر یہ فرض کیا جائے کہ دو آدمیوں نے کسی پیشگی شرط کے بغیر ہی ایک کاروبار شروع کیا، ان میں سے ایک نے پانچ سو اور دوسرے نے ایک ہزار ملا کر ایک مال کل پندرہ سو میں خریدا پھر اسے اٹھارہ سو یعنی تین سو نفع سے بیچ دیا تو اس صورت میں بالاتفاق ہر شخص اپنی کل پونجی کی مقدار سے نفع حاصل کرے گا، اور دوسری مثال یہ ہے کہ ایک کھیت دو شریکوں میں اس طرح مشترک ہے کہ ان میں سے ایک کی دو تہائی اور ایک کی ایک تہائی ہے تو ظاہر ہے کہ اس سے جو کچھ آمدنی ہو گی مثلاً اس کھیت کا غلہ یا لگان یا اگر مکان ہے تو اس کا کرایہ غلام ہے تو اس کی کمائی ان سب میں اسی ملکیت کے حساب سے تقسیم ہو گی، ن، اور جیسے کہ ایک مشترک باندی یا مشترک جانور سے جو بچہ پیدا ہو وہ اس کے تمام شریک مالکوں میں ان کی ملکیت کے اعتبار سے تقسیم ہو گی اور یہی حکم درختوں کے پھلوں کا بھی ہے کہ اگر درخت کے کئی آدمی مالک ہوں تو انہی کی ملکیت کے اعتبار سے پھل تقسیم ہونگے۔ الحاصل شفعہ کا بھی یہی حکم ہے کہ جب وہ ملکیت کے منافع میں سے ہوا تو ملکیت کے اعتبار سے ہی شفعہ بھی ملے گا۔ لیکن ہم احناف کے نزدیک اس دلیل کو صحیح نہیں مانا جاتا ہے کہ ملکیت ہی شفعہ کا سبب ہے بلکہ ملکیت تو شفعہ کے لئے شرط ہے لہٰذا سبب میں ملکیت کے اختلاف کا کوئی اعتبار نہیں ہو گا۔ اس لئے ساری دلیلیں بے کار ہو گئیں)۔

ولنا انہم استووا الخ: اور ہم احناف کی دلیل کی تفصیل یہ ہے کہ جتنے شفیع ہوتے ہیں وہ سب مطالبہ حق یعنی اتصال میں برابر ہیں۔ ف اس کی توضیح یہ ہے کہ شفعہ کا اصل سبب مبیع سے ملکیت کا متصل ہونا ہے۔ یعنی جو چیز بیچی جا رہی ہے وہ اس گھر کے بالکل قریب ہو جس کا مالک اس مبیع کو شفعہ کے طور پر لینا چاہتا ہو اب اس مالک کی ملکیت خواہ تھوڑی ہو یا زیادہ اب جتنے افراد شفعہ کے مستحق ہوں لیکن سب ایک ہی قسم کے ایک ہی درجے کے مستحق ہوں یعنی اصل مال میں شرکت کے لحاظ سے ہو یا منافع میں شرکت کے لحاظ سے یا جوار کے لحاظ سے شفعہ کے مستحق ہوں یہ سب چونکہ سبب استحقاق میں برابر ہوئے لہٰذا استحقاق شفعہ میں بھی سب برابر ہونگے۔ (ف اور چونکہ سب استحقاق میں برابر ہوئے تو حصہ پانے میں بھی سب برابر ہونگے تو ان میں کمی بیشی کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہو گی): الا یری انہ الخ: کیا ایسی بات نہیں ہے کہ اگر ان میں صرف ایک ہی شخص سبب کا مستحق ہوتا تو وہی پورے شفعہ کا مستحق ہو جاتا۔ (ف مثلاً مذکورہ مثال میں سے زید اور بکر یعنی نمبر۔ اور نمبر۔ ۲ نے اپنے اپنے حصے فروخت کئے تو اس طرح نمبر۔ ا کے نصف ۶ اور نمبر۔ ۲ کے دو چوتھائی چار مجموعۃ دس حصے فروخت ہوئے اور ان کا تیسرا ساتھی خالد جو صرف دو حصوں کا مالک ہے وہی شفیع ہوا تو کم حصوں کے مالک ہونے کے باوجود سارے مکان کو لے سکتا ہے)۔

وھذا آیۃ الخ: اور یہ بات اس بات کی دلیل ہے کہ خالد کو بھی جو کہ تھوڑے سے حصوں کا مالک ہے اس کو بھی پورا پورا حق

شفعہ حاصل ہوا۔(ف یعنی جیسے زید کو چھ حصوں کا مالک ہونے کی بناء پر جتنے شفعہ کا حق ہے اتنا ہی خالد کو بھی حق ہے۔ بلکہ اگر کل مکان سو (۱۰۰) حصوں میں تقسیم ہو تو اس میں سے ایک حصے کے مالک کو بھی اتنا ہی حق ملتا ہے جتنا باقی سب کو شفعہ کا حق مل سکتا ہے۔ ان مثالوں سے یہ بات معلوم ہوئی کہ بیع میں شرکت خواہ کتنی ہی تھوڑی ہو وہ اس سبب کی وجہ سے پورے پورے شفعہ کا مستحق ہو تا ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ جتنے بھی شرکاء ہیں ان میں سے ہر ایک کو پورا پورا حق حاصل ہو تا ہے لہذا سبب کے اعتبار سے اور حق کے اعتبار سے سب برابر کے مستحق ہوتے ہیں۔ ان میں اگر فرق ہے تو صرف اتنا کہ جس کا حصہ زیادہ ہو گا اس کا اتصال زیادہ ہو گا اور جس کا حصہ کم ہو گا اس کا اتصال کم ہو گا۔ وکثرۃ الاتصال الخ: اور اتصال کی زیادتی سے علت کی زیادتی معلوم ہوتی ہے،(ف :اور اتصال کی کمی والے میں علت کی کمی ہوتی ہے لیکن اس کی کمی اور زیادتی کی وجہ سے کسی کو ترجیح نہیں ہو سکتی ہے)۔

والترجیح الخ: کیونکہ دلیل کی قوت کے اعتبار سے ترجیح ہوتی ہے۔ اور علت کی زیادتی کی وجہ سے کبھی ترجیح نہیں ہوتی ہے۔(ف دلیل کی قوت جتنی زیادہ ہوتی ہے اتنا ہی حق ترجیح زیادہ ہو تا ہے۔ اور علت کی کمی یا بیشی سے کسی کو ترجیح نہیں ہوتی ہے۔ کیونکہ یہ بات ہمیں اچھی طرح معلوم ہو چکی ہے کہ اس مسئلہ میں جو حکم ہے وہ مطلقاً علت کے پائے جانے پر ہے یعنی علت کم ہو یا زیادہ ہو اسی پر حکم ہو گا۔ یہی یہ ہے کہ اگر کسی کی ملکیت مبیعہ سے متصل ہو خواہ جتنی بھی کم ہو وہ بھی مستحق شفعہ ہو تا ہے۔ اور ایک مرتبہ کسی بناء پر اگر کوئی مستحق شفعہ ہو جاتا ہے تو اس کے مقابلہ میں دوسرے شرکاء کا جتنا زیادہ بھی نقصان ثابت ہو گا اسے راجح اور کم اتصال والے کو مرجوح نہیں کہا جائے گا، ایک کو اتصال کی کمی سے نقصان نہیں اور دوسرے کو اتصال کی زیادتی کی وجہ سے کوئی فائدہ بھی نہ ہو گا، اسی لئے اگر کوئی شخص اس بات پر قسم کھالے کہ وہ رات کے وقت روشنی نہیں کرے گا، اس کے لئے ایک چراغ یا دس چراغ جلانے میں کوئی فرق نہ ہو گا، یعنی جس طرح دس چراغ جلانے والا حانث ہو گا اسی طرح ایک چراغ جلانے والا بھی حانث ہو جائے گا، البتہ چراغ کی روشنی قوی دلیل ہو گی اور اس کے مقابل جگنو کی روشنی مراد لینا ضعیف دلیل ہو گی۔ الحاصل یہ بات معلوم ہو گئی کہ زیادتی و کمی کی وجہ سے نہیں بلکہ قوت اور ضعف کی وجہ سے ترجیح ہو گی۔

ولا قوۃ ھھنا الخ: اور یہاں کسی قسم کی کوئی قوت نہیں ہے۔(ف یعنی جس کی ملکیت کی زیادتی کی وجہ سے اس کا اتصال زیادہ ہے اسے کوئی قوت نہیں ہے۔ کیونکہ اس کے مقابلہ میں دوسرے بھی موجود ہیں۔(ف اسی بناء پر جس کسی کا ملکیت میں اتصال انتہائی مختصر ہے وہ بھی شرعاً شفعہ کا مستحق ہو تا ہے۔ لہذا زیادہ اتصال کی صورت میں جو کسی کو شفعہ کا حق ملا ہے وہ اس کی اس زیادتی اتصال کی وجہ سے نہیں بلکہ دراصل اسی مختصر سے اتصال کی بناء پر ہے۔ لہذا تھوڑا اتصال بھی زیادہ اتصال کے مقابلہ میں برابر ہو گیا: **وتملك ملك غيره الخ**:(امام شافعیؒ کے اس دعویٰ کا جواب کہ شفعہ ملکیت کے منافع میں سے ہے) یعنی شفعہ کے ذریعہ غیر کی ملکیت کو اپنی ملکیت میں لانا تو ملکیت کے منافع میں سے ہی ہے جیسا کہ امام شافعیؒ نے فرمایا ہے لہذا ملکیت کی کمی و بیشی کے مطابق حق شفعہ میں بھی فرق ہونا چاہئے۔ جواب یہ دیا کہ اپنی ملکیت کے ذریعہ غیر کی ملکیت کو حاصل کر لینے کو ملکیت کے ثمرات میں سے ایک ثمرہ تسلیم نہیں کیا جائے گا۔(ف بلکہ پڑوسی کی طرف سے اس فتنہ کے اندیشہ کی وجہ سے کہ اپنی ملکیت سابقہ کو اس کی طرف سے نقصان ہو گا اور وہ اذیتوں میں مبتلا کر دے گا اس سے بچانے کے لئے شریعت نے حق شفعہ کا قانون جاری کر دیا ہے)۔

بخلاف الثمرۃ الخ: بخلاف پھلوں اور ان جیسے دوسرے منافع کے یعنی غلہ و نفع اور بچہ وغیرہ کے یہ سب چیزیں حقیقت میں اصل ملکیت کے منافع اور پھل ہیں۔ اس طرح ان منافع اور شفعہ کے حق کے درمیان فرق بہت ہی واضح ہے۔ کہ آدمی کو اس باغ سے جو بھی پھل وغیرہ ملتا ہے وہ کھلم کھلا اس کے باغ کا ثمرہ ہے۔ لیکن ایک مکان کے بغل میں دوسرا مکان لینے کا حق بطور شفعہ وہ امکان کا ثمرہ نہیں ہے البتہ حق شفعہ لینے کا ایک سبب ہو تا ہے۔ لہذا اسی حق ملکیت کی بناء پر خواہ یہ حق کم ہو یا زیادہ ہو حق

شفعہ ملتا ہے، اور ان شرکاء میں سے ہر ایک کے لئے اس کے اتصال مکان کی وجہ سے پورا پورا سبب پایا جاتا ہے اسی لئے ہم یہ دیکھتے ہیں کہ خواہ جتنی بھی ملکیت کا ایک شریک مالک ہو اگر وہ اپنا حق چھوڑ دے تو اس کے شریک کو خواہ وہ جتنی کم ملکیت میں شریک ہو اسے پورا پورا حق مل جاتا ہے۔ اس سے یہ بات اچھی طرح سمجھ میں آگئی کہ ہر شریک بنیادی طور پر پورا شفعہ لینے کا حق دار ہوا کرتا ہے۔ البتہ اس کا مقابل دوسرا موجود رہنے کی وجہ سے دوسرا شخص کل حق کو وصول نہیں کر سکتا ہے۔ چنانچہ جب مزاحمت ختم ہو جاتی ہے یعنی دوسرے شرکاء لینے کے خواہشمند نہ رہیں تو باقی کو ہی پورا حق شفعہ مل جاتا ہے۔

توضیح:۔ اگر ایک مکان کے کئی شفیع ہوں اور وہ مختلف ملکیت کے مالک ہوں تو وہ اس کے کس حساب سے حق دار ہوں گے یعنی تعداد شفیع کے اعتبار سے یا حق ملکیت کے اعتبار سے اس میں اقوال علماء۔ دلائل

ولو اسقط بعضهم حقه فهي للباقين في الكل على عددهم لان الانتقاص للمزاحمة مع كمال السبب في حق كل منهم وقد انقطعت ولو كان البعض غيبا يقضي بها بين الحضور على عددهم لان الغائب لعله لا يطلب وان قضى لحاضر بالجميع ثم حضر اخر يقضي له بالنصف ولو حضر ثالث فبثلث مافي يدكل واحد تحقيقا للتسوية فلو سلم الحاضر بعد ما قضى له بالجميع لا ياخذ القادم الا النصف لان قضا القاضي بالكل لحاضر قطع حق الغائب عن النصف بخلاف ما قبل القضاء.

ترجمہ:۔ اور اگر کئی شفعاء میں سے کسی نے اپنا حق چھوڑ دیا تو اس کا حق شفعہ کل مبیع میں باقی رہ جانے والے شفعاء کے درمیان ان کی تعداد کے اعتبار سے ہوگا۔ (ف مثلاً ایک درجہ کے چار شفیع کسی مکان میں حق دار تھے۔ پھر ان میں سے دو نے اپنا حق لینے سے انکار کر دیا تو اب باقی دو شفیع کل مبیع کے نصف نصف کے حساب سے شفعہ کے حق دار ہوں گے۔ حالانکہ ان کا حصہ چھوڑے جانے سے پہلے ان میں سے ہر ایک کو چوتھائی (ربع) کے حساب سے ملتا: لان الانتقاص الخ: کیونکہ ان تمام میں سبب کامل پائے جانے کے باوجود اب مشفوعہ میں سے کم حصوں کا ملنا ان کے آپس میں حق کے درمیان مزاحمت ہونے کے وجہ سے ہوا۔ (ف: یعنی دراصل ان میں سے ہر ایک کے لئے شفعہ کا سبب مکمل موجود تھا۔ اسی بناء پر اگر بجائے دو چار کے صرف ایک ہی شفیع ہوتا تو وہی ایک پوری مبیع لے سکتا تھا، لیکن چار شرکاء ہو جانے کی بناء پر ان میں سے ہر ایک کے پورا حق پانے میں دوسرا شخص مزاحم اور مقابل ہو گیا اس لئے ہر ایک اپنے حصہ رسدی کے مطابق حصہ پانے کا مستحق ہوا۔ اور حصہ میں کمی آگئی): وقد انقطعت الخ: اب جب کہ دو حصہ داروں نے اپنا حصہ لینے سے انکار کر دیا تو ان کی طرف سے مزاحمت اور مطالبہ ختم ہو گیا۔ (ف تو کل مشفوعہ مکان کے باقی صرف دو ہی افراد حق دار رہ گئے، لہذا پہلے کی بہ نسبت ان کا حق بھی زیادہ ہو گیا، اس طرح سے کہ چار حقدار ہونے کی وجہ سے ہر ایک صرف چوتھائی کا حق دار تھا پھر جب دو نے اپنے حق سے دست برداری کر لی تو کل مکان کے یہ دونوں نصف نصف کے حساب سے حق دار ہو گئے۔

ولو كان البعض الخ: اور اگر شفعہ کے حق کا مطالبہ کرنے والوں میں سے کوئی غائب ہو تو پھر وہ حق ان کے موجود لوگوں کی تعداد کے مطابق تقسیم کر دیا جائے گا یعنی غائب کے لئے کوئی حصہ باقی نہیں رکھا جائے گا اس احتمال کی بناء پر کہ شاید وہ اس حق کا مطالبہ نہ کرے۔ (ف مثلاً شفعاء اصل میں کل چار ہوں لیکن ابھی موجود چاہنے والے دو (۲) ہوں یعنی دو غائب بھی ہوں تو ان ہی دو کے لئے نصف نصف حق شفعہ دیا جائے گا۔ اور غائب جو دو رہ گئے ہیں ان کا اس میں کوئی حق نہیں رکھا جائے گا، اور اگر ایک ہی حاضر ہو تو سارا حصہ اسی کا ہوگا، کیونکہ غائب رہنے والے میں ان دو باتوں کا احتمال رہتا ہے کہ شاید وہ حصہ لینا ہی نہ چاہتا ہو اس لئے جو حاضر ہے اسی کو حصہ دے کر ختم کر دیا جائے گا۔ اور دوسرا احتمال یہ بھی ہے کہ وہ آنے کے بعد اپنے حق کا مطالبہ کرے تو

اس کا حکم یہ ہوگا: وان قضی الخ: یعنی موجودہ شفعاء میں ان کا حق سب دے دینے کے بعد غائب رہ جانے والا شفیع بھی حاضر ہو گیا۔ (ف خواہ اس کا شفیع ہونا پہلے سے معلوم ہو یا نہ ہو۔ یا اس نے حاضر ہو کر اپنا حق شفعہ ثابت کر دیا لیکن اس شرط کے ساتھ کہ اس نے اس حق کی خبر پاتے ہی یعنی بر وقت اپنے حق کا مطالبہ کر لیا ہو اور اس کی اطلاع بھی دے دی ہو)، تو اس کے لئے بھی نصف شفعہ کے حق دار ہونے کا حکم دیدیا جائے گا۔ (ف یعنی پہلے شفیع کو دیئے ہوئے شفعہ میں سے نصف لے کر اسے دیدیا جائے گا۔ اور اس بات کا اب انتظار نہیں کیا جائے گا کہ شاید کوئی اور باقی رہ گیا ہوگا۔

ولو حضر ثالث الخ: اور اگر دو شفیعوں میں پورا حق شفعہ دیدیا گیا اس کے بعد تیسرا شفیع بھی آگیا تو ان دونوں میں سے ہر ایک کے شفعہ میں سے ایک ایک تہائی لے کر اس تیسرے کو بھی دیدیا جائے گا۔ تاکہ تینوں میں برابری کے ساتھ شفعہ تقسیم ہو جائے۔ (ف مثلاً جس مکان کو شفعہ میں ان دونوں نے لیا ہو اسے بارہ حصوں میں حساب کر کے پہلے دونوں کو نصف نصف یعنی چھ چھ حصے دیئے گئے تھے۔ اور اب تیسرے شفیع کے آجانے کے بعد ان میں سے ہر ایک سے ایک ایک تہائی یعنی دو دو حصے لے کر اس تیسرے کو مجموعۃً چار حصے دیئے جائیں گے۔ اس طرح پہلے دونوں کے پاس بھی چار چار حصہ رہ جائیںگے اور آخر میں تینوں ہی برابری کے ساتھ چار چار حصوں کے حق دار ہو جائیںگے، اور اگر اس کے بعد بھی کوئی چوتھا شخص شفیع بن کر آجائے تو ان تینوں سے ایک ایک حصہ لے کر اس چوتھے کو تین حصے دیدیئے جائیںگے۔ نتیجۃً چاروں کے پاس تین تین حصے رہ جائیںگے۔

فلو سلم الحاضر الخ: پھر اگر موجود شفیع کو پورے مکان کے لینے کا حکم ہو جانے کے بعد اس نے اپنا حق اسی خریدار کو واپس کر دیا تو اس کے بعد آنے والا شفیع اس سے صرف نصف شفعہ کا حق دار ہوگا، (مثلاً زید نے اپنا مکان عمر کے ہاتھ فروخت کیا، اس کا ایک شفیع بکر وہاں موجود ہے اور دوسرا شفیع خالد غائب ہے، اس حالت میں بکر نے اپنے حق شفعہ کا مطالبہ کیا اور قاضی نے وہ پورا مکان اسے حق شفعہ میں لینے کا حکم دیدیا۔ اس کے بعد بکر کا خیال بدل گیا اس لئے اس نے اسی خریدار کو اپنا پورا حق شفعہ واپس کر دیا اور مالک بنا دیا۔ اس کے بعد اس کا دوسرا شفیع خالد بھی اپنا حق شفعہ لینے کو پہنچ گیا تو اب اسے اس مشفوعہ مکان کے صرف نصف کے لینے کا حق ملے گا۔ اس کے برخلاف اگر بکر نے قاضی کے فیصلہ کے پہلے از خود اپنا پورا حق شفعہ دیدیا اس کے بعد خالد آیا تو وہ اس کا پورا حق اپنے لئے واپس لے سکتا ہے۔ اس وقت یہ سمجھا جائے گا کہ گویا بکر اس مکان کا شفیع نہیں تھا۔ اور صرف خالد ہی تنہا شفیع تھا۔ اسی لئے وہ کسی پس و پیش یا مقابلہ کے بغیر ہی پورا حق لے لے گا۔ اور اگر بکر نے اپنے حق کا مطالبہ کر کے قاضی کے حکم سے ہی لے کر پھر اس قاضی کے حکم سے اپنا حق خریدار کو واپس کر دیا ہو تو اب خالد کو بھی نصف حق مل سکتا ہے۔
لان قضاء القاضی الخ اس لئے کہ قاضی کا حاضر شفیع کے حق میں پورے شفعہ دینے کا حکم کرنا غائب شفیع کے حق کو نصف حق سے بے تعلق کر دیتا ہے۔ (کیونکہ غائب کا حاضر ہو جانے کے بعد بھی بعد القضاء ہونے سے نصف حق رہتا ہے۔

بخلاف ما قبل القضاء الخ: اس کے برخلاف اس صورت میں جب کہ یہ واپس قاضی کے حکم سے پہلے ہی حکم ہوا ہو۔ (ف یعنی موجود شفیع نے اپنا حق شفعہ خریدار ہی کو واپس کر دیا تو دوسرے یعنی غائب شفیع کو کسی زحمت یا مزاحمت کے بغیر ہی پورے مکان میں حق شفعہ حاصل ہو گیا، اور اب جاننے کی چند باتیں یہ ہیں۔ کہ شفعہ لینے کے لئے کچھ شرطیں ہیں اور ان شرطوں میں سے کچھ ایسی ہوتی ہیں جو شفعہ لینے کی علت بنتی ہیں۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ ملکیت کا متصل ہونا ہی حق شفعہ کے واجب ہونے کا سبب ہوتا ہے اور سبب ہمیشہ ہی باقی رہتا ہے خواہ اس مکان کو بیچا جائے یا بیچا نہ جائے یہ حق باقی ہی رہتا ہے، لیکن اس حق کو اسی وقت اس سے لیا جا سکتا ہے جب کہ اس لینے کا سبب بھی پایا جائے، جیسے کہ ایک انسان پر اسلام لاتے ہی نماز حق واجب کے طور پر لازم آجاتی ہے۔ لیکن اس کی ادائیگی اسی وقت لازم آتی ہے جب کہ اس نماز کا سبب یعنی وقت آجاتا ہے۔ اسی لئے مصنف نے یہ بحث شروع کی ہے۔

توضیح:۔اگر شفعہ کے چند حق داروں میں سے کسی نے اپنا حق لینا چھوڑ دیا تو وہ حق کس حساب سے لوگوں میں تقسیم کیا جائے گا،اور اگر شفعہ کے حق داروں میں سے کوئی غائب ہو اور تقسیم کے بعد آکر مطالبہ کرے،اور اگر موجود شفعاء میں حق تقسیم کر دیئے جانے کے بعد ٹھہر ٹھہر کر ایک کے بعد دوسرا حق دار آکر مطالبہ کرے اور اگر موجود شفیع نے اپنا حق خریدار سے واپس لے لیا اس کے بعد پھر قاضی کے حکم کے بغیر یا حکم کے بعد اسی خریدار کو واپس کر دیا پھر دوسرا شفیع آگیا اور اس نے مطالبہ کر لیا مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

قال والشفعة تجب بعقد البيع ومعناه بعده لا انه هو السبب لان سببها الاتصال على ما بيناه والوجه فيه ان الشفعة انما تجب اذا رغب البائع عن ملك الدار والبيع يعرفها ولهذا يكتفى بثبوت البيع في حقه حتى ياخذها الشفيع اذا اقر البائع بالبيع وان كان المشترى يكذبه.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ شفعہ ثابت ہوتا ہے عقد بیع سے (ف یعنی عقد معاوضہ اور مبادلہ سے)۔اس کا مطلب یہ ہے کہ عقد بیع کے بعد ہی شفعہ ثابت ہوتا ہے۔اس جملہ کا یہ مفہوم نہیں ہے۔(جیسا کہ بظاہر سمجھا جاتا ہے) کہ حق شفعہ کا سبب عقد بیع ہے۔(ف یعنی بعقد بیع کہنے کا مطلب حق شفعہ بسبب عقد بیع نہیں ہے۔کیونکہ حق شفعہ کا سبب یہ عقد بیع نہیں ہے۔ لان سببها الخ کیونکہ حق شفعہ کا سبب اصل میں اپنی ملکیت کا دوسری مشفوعہ جائیداد سے ملا ہونا ہے۔ جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔(ف تفصیل یہ ہے کہ حق شفعہ کے واجب ہونے کا سبب بلاشبہ ملکیت کا متصل مشفوعہ ہونا ہے لیکن اس حق کے لینے کا سبب بیع ہے۔اسی بناء پر مبسوط اور ذخیرہ اور مغنی وغیرہ عامہ روایتوں کی کتابوں میں لکھا ہے کہ وجوب شفعہ کا سبب بھی بیع ہے۔ جیسا کہ النہایہ میں مذکور ہے۔ لیکن اس جملہ کا مطلب یہ ہے کہ یہ حق شفعہ کے لینے کا سبب ہے،اس کو سمجھانے کے لئے اس کی نظیر یہ بتائی جاتی ہے کہ نماز کو ادا کرنے کا سبب اس کا وقت ہے، یا ادائے زکوٰۃ کے وجوب کا سبب مال نصاب پر سال گذر جانا ہے۔ ورنہ نماز اور زکوٰۃ کے وجوب کا سبب حقیقت میں اسلام کو قبول کر لینے کا اعتقاد ہے۔اسی بناء پر مصنفؒ نے ظاہر طور پر وہم ہونے کو دور کر دیا ہے کہ حق شفعہ کا سبب بیع نہیں ہے، بلکہ حق شفعہ کا لینا بیع کے بعد ہے، یعنی بیع کے سبب سے یہ حق واجب ہوتا ہے جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ شفیع اب اگر اسے لینا چاہے تو لے سکتا ہے،اس وقت مالک مکان یا خریدار دینا نہ چاہے پھر بھی روک نہیں سکتا ہے۔اس طرح ان لوگوں کی رضامندی کے بغیر بھی اپنی ملکیت میں لے سکتا ہے۔ ویسے اصل میں حق شفعہ کا سبب دونوں جائیداد کا ایک دوسرے کے متصل ہونا ہی ہے، لیکن اس اتصال کی وجہ سے فی الفور دوسرے کی ملکیت کو اپنی ملکیت میں لانے کا حق نہیں تھا، جو اس کی بیع کے بعد اسے حق حاصل ہو گیا ہے۔

والوجه فيه الخ: اور اس مکان کی بیع کے بعد حق شفعہ کے ثابت ہونے کی وجہ یہ ہے کہ شفعہ اسی وقت ثابت ہوتا ہے جبکہ شفیع کو یہ بات یقینی طور سے معلوم ہو جائے کہ اس مشفوعہ کا مالک اب اس جگہ سے بے رغبت ہو چکا ہے خواہ جس وجہ سے بھی ہو یعنی وہ اس مشفوعہ کو اب اپنی ملکیت میں نہ رکھ کر اپنی ملکیت سے خارج کرنا چاہتا ہے۔(ف چونکہ اس شفیع کو یہ خطرہ ہوتا ہے کہ کوئی دوسرا شخص اسے خرید کر اس کا مالک ہو جائے گا جس کے نتیجہ میں مختلف طریقوں سے نقصان پہنچ سکتا ہے۔ اور اس مشفوعہ سے بے رغبت ہونے کی دلیل یہی ہوتی ہے کہ وہ اس مشفوعہ کو اپنی ملکیت سے نکالنے پر راضی ہو)۔ پھر اس کا یقین اسی وقت ہوتا ہے جبکہ وہ کسی دوسرے سے اس کی بیع کا معاملہ کر ڈالے۔ورنہ اس سے پہلے تک احتمال رہتا ہے۔(ف چنانچہ معاملہ بیع کرتے ہی

اس شفعہ کا حق مل جاتا ہے)۔ ولهٰذا يكتفي الخ: اسی بناء پر بیع کا ثبوت ہوتے ہی بائع کے حق میں اکتفاء کر لیا جاتا ہے۔ (ف یعنی صرف اتنے سے ثبوت سے ہی شفعہ کا حق ثابت ہو جاتا ہے اگر چہ مشتری کے حق میں ثابت نہ ہو: حتى يا خذ ها الخ: اسی بناء پر جیسے ہی بائع اس مشفوعہ کے بیچنے کا اقرار کرے گا فوراً شفیع اس چیز کو اپنے حق شفعہ کی بناء پر لے لیگا۔ اگر چہ جسے مشتری کہا جارہا ہے وہ اپنے مشتری ہونے کا انکار کرتا ہے کہ اس کے انکار کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔ (ف یعنی مشتری یہ کہتا ہے کہ میں نے یہ چیز اس سے نہیں خریدی ہے، حاصل بحث یہ ہوئی کہ جب شفعہ لینے کا حق اس بات کے معلوم ہو جانے سے کہ بائع کسی وجہ سے بھی اس چیز کو اپنی ملکیت سے نکال دینا چاہتا ہے اور یہ صرف اس کے اقرار سے ہی ثابت ہو جاتی ہے۔ اس کے لئے مشتری کی تصدیق یا اقرار کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

توضیح:۔ شفعہ کا حق کب کس طرح اور کیوں ثابت ہوتا ہے، تفصیل مسائل، دلائل

قال وتستقر بالاشهاد ولا بدمن طلب المواثبة لانه حق ضعيف يبطل بالاعراض فلا بدمن الاشهاد والطلب ليعلم بذلك رغبته فيه دون اعراضه عنه ولانه يحتاج الى اثبات طلبه عند القاضي ولا يمكنه الا بالاشهاد.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ حق شفعہ کے چاہنے پر گواہ مقرر کر لینے سے اس میں استقرار آجاتا ہے۔ (ف یعنی اس میں خوب پختگی آجاتی ہے اس وقت جب کہ لوگوں کے سامنے اس طرح کہہ دے کہ آپ لوگ یا فلاں فلاں اس بات پر گواہ رہیں کہ میں نے اس مکان جائیداد میں اپنا حق شفعہ طلب کر لیا ہے)۔ ولا بد من الخ: اور اس مطالبہ کے لئے طلب مواثبت کا ہونا ضروری ہے۔ (ف یعنی جائیداد کی فروخت کی خبر معلوم ہوتے ہی یا فوراً ہی کسی تاخیر کے بغیر اس مطالبہ کا ہونا ضروری ہے، یعنی اتنی تاخیر نہ ہو جس سے مجلس کے بدلنے کا حکم ہو سکے، اس بناء پر اگر اسی مجلس میں شفعہ کا مطالبہ نہ کیا تو اس کا حق شفعہ باطل ہو جائے گا۔ لانہ حق الخ کیونکہ یہ حق شفعہ بہت ہی کمزور سا حق ہے، کہ اس کے مطالبہ سے ذرا سستی برتنے یا منہ موڑنے سے باطل ہو جاتا ہے۔ (ف یعنی جب کسی دلیل سے یہ بات ثابت ہو جائے کہ شفیع نے اپنے مطالبہ حق میں سستی برتی ہے یا منہ موڑلیا ہے تو اس کے مطالبہ کا حق باطل ہو جاتا ہے۔

فلابد الخ: اسی لئے یہ بات ضرری ہو گئی کہ اپنے اس مطالبہ پر گواہ(۱) بھی مقرر کر لے۔ اور فوراً ہی مطالبہ بھی کرے۔ کہ ایسا کر لینے سے یہ بات معلوم ہو جائے گی کہ واقعتہ اس شخص کو اس شفعہ کے حاصل کرنے میں دلچسپی اور ضرورت ہے۔ اور اس سے بے رغبتی ثابت نہ ہو۔ (ف جیسے ہی شفیع کو یہ بات معلوم ہوئی کہ اس کے متصل جائیداد کا مالک کسی بھی وجہ سے اس کو اب اپنے پاس سے علیحدہ کر دینا چاہتا ہے اور اس کی رغبت اب اس میں نہیں رہی تو وہ فوراً ہی اپنی خواہش اور رغبت کا لوگوں کے سامنے اظہار کر کے ان کو اپنے حق میں گواہ بنالے، ایسانہ کرنے سے خود اس کی اس شفعہ کے چاہنے سے بے رغبتی ظاہر ہو جائے گی، (ف یعنی اس کی فروخت کی خبر سنتے ہی بائع کی طرف سے بے رغبتی ثابت ہوئی، اور اس نے فوراً مطالبہ کر کے اپنی رغبت کا اظہار کر دیا، اب اگر اس نے سستی برتی یعنی فوراً مطالبہ نہ کیا تو معلوم ہوا کہ اس نے خریداری سے یا حق شفعہ کے مطالبہ سے بے رغبتی کی ہے: ولانه يحتاج الخ اور فی الفور مطالبہ کرنے پر گواہ مقرر کرنے کی دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ آخر کار اس شفیع کو قاضی کے پاس حاضر ہو کر اپنے حق شفعہ کے چاہنے کو ثابت بھی کرنا ہوگا، جس کے لئے گواہ کا ہونا ضروری ہوگا، کیونکہ گواہ پیش کئے بغیر اپنا مطالبہ ثابت ہی نہیں کر سکتا ہے (ف: اسی لئے گواہ مقرر کرنا ضروری ہو گیا پھر صرف شفعہ طلب کر لینے سے ہی یا اس پر گواہ مقرر کر لینے سے بھی وہ شفیع اس جائیداد کا مالک نہیں بن جاتا ہے۔ بلکہ مالک بننے کے لئے کچھ اور کرنا ہوتا ہے)۔

توضیح:۔ حق شفعہ چاہنے میں استقرار کب کس طرح، اور کیوں آتا ہے، تفصیل مسائل، دلائل

قال وتملك بالاخذ اذا سلمها المشترى او حكم بها الحاكم لان الملك للمشترى قدتم فلا ينتقل الى

الشفیع الا بالتراضی اوقضاء القاضی کما فی الرجوع فی الهبة وتظهر فائدة هذا فیما اذا مات الشفیع بعد الطلبین اوباع داره المستحق بها الشفعة اوبیعت دار بجنب الدار المشفوعة قبل حکم الحاکم او تسلیم المخاصم لا تورث عنه فی الصورة الاولی وتبطل شفعته فی الثانیة ولا یستحقها فی الثالثة لانعدام الملك له ثم قوله تجب بعقد البیع بیان انه لایجب الاعند معاوضة المال بالمال علی مانبینه ان شاء الله تعالی والله سبحانه اعلم بالصواب.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جب شفیع نے وہ مطلوبہ جائیداد لے لی خواہ مشتری نے خود دے دی ہو یا حاکم کے حکم کی وجہ سے ہو تب وہ شفیع اس کا پورا مالک ہو گیا، (ف: حاصل کلام یہ ہے کہ جب خریدار نے خود مشفوعہ جائیداد اس کے شفیع کے حوالہ کر دی یا اس لئے کہ حاکم نے اس کے دینے کا حکم دیدیا تو وہ شفیع اسے لے کر اس کا مالک ہو جائے گا۔ اس سے پہلے تک اس کا مالک نہیں ہو گا): **لان الملك الخ**: کیونکہ اس سے پہلے مشتری کے خرید لینے کے اس کی ملکیت اس چیز پر پوری ہو چکی تھی۔ لہٰذا دونوں کی رضامندی یا حاکم کے حکم کے بغیر اس کی ملکیت اس سے خارج نہ ہو گی اور یہ شفیع اس کا مالک نہیں بن سکے گا۔ (ف لہٰذا جب اس مشتری نے از خود وہ جائیداد اپنی رضامندی سے اسے دیدی تب وہ شفیع اس کا مالک ہو گیا یا یہ کہ حاکم نے اس کو دینے کا حکم دیا اس بناء پر اس نے شفیع کے حوالہ کر دیا تب وہ چیز شفیع کی ملکیت میں آگئی)۔ جیسے کہ ہبہ کرنے کے بعد اس سے رجوع کرنے میں حکم ہے۔ (ف کہ اس مسئلہ میں بھی مال جسے دیا گیا ہے۔ (موہوب لہ) نے اپنی رضامندی سے اس کے دینے والے (واہب) کے پاس اس مال کو واپس کر دیا تب وہ مال اس واہب کا مال ہو گا یعنی اس کی ملکیت اس پر ثابت ہو جائے گی۔ یا خود قاضی نے اس کو واپس کر دینے کا حکم دیا پھر اس نے واپس کر دیا تب وہ مال واہب کی ملکیت میں آجائے گا۔

و تظهر فائدة الخ: اور شفیع کی ملکیت پانے کی جو تفصیل بیان کی گئی ہے اس کا فائدہ اس صورت میں ظاہر ہو گا کہ (۱) اگر شفیع طلب مواثبہ اور طلب اشہاد یعنی دونوں مطالبے کر کے مر گیا۔ (۲) یا اس نے اپنے اس مکان کو فروخت کر دیا جس کی بناء پر اسے حق شفعہ ملا تھا۔ (۳) اس مشفوعہ مکان کے بغل میں کوئی مکان فروخت کیا گیا۔ اور ان تمام صورتوں میں اس وقت تک حاکم کا کوئی فیصلہ نہیں ہوا تھا۔ یا جس مشتری کے خلاف اس کا مخالفہ چل رہا تھا اس نے اس شفیع کو وہ مشفوعہ مکان حوالہ نہیں کیا تو پہلی صورت میں چونکہ یہ شفیع اب تک خود ہی اس مشفوعہ مکان کا مالک نہیں بنا ہے اس لئے اس کی میراث میں اسے شامل کر کے یہ اس کے ورثہ کو نہیں ملے گا۔ اور دوسری صورت میں اس کے شفعہ کا حق باطل ہو جائے گا۔ اور تیسری صورت میں شفیع اس مبیعہ کا مستحق شفعہ نہ ہو گا، کیونکہ کسی ایک صورت میں بھی اس کی ملکیت مکمل نہیں ہوئی تھی، (ف اس بحث کی تفصیل اس طرح کی جاتی ہے کہ اس سے پہلے یہ بات معلوم ہوئی تھی کہ شفیع کو طلب مواثبہ اور طلب اشہاد سے ہی لینے کا حق حاصل ہوتا ہے۔ ساتھ ہی مشفوعہ کی ملکیت بھی اسی وقت ملتی ہے جب کہ اس کا خریدار اسے لیا ہوا مال واپس کر دے، یا حاکم اس کے لئے شفعہ کا حکم دیدے، اب اگر وہ شفیع خریدار کے دینے یا حاکم کے فیصلہ سے پہلے مر جائے اگرچہ وہ طلب مواثبہ اور طلب اشہاد کر چکا ہو تو شفعہ کا یہ حق بطور میراث اس کے وارثوں کو نہیں ملے گا۔

اس لئے اس کے وارثوں کو چاہئے کہ وہ خود ہی شفعہ کا مطالبہ کرتے ہوئے از سر نو طلب مواثبہ اور اشہاد کر لیں کیونکہ اس سے پہلے تک ان کے مورث کو اس مشفوعہ مکان میں ملکیت حاصل نہیں ہوئی تھی، اور اگر وہ شفیع تو نہ مرا مگر جس مکان کے ذریعہ سے اس کو شفعہ کا حق ملا تھا اس کو اس نے فروخت کر دیا ہو تو اب اس کو وہ مشفوعہ مکان نہیں مل سکتا ہے، کیونکہ اس مشفوعہ مکان کا ابھی تک وہ مالک نہیں بنا تھا کہ اس نے خود ہی سبب شفعہ کو ختم کر دیا ہے، البتہ اگر اس مکان کو مشتری سے لینے یا حاکم کے حکم کے بعد فروخت کرتا تو شفعہ کا مکان بھی باقی رہ جاتا، اسی طرح جس مکان پر شفعہ کا دعویٰ ہے اگر اس کے بغل میں بھی کوئی مکان فروخت ہوا تو ابھی اس شخص کو یہ حق حاصل نہ ہو گا کہ اس نئے مکان کو بھی شفعہ میں لے لے، کیونکہ مشفوعہ مکان مل جائے تو

اس کی ملکیت کے ذریعہ بغل کے مکان کو شفعہ میں لیتا۔ حالانکہ ابھی تک اسے مکان کی ملکیت حاصل نہیں ہوئی ہے، لہذا اسے شفعہ میں نہیں لے سکتا ہے: ثم قوله تجب الخ: پھر مصنفؒ کا یہ فرمانا کہ "عقد بیع سے شفعہ واجب ہوتا ہے"۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ شفعہ اسی وقت ثابت ہوتا ہے جب کہ مال کا عوض مال سے ہو۔ انشاء اللہ اس بحث کو عنقریب تفصیل سے بیان کرینگے۔ واللہ سبحانہ تعالےٰ اعلم بالصواب۔

توضیح:۔ شفیع دار مشفوعہ کا کب مالک ہو جاتا ہے۔ ان شرائط کا فائدہ۔ تجب بعقد البیع کی عبارت کا فائدہ اور تشریح، مسائل کی تفصیل، دلائل

باب طلب الشفعة والخصومة فيها

قال واذا علم الشفيع بالبيع اشهد في مجلسه ذلك على المطالبة اعلم ان الطلب على ثلثة اوجه طلب المواثبة وهو ان يطلبها كما علم حتى لو بلغ الشفيع البيع ولم يطلب شفعته بطلت الشفعة لما ذكرنا ولقوله عليه السلام الشفعة لمن واثبها ولو اخبر بكتاب والشفعة في اوله اوفي وسطه فقرأ الكتاب الى اخره بطلب شفعته وعلى هذا عامة المشايخ وهو رواية عن محمد وعنه ان له مجلس العلم والروايتان في النوادر وبالثانية اخذ الكرخي لانه لما ثبت له خيار التملك لا بدله من زمان التامل كما في المخيرة.

ترجمہ:۔ باب شفعہ طلب کرنے اور اس میں خصومت کا بیان

قال و اذا .علم الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ شفیع کو جیسے ہی مشفوعہ مکان کے فروخت کئے جانے کی خبر ملے تو وہ فوراً اسی مجلس میں یعنی جس میں خبر ملی ہو اپنے شفعہ کے مطالبہ کرنے پر دو تین آدمیوں کو گواہ بنادے، (کہ اس میں میرا حق ہے میں ہی اسے لینا چاہتا ہوں): اعلم ان الطلب الخ: یہ بات اچھی طرح یاد رکھنے کی ہے کہ شفعہ طلب کرنے کے تین طریقے ہیں۔ (یعنی تین طرح سے طلب کرنا ہوتا ہے) (۱) کا نام طلب المواثبہ ہے یعنی اچھل کر جھٹ پٹ مطالبہ کرنا۔ (ف یعنی یہ کہنا کہ میں نے اپنا شفعہ طلب کیا ہے۔ اس لئے کہ اگر شفیع کو مکان کے فروخت کئے جانے کی خبر مل جائے پھر بھی اسی وقت مطالبہ نہ کیا تو اس کا حق شفعہ باطل ہو گیا اسی دلیل کی بناء پر جو ہم نے پہلے بیان کردی ہے۔ (یعنی یہ کہ حق شفعہ ایک انتہائی کمزور سا حق ہے جو ذرا لاپرواہی کرنے سے باطل ہو جاتا ہے۔ اس لئے مجلس میں اس فروخت کی خبر پاکر بھی مطالبہ نہ کیا بلکہ دوسرے کام میں مشغول ہو گیا تو گویا اس نے اس سے منہ موڑا اور لاپرواہی برتی۔

ولقوله عليه السلام الخ: اور اس نقلی دلیل سے بھی کہ فرمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ شفعہ اسی کے لئے ہے جس نے اس کے چاہنے میں مواثبت (جلد بازی) کی۔ (ف حقیقت میں یہ حدیث نہیں ہے بلکہ عبدالرزاق نے اس کو شریحؒ کا قول بتلایا ہے۔ جس کی اسناد جید ہے۔ لیکن میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ شریحؒ ثقات کبار تابعین میں سے ہیں قاضی وقت تھے جن کا فتوٰی ان کے اپنے زمانہ کے صحابہ کرام سے بھی مقابل ہو گیا تھا، اور ایسے معاملہ میں اس پر عمل واجب ہوگا، ولو اخبر بكتاب الخ: اور اگر شفیع کو خط (تحریراً) خبر دی گئی۔ (ف یعنی کسی نے اس کو خط لکھا جس میں دوسری باتوں کے ساتھ اس بات کا بھی ذکر ہو کہ مشفوعہ مکان فروخت ہو گیا ہے: والشفعة في اوله الخ: (پھر اس کا ذکر یا تو شروع میں ہوگا یا درمیان میں یا خط کے بالکل آخر میں ہوگا)۔ اب اگر شفعہ کا ذکر اس خط کے شروع یا درمیان میں ہو۔ (ف اور اس شفیع نے شفعہ کا ذکر پڑھ کر بھی طلب شفعہ نہ کیا)۔ بلکہ آخر تک اسے پڑھتا چلا گیا۔ (ف تو اب اس شفعہ کا مطالبہ نہیں کر سکتا ہے) یعنی اس کا حق شفعہ باطل ہو گیا۔ (ف کیونکہ اس پر یہ بات لازم تھی کہ جس جگہ پر شفعہ کا ذکر آیا تھا وہیں پر رک کر طلب شفعہ کر لیتا۔ اس کے بعد دوسری باتیں پڑھ لیتا)۔

وعلیٰ ھذا الخ: یہ روایت امام محمدؒ سے ہے۔ اسی قول پر عامہ مشائخ کا عمل ہے۔ اور یہ امام محمدؒ کی ایک روایت ہے۔ (ف یعنی امام محمدؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ فوراً ہی طلب شفعہ کر لینا واجب ہے۔ جسے عامۂ مشائخؒ نے قبول فرمایا ہے۔ اور یہی روایت مشہور اور صحیح بھی ہے، اور امام شافعیؒ کے چند اقوال میں سے یہی اصح قول ہے، اور یہی روایت امام احمدؒ سے منصوص ہے۔ ع۔ المحیط): وعنہ ان لہ الخ: اور امام محمدؒ سے دوسری روایت یہ ہے کہ شفیع کو خبر کی مجلس کے اختتام تک مطالبہ کرنے اور گواہ بنانے کا اختیار ہے، اور امام محمدؒ سے منسوب یہ دونوں ہی روایتیں نوادر میں مروی ہیں، (ف چنانچہ پہلی روایت کو عامہ مشائخؒ نے قبول کیا ہے۔ کہ خبر سنتے ہی طلب کرنا واجب ہے، اور دوسری روایت کے مطابق جس مجلس میں خبر ملی ہے اس کے آخر تک تاخیر کرنا جائز ہے): وبالثانیۃ اخذ الخ: اسی دوسری روایت کو امام کرخیؒ نے اختیار کیا ہے۔ (ف کرخیؒ سے مراد شیخ ابوالحسنؒ ہیں جو بغداد کے محلہ کرخ کے باشندہ تھے اور فقہاء حنفیہ کے سردار ہیں ن۔

لانہ لماثبت الخ: کیونکہ جب شفیع کو مشفوعہ کے لینے اور نہ لینے کے درمیان اختیار دیا گیا ہے تو اسے سوچنے اور فیصلہ کرنے کے لئے موقع دینا بھی ضروری ہوگا۔ جیسے کہ اس عورت کو سوچنے اور غور کرنے کا موقع دیا جاتا ہے جو مخیرہ ہو۔ (ف یعنی وہ عورت جس کو اس کے شوہر نے اس بات کا اختیار دیا ہو کہ میری زوجیت میں تم رہنا چاہتی ہو یا نہیں یعنی اس کے ساتھ رہنا پسند کرتی ہے یا نہیں۔ اس لئے وہ چاہے تو خود کو طلاق دیدے، کہ اس کو بھی سننے کی مجلس کے آخر تک فیصلہ کرنے اور سوچنے کا موقع دیا جاتا ہے۔ اگرچہ صبح سے شام بلکہ رات بھی ہو جائے، یہاں تک کہ اگر اس نے اس میں مشورہ کے لئے والدین وغیرہ کو یا گواہوں کو بلایا تو اس سے مجلس بدلنے کا حکم نہیں دیا جاتا ہے، اور اختیار باقی رہ جاتا ہے۔ اسی طرح شفیع کو اختیار ہے کہ وہ اس کے لینے یا نہ لینے کے بارے میں غور و فکر کر کے فیصلہ کر لے۔ اس لئے اتنی فرصت دینی ضروری ہے۔ پھر امام کرخیؒ نے اپنی مختصر میں اصل اور نوادر کی روایتوں کو جمع کر کے کہا ہے کہ میرے نزدیک ان روایات میں لفظی اور معنوی اختلاف نہیں ہے، کیونکہ ان عبارتوں سے مقصود صرف یہ ہے کہ اگر شفعہ طلب کرنا ہے تو اتنی تاخیر نہ کرے جس سے اس بات کا شبہ ہو جائے کہ اس نے مطالبہ واپس لے لیا ہے، اور حق لینا نہیں چاہتا ہے، یعنی اتنی تاخیر نہ ہو جائے جس سے یہ گمان ہو کہ اگر شفعہ لینا ہی چاہتا تو اتنی زائد تاخیر نہ کرتا بلکہ اس نے اب اپنا ارادہ ترک کر دیا ہے، ع، لیکن محیط کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ روایت اول ہی پر فتویٰ ہے اور اسی کی تصحیح کی گئی ہے۔ یعنی وہ فوراً ہی مطالبہ کر لے، اس طرح شاید اس میں یہ راز ہے کہ فوری طور سے تو قبول کر لے کہ یہ آخری فیصلہ نہیں ہوتا ہے۔ اگر بعد میں لینا نہ چاہے لوگوں کی رائے نہ ہو تو رائے بدل کر شفعہ واپس کر دے، کیونکہ صرف اس کے مطالبہ کر لینے سے ہی تو مشتری کی ملکیت ختم نہیں ہو جاتی ہے۔ بخلاف مخیرہ عورت کے جس کا بیان ابھی اوپر ہو چکا ہے۔ اس میں ایک بار فیصلہ کر لینے کے بعد اسے بدلنا ممکن نہیں ہوتا ہے۔ م)۔

توضیح:۔ باب: شفعہ طلب کرنا اور اس میں مخاصمہ کرنا شفعہ طلب کرنے کا طریقہ اس کے طلب کرنے کی مجموعی صورتیں، اگر کسی تحریر کی ابتداء ہی میں شفیع کے لئے شفعہ کا ذکر ہو اور وہ پورا خط پڑھ کر ختم کر ڈالے اور آخر میں مطالبہ نہ کرے، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل

ولو قال بعد ما بلغہ البیع الحمد للہ اولا حول ولا قوۃ الا باللہ اوقال سبحان اللہ لا تبطل شفعتہ لان الاول حمد علی الخلاص من جوارہ والثانی تعجب منہ لقصد اضرارہ والثالث لا فتتاح کلامہ فلا یدل شیئ منہ علی الاعراض وکذا اذا قال من ابتاعھا وبکم بیعت لانہ یرغب فیھا بثمن دون ثمن ویرغب عن مجاورۃ بعض دون بعض والمراد بقولہ فی الکتاب اشھد فی مجلسہ ذلک علی المطالبۃ طلب المواثبۃ والاشھاد فیہ لیس بلازم

إنما هو لنفي التجاحدو التقييد بالمجلس اشارة الى ما اختاره الكرخي ويصح الطلب بكل لفظ يفهم منه طلب الشفعة كما لو قال طلبت الشفعة او اطلبها وانا طالبها لان الاعتبار للمعنى.

ترجمہ:۔ اور اگر شفیع کو شفعہ کی خبر ملنے کے بعد اس نے کہا **الحمد لله. يا لاحول ولا قوة الا بالله. يا سبحان الله** (ف میں نے شفعہ طلب کر لیا ہے) تو اس کا شفعہ باطل نہ ہوگا: **لان الا ول الخ**: کیونکہ پہلے جملہ سے اس خوشی کا اظہار ہوتا ہے کہ اپنے مستقل موذی پڑوسی سے نجات ملی۔(ف یعنی مالک جو بائع ہے اس کے پڑوس میں رہنے سے جو برائی اور مستقل پریشانی تھی اس سے نجات مل گئی: **والثاني الخ**: اور دوسرے جملہ سبحان اللہ کہنے سے اس کی طرف سے اس بات پر تعجب کا اظہار ہے کہ میرے اس پرانے پڑوسی یعنی مالک مکان نے مجھے مزید تکلیف میں مبتلا کرنے کے لئے ایک نئے شخص کے ہاتھ یہ مکان فروخت کر دیا ہے۔ حالانکہ شرعاً اس کا حق دار میں ہوں کیونکہ میں اس کا شفیع ہوں اور میں تو اس سے اس حق کو اب جبراً بھی لے سکتا ہوں۔ **والثالث الخ** اور تیسرے جملہ سے اس نے اپنے مقصود کو ظاہر کرنا شروع کیا ہے۔(ف جیسا کہ بعض لوگوں کی عادت ہوتی ہے۔ الحاصل یہ تینوں ہی جملے اس کے مطالب کے موافق ہیں)۔ لہٰذا اس سے روگردانی یا چھوڑنے پر کسی طرح سے دلالت اور علامت نہیں پائی جاتی ہے۔ ف لہٰذا وہ اپنے حق پر قائم رہ جائے گا۔

و كذا اذا قال الخ: اسی طرح اگر اس نے فروخت کرنے کی خبر سن کر یوں کہا کہ اسے کس شخص نے خریدا ہے۔ اور یہ کتنے میں بیچا گیا ہے۔(ف تو بھی اس طرح کہنے کو اعتراض نہیں کہا جائے گا اور اس سے شفعہ بھی باطل نہ ہوگا): **لانه يرغب فيها الخ**: کیونکہ اس گھر کے سلسلہ میں اسے رغبت یا نفرت خریدار اور قیمت خریداری پر موقوف ہے۔ کہ اگر اچھے خریدار ہوں تو شفیع اس کی خریداری کا خواہشمند نہ ہوگا اور اگر ناپسندیدہ خریدار ہوگا تو یہ ضرور خریدنا چاہے گا۔ اسی طرح اگر قیمت اندازہ سے زیادہ ہو تو اس کی رغبت نہ ہوگی اور اگر اندازہ سے کم ہو تو حتی الامکان خریدنا چاہے گا۔(ف تو اس کا اس قسم کا سوال کرنا شفعہ کے نہ لینے پر دلیل نہیں ہے): **والمراد بقوله في الكتاب الخ**: اور کتاب یعنی مختصر القدوری میں جو یہ لکھا ہے کہ شفیع جس مجلس میں فروخت ہونے کی خبر سنے اپنے مطالبہ پر گواہ بنالے اس سے مراد طلب المواثبۃ ہے یعنی اپنے شفعہ کا فوراً مطالبہ کرلے۔(ف اس میں کسی قسم کی سستی اور بے رغبتی کا اظہار نہ کرے، اس مطالبہ کے لئے گواہ مقرر کرنا نفس شفعہ کے احکام میں سے نہیں ہے۔

والاشهاد فيه الخ: اور اس طلب مواثبہ پر گواہ مقرر کر لینا لازمی کام نہیں ہے کیونکہ، اس وقت گواہ مقرر کرنا صرف اس غرض سے ہوتا ہے کہ مقابل یہ نہ کہہ سکے کہ تم نے بروقت مطالبہ نہیں کیا تھا یعنی مقابل کا انکار ختم ہو جائے،(ف: یعنی فوراً ہی شفعہ کا مطالبہ کرنا اس لئے نہیں ہوتا ہے کہ اس سے اپنے حق کو ثابت کرے بلکہ اس مطالبہ کی شرط اس لئے لگائی گئی ہے کہ اس سے یہ بات معلوم ہو جائے کہ اس نے اپنے شفعہ سے اعراض نہیں کیا ہے، اور اس کام کے لئے گواہ مقرر کر لینا فی نفسہ شرط نہیں ہے۔ بلکہ صرف اس لئے ہے کہ اگر مقابل یہ کہہ دے کہ تم نے تو پہلے شفعہ سے انکار کر دیا تھا، تو اس جھگڑے کو دور کرنے کے لئے ان ہی گواہوں سے اپنے مطالبہ کو ثابت کر دے تاکہ اختلاف فوراً ختم ہو کر اس کے حق میں فیصلہ ہو سکے، ع، م، اس جگہ یہ بات غور طلب اور یاد رکھنے کے قابل ہے کہ مصنفؒ نے اس طرح نہیں فرمایا ہے کہ جب خبر پہنچے فوراً اپنے طلب مواثبہ پر گواہ مقرر کرلے بلکہ یوں کہا ہے کہ خبر پانے کی مجلس میں طلب شفعہ کرلے: **والتقييد بالمجلس الخ**: اور مجلس کی قید لگانے میں اسی روایت کی طرف اشارہ ہے جسے کرخیؒ نے اختیار کیا ہے۔(ف کہ شفیع کو خبر سنتے ہی یعنی فوراً ہی طلب کرنے کی مجبوری نہیں ہے بلکہ اسے مجلس کے آخر تک غور کرنے کا اختیار ہے۔ لیکن یہ بات عامہ مشائخ کے خلاف ہے۔ لہٰذا عامہ مشائخ کے قول کے مطابق یہ لازم ہے کہ خبر ملتے ہی شفیع طلب مواثبہ کرلے۔

ويصح الطلب الخ: اور طلب شفعہ کرنا ہر ایسے لفظ سے صحیح ہے جس سے طلب شفعہ کرنا سمجھا جائے: **كمالو قال الخ**: جیسے کہ شفیع نے یوں کہا ہو کہ میں نے اپنا شفعہ طلب کیا ہے۔ یا میں اپنا شفعہ طلب کرتا ہوں۔ یا میں اپنے شفعہ کا طالب

ہوں، (ف: کیونکہ عرف میں ان الفاظ سے ماضی یا مستقبل کا ذکر نہیں سمجھا جاتا ہے بلکہ ابھی طلب مراد ہوتی ہے، اسی لئے اگر یوں کہا ہو کہ میں نے شفعہ لیا تو قول صحیح کے مطابق اس سے بھی طلب شفعہ ہوگا۔ مع): **لان الاعتبار الخ**: کیونکہ اعتبار لفظ کا نہیں بلکہ معنی کا ہوتا ہے۔ (ف: ایک ضروری مسئلہ:۔ اگر چھوٹی لڑکی کا نکاح باپ دادا کے علاوہ کسی اور ولی نے کیا تھا اور جس وقت وہ بالغہ ہوئی تو اس کو فوراً ہی اپنے نکاح کے فسخ کرنے کا اختیار ہوا۔ اب اگر اسی وقت اسے شفعہ کی بھی خبر مل گئی تو اسے چاہئے کہ یوں کہے کہ میں نے اپنے دونوں حق طلب کئے۔ اس طرح نہ کہنے سے ایک طلب کو پہلے اور دوسرے کو بعد میں کہنے سے دوسرا حق باطل ہو جائے گا۔ القاضی خان وغیرہ، لیکن امام کرخی اور قدوری رحمہما اللہ کے اختیار کے مطابق حق شفعہ باطل نہیں ہونا چاہئے)، پھر یہ بات بھی سمجھنے کی ہے کہ وہ کون سی خبر ہے جس سے شفعہ طلب کرنا واجب ہوتا ہے۔ تو اس کے جواب میں قدوریؒ نے اپنی کتاب میں اشارہ فرمایا ہے کہ وہ مجلس علم ہے، یا جب اسے بیع کا علم ہوا ہو، اور علم ہر ایسی خبر میں ہے جسے شریعت نے مقید حکم رکھا ہو، اسی لئے مصنفؒ نے سامنے فرمایا ہے۔

توضیح:۔ اگر شفیع اپنے شفعہ کی خبر پا کر یوں کہے۔ الحمد للہ۔ یا لا حول ولا قوۃ الا باللہ، یا سبحان اللہ، یا کس نے خریدا یا کتنے میں بیچا طلب مواثبہ پر گواہ مقرر کرنے کا مقصد کن الفاظ سے طلب شفعہ کرنا صحیح ہے، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل

واذا بلغ الشفيع بيع الدار لم يجب عليه الاشهاد حتى يخبره رجلان اورجل وامراتان او واحد عدل عندابى حنيفة وقالا يجب عليه ان يشهد اذا اخبره واحد حرا كان اوعبد اصبيا كان او امراة اذا كان الخبر حقا واصل الاختلاف في عزل الوكيل وقد ذكرناه بدلائله واخواته فيما تقدم وهذا بخلاف المخيرة اذا اخبرت عنده لانه ليس فيه الزام حكم وبخلاف ما اذا اخبره المشترى لانه خصم فيه والعدالة غير معتبرة فى الخصوم.

ترجمہ:۔ اور جب شفیع کو جائیداد کے فروخت ہونے کی خبر پہنچے تو جب تک آنے والی شرطوں کے ساتھ نہ پہنچے اس پر فوری طور سے گواہوں کو مقرر کر لینا ضروری نہیں ہے۔ وہ یہ کہ خبر پہنچانے والے دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں ہوں۔ (ف خواہ وہ عادل ہوں یا نہ ہوں یا پھر ایک ہی مرد ہو مگر عادل ہو یہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ شفیع پر گواہ مقرر کر لینا اس وقت ضروری ہو جاتا ہے جب کہ ایک شخص نے بھی بیع ہونے کی خبر دی ہو خواہ وہ آزاد مرد ہو یا غلام ہو۔ (ف یعنی مملوک ہو) اس کے لئے بالغ ہونا اور مذکر ہونا بھی ضروری نہیں ہے)۔ **صبيا كان الخ**: خواہ وہ بچہ نابالغ ہو یا عورت ہو۔ بشرطیکہ اس کے گمان میں یہ خبر صحیح معلوم ہوتی ہو۔ (ف اور امام شافعی واحمد رحمہما اللہ سے ایک روایت ابو حنیفہؒ کے موافق ہے۔ اور ان کی دوسری روایت صاحبینؒ کے موافق ہے۔ عینیؒ نے لکھا ہے کہ اسی طرح مصنفؒ نے جو عبارت "اذا علم" میں لفظ علم لکھا ہے اس کی تفسیر اور مطلب اس جگہ وہی ہے جو اوپر بیان کی جا چکی ہے۔ پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ ان ائمہ کا جو اختلاف ابھی بیان کیا گیا ہے اس اختلاف کی اصل وکیل کو معزول کرنے کے مسئلہ میں ہے جسے ہم نے بالتفصیل دلائل کے ساتھ پہلے اپنی جگہ پر بیان کر دیا ہے۔

(ف: اس میں امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس میں ایک طرح الزام حکم ہے۔ اسی لئے گواہی دینے والے میں دونوں جز یعنی یا تو دو عدد پورا ہو یعنی دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں ہوں اور اگر یہ عدد پورا نہ ہو تو عدالت یعنی ایک ہی مرد ہو مگر وہ عادل ہو تو ان دونوں باتوں میں سے ایک بات کا پورا ہونا ضروری ہے۔ اور ما قبل جو اخوات اور نظائر گذر گئے ہیں اس سے مراد یہ مسائل ہیں کہ (۱) غلام کے مولی کو اس بات کی خبر دی گئی کہ اس کے غلام نے جرم کیا ہے۔ (۲) شفیع کو شفعہ کی خبر دی گئی کہ اس کی مشفوعہ زمین فروخت کر دی گئی ہے۔ (۳) بکر کو نکاح کی خبر دی گئی۔ (۴) مسلمان جو دار الحرب میں اسلام لایا اور ہجرت کر کے

یہاں نہیں آیا، اور اسے کسی نے اسلامی احکام و مسائل بتلائے۔ یہ سارے مسائل ادب القاضی کی فصل قضاء بالمواریث کے آخر میں بیان کئے گئے ہیں: وھذا بخلاف المخیرة الخ: اور یہ حکم مذکور امام اعظمؒ کے نزدیک اس مخیرہ کے برخلاف ہے جسے خبر دی گئی ہے۔ یعنی ایک عورت کو اس کے شوہر کی طرف سے خبر دی گئی ہو، (ف: یعنی ایک عورت کو یہ خبر دی گئی کہ تم کو تمہارے شوہر نے خبر دی ہے کہ یا تو اپنے شوہر کی بات مانو اور اسے اختیار کر دیا طلاق لے لو تو عورت کو اس کی بات قبول کر لینی چاہئے، خواہ خبر دینے والا ثقہ ہو یا نہ ہو اگرچہ تعداد بھی پوری نہ ہو۔

لانہ لیس فیہ الخ: کیونکہ مخیرہ کے اس مسئلہ میں کسی پر حکم کو لازم کرنا نہیں ہوتا ہے۔ (ف بلکہ اگر عورت نے اس خبر کے مطابق اپنے نفس کو اختیار کیا یعنی طلاق پسند کر لی۔ حالانکہ شوہر نے ایسی بات نہیں کہلائی تھی تو کچھ بھی لازم نہ ہوگا، اور اگر اس نے خود کو طلاق نہ دی بلکہ خاموش رہی تو جیسے پہلے سے تھی ویسی ہی رہے گی، لیکن اگر شفعہ کے مسئلہ میں شفیع شفعہ لینا نہ چاہے تو اس کو اپنے پڑوسی کی تکلیف برداشت کرنی ہوگی، یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی کہ جب شفیع کو کسی نے فروخت ہونے کی خبر دی ہو تو اس کا عادل ہونا یا گواہی کی تعداد پوری ہونی شرط ہے: بخلاف ما اذا الخ: بخلاف اس صورت کے جب کہ خود خریدار نے ہی آکر خبر دی ہو (ف تو اسے فوراً قبول کر لینا چاہئے، اگرچہ وہ خریدار تنہا ہو اور فاسق و بدکار ہو: لانہ خصم الخ: کیونکہ اس وقت وہ مشتری مخبر اس مدعی یا شفیع کا خصم ہو رہا ہے، حالانکہ خصوم کے معاملہ میں عادل ہونے کی شرط یا اعتبار نہیں ہے۔ (ف لہذا شفعہ کے مسئلہ میں سب سے طلب مواثبہ شرط ہے)۔

توضیح:۔ کیا شفیع کو جائیداد کے فروخت کی خبر ہوتے ہی گواہ مقرر کر لینا ضروری ہے، اور اگر مشتری نے خود ہی اپنی خریداری کی شفیع کو خبر دی تو اس میں عدالت شرط ہے یا نہیں، تفصیل مسائل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل

والثانی طلب التقریر والا شهادلانه محتاج الیه لا ثباته عند القاضی علی ما ذکرنا ولا یمکنه الا شهاد ظاهرا علی طلب المواثبة لانه علی فور العلم بالشرا فیحتاج بعد ذلك الی طلب الاشهاد والتقریر وبیانه ما قال فی الکتاب ثم ینهض منه یعنی من المجلس ویشهد علی البائع ان کان المبیع فی یده معناه لم یسلم الی المشتری اوعلی المبتاع او عند العقار فاذا فعل ذلك استقرت شفعته وهذا لان کل واحدمنهما خصم فیه لان للاول الید وللثانی الملك وكذا یصح الاشهاد عند المبیع لان الحق متعلق به فإن سلم البائع المبیع لم یصح الاشهاد علیه لخروجه من ان یکون خصما اذلا یدله ولا ملك فصار کالاجنبی وصورة هذا الطلب ان یقول ان فلانا اشتری هذه الدار وانا شفیعها وقد کنت طلبت الشفعة واطلبها الان فاشهد واعلی ذلك وعن ابی یوسف انه یشترط تسمیة المبیع وتحدیده لان المطالبة لا تصح الافی معلوم والثالث طلب الخصومة والتملك وسنذکر کیفیته من بعد ان شاء الله تعالی.

ترجمہ:۔ اور شفعہ میں طلب کی دوسری قسم کا نام طلب التقریر اور اشہاد ہے۔ (ف یعنی پہلی بار طلب مواثبہ کر لینے کے بعد اب پھر گواہ مقرر کرے۔ اور اس سے پہلے جو اس نے طلب کر رکھی ہے۔ اسے پختہ کر لے: لانه محتاج الیه الخ: کیونکہ یہ شفیع گواہ مقرر کر لینے کا محتاج اور اس کا ضرورت مند ہے اس لئے کہ اپنے دعویٰ کو قاضی کے پاس پیش کرنا اور ثابت کرنا اسی گواہ کے ذریعہ ممکن ہوگا۔ جیسا کہ ہم نے پہلے ہی بیان کر دیا ہے۔ (ف کہ اس کا مقابل مشتری اس کے دعویٰ کا انکار کر دیتا ہے اور اس کے حق شفعہ کو ساقط کرنے کا حیلہ بہانا نکالتا ہے۔ اس لئے گواہوں کی ضرورت ہوتی ہے جن کے ذریعہ اس شفیع کو قاضی کے پاس اپنا مدعی پیش کر سکے اور ثابت بھی کر دے۔ اس جگہ یہ سوال ہو سکتا ہے کہ طلب مواثبہ کے ساتھ ہی گواہ مقرر کر لینا چاہئے تھا۔

علیحدہ سے مستقلاً گواہ مقرر کرنے کی کیا ضرورت ہوگئی، تو جواب دیا کہ علیحدہ باعتبار وقوع کے ہے: ولایمکنه الخ: اور شفیع کے لئے طلب مواثبہ پر گواہ مقرر کرنا ممکن نہیں ہوتا ہے، کیونکہ شفیع کو تو فروخت کی خبر سنتے ہی طب مواثبہ کرنا ہوتا ہے، (ف: اس لئے اتنی مہلت نہیں مل سکتی ہے کہ گواہوں کو موجود کرے۔ ان کو گواہ مقرر کرے اور اپنا مطالبہ پیش کرے)۔ اس لئے اس کے بعد طلب اشہاد اور تقریر کی ضرورت ہوئی۔ (ف یعنی پہلے طلب مواثبہ کرے پھر طلب اشہاد کرے۔

وبیانه ما قال الخ: اس کی تفصیل وہی ہے جو آئندہ کتاب میں بیان کی جارہی ہے: ثم ینهض الخ: پھر جہاں اسے فروخت ہونے کی خبر ملی ہے وہاں سے اٹھے۔ ویشهد الخ اور بائع کو متعین کرتے ہوئے اس کے خلاف گواہ مقرر کرلے بشرطیکہ وہ مبیع اس وقت تک اسی کے قبضہ میں ہو۔ یعنی اس نے اس مبیع کو اپنے مشتری کے حوالہ نہیں کیا ہو، اور اگر مشتری کے حوالہ کرچکا ہو تو اس مشتری کے خلاف گواہ مقرر کرے۔ اور اگر یہ موجود نہ ہو تو پھر جس جائیداد کے بارے میں معاملہ ہورہا ہو اس کے قریب پہنچ کر گواہ مقرر کرے۔ (ف یہ کہتے ہوئے کہ میں نے اس جائیداد میں اپنے حق شفعہ کا مطالبہ کیا ہے: فاذا فعل الخ: جب شفیع نے اتنا کام کرلیا تو اس کا حق اب پختہ ہوگیا: وهذا لان الخ: اور مشتری وبائع میں سے ہر ایک کے خلاف گواہ مقرر کرنے کی اجازت اس لئے دی گئی ہے کہ اس معاملہ کا تعلق ان میں سے ہر ایک سے ہے۔ (ف یوں تو شفیع ان دونوں میں سے ہر ایک کے خلاف دعویٰ شفعہ کرسکتا ہے، لیکن بائع کے خلاف صرف اسی صورت میں کرسکتا ہے جب کہ بیع اس وقت تک اسی کے قبضہ میں ہو)۔

لان للاول الخ: کیونکہ فریقین میں سے اول یعنی بائع کو اس وقت تک قبضہ حاصل ہے۔ اور ثانی یعنی مشتری کو اس لئے کہ ابھی وہی مالک ہے لہٰذا ان میں سے ہر ایک کے خلاف معاملہ کرسکتا ہے، لہٰذا جس کو مدعیٰ علیہ بنانا چاہے بنالے: وکذا یصح الخ: اسی طرح ان دونوں کے علاوہ تیسری جگہ پر بھی اپنا معاملہ کرسکتا ہے، یعنی جس جائیداد کے بارے میں معاملہ ہورہا ہے اس کے پاس پہنچ کر اور گواہ کو لے جاکر وہیں پر گواہ مقرر کرلینا بھی جائز ہے۔ کیونکہ اصل حق اور مقابلہ کا تعلق تو اسی سے ہے۔ (ف تو وہاں پر پہنچ کر گواہ مقرر کرلے کہ میں اس چیز کو بحق شفعہ لینا چاہتا ہوں، فان سلم الخ: چنانچہ اگر بائع نے وہ مشفوعہ زمین اپنے مشتری کے حوالہ کردی تب اس بائع کے خلاف گواہ ثابت کرنے کی کوئی ضرورت نہیں رہی۔ کیونکہ اب معاملہ میں اس سے کوئی سروکار نہیں رہا۔ اس لئے کہ اب اس کی نہ ملکیت باقی رہی اور نہ ہی اس کا قبضہ باقی رہا، لہٰذا وہ اب بالکل اجنبی جیسا لاتعلق ہوگیا۔ وصورة هذا الخ اور اس طلب اشہاد کی صورت ایسی ہوگی کہ شفیع ان گواہوں کو مشفوعہ گھر یا زمین کے پاس لے جاکر اس سے یوں کہے کہ اس جائیداد کو فلاں شخص نے خریدا ہے، حالانکہ شفیع ہونے کی بناء پر میں ہی اس کا حقدار ہوں، اور میں اس کا شفعہ طلب کرچکا ہوں (یعنی طلب مواثبہ) کرچکا ہوں اور اب (طلب اشہاد) بھی کررہا ہوں، اس لئے اس بات پر آپ لوگ گواہ رہیں۔

وعن ابی یوسف الخ اور امام ابویوسفؒ سے روایت ہے کہ ان باتوں کے علاوہ اس بیع کا پورا نام لینا، اس کی چوحدی بیان کرنا بھی شرط ہے۔ یعنی مثلاً یوں کہنا کہ اس مکان یا زمین کو جس کی چوحدی یعنی اس کے مغرب میں یہ اور مشرق میں یہ چیز ہے الی آخرہ، کیونکہ جب تک یہ باتیں نہیں بتائی جائینگی وہ متعین نہیں ہوگی اور غیر متعین یا غیر معلوم چیز کا مطالبہ کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے۔ (ف اور اس چیز کو معلوم اور متعین اسی طرح سے ہوسکتا ہے کہ اس کا نام لیا جائے، ساتھ ہی اس کی چوحدی بھی بیان کردی جائے، یہاں تک اور طلب مواثبہ دوم طلب اشہاد کا بیان ہوچکا: والثالث الخ: اور اب تیسری طلب جس کا نام طلب الخصومۃ اور التملک ہے۔ یعنی قاضی کے سامنے جاکر معاملہ پیش کرکے اپنی ملکیت اور حق شفعہ کا مطالبہ کرنا، اور انشاء اللہ تعالےٰ اب ہم اس طلب کی کیفیت اور اس کا طریقہ بھی بیان کرینگے۔ (ف اور اس طلب تملک میں جلدی کرنے کی بالاتفاق فوری ضرورت نہیں ہے۔

توضیح:۔ طلب شفعہ میں اس کی دوسری قسم کا نام ضرورت اس کا طریقہ اور اس کی تفصیل شفیع کا حق مبیع میں کب پختہ ہوتا ہے، مشتری اور بائع میں سے ہر ایک کے خلاف گواہ پیش کرنے کی ضرورت، طلب اشہاد کی صورت اور طریقہ، تفصیل، اقوال علماء، دلائل

قال ولا تسقط الشفعة بتاخير هذا الطلب عند ابی حنيفة وهو رواية عن ابی يوسف وقال محمد ان تركها شهرا بعد الاشهاد بطلت وهو قول زفر معناه اذا تركها من غير عذر وعن ابی يوسف انه اذا ترك المخاصمة فی مجلس من مجالس القاضی تبطل شفعته لانه اذا مضی مجلس من مجالسه ولم يخاصم فيه اختيارا دل ذلك علی اعراضه وتسليمه وجه قول محمد انه لو لم يسقط بتاخير الخصومة منه ابدا يتضرربه المشتری لانه لا يمكنه التصرف حذار نقضه من جهة الشفيع فقدرناه بشهر لانه آجل وما دونه عاجل علی مامر فی الايمان ووجه قول ابی حنيفة وهو ظاهر المذهب وعليه الفتوی ان الحق متی ثبت واستقر لا يسقط الاباسقاطه وهو التصريح بلسانه كما فی سائر الحقوق وما ذكر من الضرر يشكل بما اذا كان غائبا ولا فرق فی حق المشتری بين الحضر والسفر ولو علم انه لم يكن فی البلدة قاض لا تبطل شفعته بالتاخير بالاتفاق لانه لا يتمكن من الخصومة الاعند القاضی فكان عذرا.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس طلب تملک کو فوراً حاصل نہ کر کے یوں ہی چھوڑ دینے سے بھی شفعہ ساقط نہیں ہوتا ہے۔ اور امام ابویوسفؒ سے بھی یہ ایک روایت ہے: وقال محمدؒ الخ: اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر شفیع طلب اشہاد کے بعد ایک ماہ تک اس طلب تملک کو چھوڑ رکھے گا تو اس کا حق شفعہ باطل ہو جائے گا۔ امام زفرؒ کا بھی یہی قول ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر کسی عذر کے بغیر بھی ایک مہینہ تک طلب شفعہ کو چھوڑ رکھے گا تو اس کا حق باطل ہو جائے گا: وعن ابی یوسفؒ الخ: اور امام ابویوسفؒ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ اگر قاضی کی کسی بھی مجلس قائم ہونے کے باوجود طلب خصومت نہیں کرے گا تو اس کا حق باطل ہو جائے گا، (ف: یعنی دوسری مرتبہ شفیع نے جب طلب اشہاد بھی کر لیا اس کے بعد قاضی نے عوامی فیصلوں کے لئے مجلس قائم کی اور اس میں اس شفیع نے اپنا مطالبہ شفعہ کسی عذر معقول نہ ہونے کے باوجود پیش نہیں کیا تو اس کا حق شفعہ باطل ہو جائے گا: لانہ اذا مضی الخ: امام ابویوسفؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ جب اس نے قاضی کو مجلس قائم کئے ہوئے پایا، اس کو موقع ملا، اس کے باوجود اپنا حق طلب مخاصمہ اس کے سامنے کسی عذر معقول کے بغیر بھی پیش نہیں کیا تو مطالبہ نہ کرنا اور خاموش رہ جانا اس بات کی دلیل ہے کہ شفیع نے جان بوجھ کر اس سے اعراض کیا ہے اور شفعہ کا حق مشتری ہی کو دیدیا ہے۔

وجہ قول محمد الخ: اور امام محمدؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ اگر شفیع اپنے حق کا مطالبہ ترک کر تا رہے پھر بھی اس کا حق مطالبہ باقی رہ جائے تو خریدار کا بہت بڑا نقصان ہوگا کیونکہ وہ اس مکان یا زمین میں کبھی کوئی تصرف نہیں کر سکے گا اور نہ ہی اس سے بہتر طور سے فائدہ اٹھا سکے گا کہ مبادا وہ کب مطالبہ کر بیٹھے اور اس جگہ کو لے لے یا اس کو توڑ دیا جائے۔ (ف کیونکہ شفیع جب اس مکان کو حق شفعہ کے طور پر لے گا تو بوقت ضرورت اسے توڑ پھوڑ کرے گا آخر وہ مشتری کب تک اس کے انتظار میں رہے گا۔ انتظار کرنے کی کوئی حد تو ہونی چاہئے): فقدرناہ الخ: اسی لئے ہم نے اس تاخیر کی مہلت کی مدت ایک مہینہ کی مقرر کی ہے، کیونکہ یہ مدت کافی لامبی ہوتی ہے۔ اور اس سے کم کی مدت کچھ مختصر سی ہو جاتی ہے، وہ مدت ابھی اور فی الحال میں شمار کی جاتی ہے، جیسا کہ کتاب الایمان میں گذر گیا ہے۔ (ف: یعنی دراہم کے تقاضا کے قسم کی صورت میں لکھا ہے کہ ایک ماہ سے کم کی مدت کو قریب وقت مانا جاتا ہے اسی طرح اگر اس شفیع نے بھی ایک ماہ سے کم کی مدت میں اپنے حق کو پانے کے لئے مطالبہ کر لیا تو یوں

سمجھا جائے گا کہ اس نے کسی تاخیر کے بغیر فوراً اپنا حق مانگ لیا ہے۔ اعراض نہیں کیا ہے۔ اور اگر ایک ماہ بھی گذر گیا تو یہ کہا جائے گا کہ اس نے مطالبہ میں بہت تاخیر کر دی ہے۔ لہٰذا اس کا شفعہ ختم ہو جائے گا۔ فتاویٰ قاضی خان ومنافع وخلاصہ میں ہے کہ امام محمدؒ کے قول پر فتویٰ ہے۔ ع۔

وجہ قول ابی حنیفۃؒ الخ: اور ظاہر مذہب امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے اور اسی پر فتویٰ بھی ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ جب کبھی کسی شخص کا کسی چیز پر ایک بار حق ثابت ہو جاتا ہے تو جب تک کہ وہ خود ہی اس حق کو ختم نہیں کرتا ہے وہ اس کے لئے باقی رہتا ہے۔ اب موجودہ مسئلہ میں بھی ایک بار طلب مواثبہ اور طلب اشہاد کر لینے کے بعد جب شفیع کا حق ثابت ہو گیا ہے تو یہ حق بھی اس شفیع کے از خود ساقط کئے بغیر اس طرح سے کہ وہ اپنی زبان سے صراحۃً یہ کہدے کہ اسے نہیں لوں گا یا میں نے اپنا حق ساقط کر دیا ہے۔ باقی رہے گا۔ ساقط نہ ہوگا۔ جیسے کہ دوسرے حقوق میں ہوتا ہے۔ (ف کہ ان میں بھی از خود ساقط کئے بغیر حقوق ساقط نہیں ہوتے ہیں: وماذکر من الضرر الخ: اور امام محمدؒ نے فیصلہ میں تاخیر کی وجہ سے جس نقصان کا ذکر فرمایا ہے وہ تو بالاتفاق اس صورت میں بھی مشکل ہے جبکہ شفیع موجود نہ ہو۔ (ف کیونکہ غائب شفیع بعد میں آجائے تو اسے بھی شفعہ کا اختیار ہوتا ہے۔ اور اس مسئلہ میں کسی کا اختلاف بھی نہیں ہے، اس میں غائب کی طرف سے مجبوری پیش کی جاسکتی ہے کہ موجود نہ ہونے کی وجہ سے بروقت میں مطالبہ نہ کر سکا۔ لیکن اس سے خریدار کا تو ہر صورت میں نقصان ہوگا۔ کہ پہلے ایک بار فیصلہ ہو چکا تھا اور اطمینان ہو گیا تھا مگر اب دوبارہ فیصلہ ہونے سے اسے بڑا نقصان ہوگا، اس کے باوجود غائب کے لئے حاضر ہونے کے سلسلہ میں کسی وقت کی تجدید نہیں ہوتی ہے، الحاصل جس طرح شفیع کے غائب ہونے کی صورت میں اس کی واپسی پر مشتری کو اس کا حق دینا پڑتا ہے اور اس مشتری کو نقصان برداشت کرنا ہوتا ہے اسی طرح موجودہ صورت میں تکلیف برداشت کرنی ہوگی۔

ولافرق الخ: حالانکہ مشتری کے حق میں شفیع کے حالت حضر یا حالت سفر ہونے میں کچھ فرق نہیں ہوتا ہے۔ (ف یعنی مشتری کو جو نقصان ہوتا ہے اس میں لحاظ سے کوئی فرق نہیں ہوتا ہے کہ اس کا شفیع حالت حضر میں تھا یا حالت سفر میں تھا۔ تو جیسے شفیع کے غائب ہونے میں اس کا حق شفعہ تاخیر مطالبہ کی وجہ سے ختم نہیں ہوتا ہے اسی طرح اگر وہ موجود ہو کر بھی اپنے مطالبہ میں تاخیر کرتا ہو تو اس سے بھی اس کا حق ختم نہیں ہونا چاہئے: ولو علم انہ الخ: اور اگر اس بات کی تحقیق ہو گئی کہ معاملہ کی ابتدائے وقت سے ہی اس شہر میں کوئی قاضی نہیں ہے تو شفیع کی طرف سے حق شفعہ کے مطالبہ میں تاخیر سے بالاتفاق اس کا شفعہ باطل نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ اس شفیع کے لئے کسی طرح یہ بات ممکن نہیں تھی کہ وہ قاضی کے سامنے اپنی درخواست پیش کر سکے اس کے علاوہ کوئی اور اس اختیار کا مالک بھی نہ تھا۔ لہٰذا اس قاضی کا غائب رہنا شفیع کے حق میں عذر معقول تھا۔ (ف اور بالاتفاق عذر کی بناء پر تاخیر سے کسی کا بھی حق شفعہ ختم نہیں ہوتا ہے، الحاصل اس جگہ ائمہ کا باہمی اختلاف صرف اس صورت میں رہ گیا جب کہ کسی عذر کے بغیر شفیع نے مطالبہ شفعہ میں گویا قصداً تاخیر کی ہو۔

توضیح:۔ طلب اشہاد کے بعد اگر شفیع طلب خصومت میں تاخیر کرے، اگر طلب اشہاد کے بعد اس شفیع کو علم ہو گیا کہ ذمہ دار قاضی شہر سے باہر کہیں گیا ہوا ہے، یعنی شہر میں واقعۃً نہیں ہے، اس لئے مطالبہ مخاصمہ میں تاخیر کی، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل

قال واذا تقدم الشفیع الی القاضی فادعی الشراء وطلب الشفعة سال القاضی المدعی علیه فان اعترف بملکه الذی یشفع به والا کلفه باقامة البینة لان الید ظاهر محتمل فلا تکفی لاثبات الاستحقاق قال یسال القاضی المدعی قبل ان یقبل علی المدعی علیه عن موضع الدار وحدودها لانه ادعی حقافیها فصار کما اذا ادعی رقبتها واذا بین ذلك یساله عن سبب شفعته لاختلاف اسبابها فان قال انا شفیعها بدارلی تلاصقها الان تم

دعواه على ما قاله الخصاف وذكر في الفتاوى تحديد هذه الدار التي يشفع بها ايضا وقد بيناه في الكتاب الموسوم بالتجنيس والمزيد قال فان عجز عن البينة استحلف المشترى بالله ما يعلم انه مالك للذى ذكره مما يشفع معناه بطلب الشفيع لانه ادعى عليه معنى لواقربه لزمه ثم هو استحلاف على ما في يدغيره فيحلف على العلم فان نكل اوقامت للشفيع بينة ثبت ملكه في الدار التي يشفع بها وثبت الجوار فبعد ذلك ساله القاضي يعني المدعى عليه هل ابتاع ام لا فان انكر الابتياع قيل للشفيع اقم البينة لان الشفعة لا تجب الابعد ثبوت البيع وثبوته بالحجة.

ترجمہ :۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔اگر شفیع نے مشفوعہ زمین کے بیچے جانے کی خبر قاضی کو سنادی پھر اس بناء پر اپنے لئے حق شفعہ کا مطالبہ کیا(ف یعنی شفیع نے قاضی کے پاس پہنچ کر یہ کہا کہ فلاں شخص نے فلاں شہر کے فلاں محلہ کے فلاں نمبر کے مکان کو خریدا ہے جس کی چوحدی یہ ہے۔اور میں اس مکان کو اس کے پڑوسی ہونے کی بناء پر خریدنا چاہتا ہوں کیونکہ میں اس مکان کا شفیع ہوں کیونکہ میرے مکان کی بھی چوحدی یہ ہے۔اس لئے آپ یہ حکم فرمائیں کہ وہ مالک یا مشتری اس مکان کو میرے ہاتھ شفعہ کی بناء پر فروخت کردے: **سال القاضي الخ**:تب قاضی اس مدعی علیہ سے سوال کرے گا۔(ف یعنی مشتری سے سوال کیا جائے گا کہ کیا تم نے اسے خریدا ہے۔اب اگر وہ اقرار کرلے تو بہتر ہے۔ورنہ یہ مدعی (شفیع) اس کو ثابت کرے۔اور اگر بائع نے اس کے فروخت کرنے کا اقرار کرلیا تب بھی اس شفیع کو اس جگہ کے لینے کا اختیار ہوگا،اگرچہ مشتری اس کا انکار کررہا ہو،اور اگر مشتری نے اس کی خریداری کا اقرار کرلیا تو اس کے بعد یہ جاننا ہوگا کہ کیا وہ خود اس شفیع کے حق شفعہ کا اقرار کرتا ہے یا نہیں اقرار کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ یہ کہتا ہے کہ حقیقت میں یہ مکان اس کے اس مکان کے ساتھ ملا ہوا ہے جس کی وجہ سے یہ شفعہ کا دعوی کرتا ہے۔اس کے باوجود اس کا احتمال رکھتا ہے کہ شاید اس کے طلب شفعہ کا اقرار کرتا ہو یا انکار کرتا ہو،پھر یہ بھی احتمال ہے کہ شاید طلب شفعہ کے بعد بھی اس شفعہ کے حق سے اپنی براءت کرنے اور اس کے سپرد کرنے کا مدعی ہو،پھر آخر بات یہ بھی ہے کہ وہ حقیقت میں اس گھر کا مالک ہو،اس طرح سے پوری تفصیل کے ساتھ ساری باتیں اس مدعی علیہ (بائع یا مشتری) سے پوچھنا چاہئے)۔

فان اعترف الخ:اب اگر مدعی علیہ نے اس کی ملکیت کا جس کے ذریعہ وہ شفعہ چاہتا ہے اقرار کرلیا تو بہتر ہے: **والا كلفه الخ** :اگر مشتری اقرار نہ کرے تو پھر قاضی اس شفیع کو اپنے دعویٰ پر گواہ لانے کے لئے مجبور کرے گا،(ف: یعنی مدعی جو کہ شفیع ہے وہ اپنے گواہوں سے اپنی ملکیت ثابت کرے۔اس پر صرف اپنا ظاہری قبضہ دکھانا کافی نہیں ہوگا۔کیونکہ صرف قبضہ سے پوری ملکیت کا ہونا مفید نہیں ہوتا ہے۔**لان اليد الخ** کیونکہ قبضہ تو ظاہری حالت کا صرف احتمال رکھتا ہے،(ف: کیونکہ قبضہ سے بظاہر اس قابض کا مالک ہونا معلوم ہوتا ہے۔لیکن اس میں اس بات کا بھی احتمال ہوتا ہے کہ شاید یہ دوسرے مالک کی طرف سے عاریۃً رہتا ہو یا یہ کہ کرایہ پر رہتا ہو۔جب کہ نہ عاریت پر رہنے والا اور نہ ہی کرایہ پر رہنے والا شفعہ پانے کا حق دار ہوتا ہے،اسی لئے حق شفعہ کو ثابت کرنے کے لئے ظاہری قبضہ کافی نہیں ہوتا ہے،(ف: کیونکہ شفعہ کا حقدار ہونے کے لئے حقیقت میں مالک ہونا شرط ہے): **قال يسال القاضي الخ**: مصنف ہدایہؒ نے فرمایا ہے کہ مذکورہ باتوں کے بعد قاضی پھر مدعی (شفیع) سے اس گھر کے بارے میں دریافت کرے گا جس نے متعلق شفعہ کا دعویٰ کررکھا ہے کہ وہ گھر کس جگہ کس شہر اور کس محلہ میں ہے اور یہ کہ اس کی چوحدی کیا ہے۔کیونکہ مدعی نے اس گھر میں اپنے لئے حق شفعہ کا دعویٰ کیا ہے تو ایسا ہو گیا گویا اس گھر کے رقبہ کا دعویٰ کیا ہو۔(جب کہ کسی رقبہ کا دعویٰ کرنے والا خود اس کے مقام اور چوحدی کو خوب تفصیل کے ساتھ بیان کرتا ہے)۔

واذا بين ذلك الخ: پھر وہ مدعی شفیع یہ ساری باتیں بیان کردے تب قاضی اس مدعی سے اس کے حق شفعہ کا سبب دریافت کرے گا۔کیونکہ شفعہ پانے کے اسباب مختلف ہیں۔(ف یعنی کبھی مال میں شرکت کی کبھی حقوق اور منافع میں شرکت

اور کبھی پڑوس میں ہونا): فان قال الخ: چنانچہ اگر شفیع جواب میں یہ کہے کہ میں اس کا اس لئے شفیع ہوں اپنے اس گھر یا جائیداد کی وجہ سے جواب بھی جائیداد سے بالکل متصل ہے جو ابھی فروخت کی گئی ہے: الآن تم دعواہ الخ: تب اتنی تفصیل اور سوال و جواب ہو جانے کے بعد اس مدعی کے شفعہ کا دعویٰ مکمل ہو جائے گا۔ جیسا کہ خصافؒ نے فرمایا ہے۔ (ف۔ اگر جواب میں اس مدعی نے یہ کہدیا کہ میرے گھر سے اس کا گھر ملا ہوا تو نہیں ہے۔ پھر بھی میں دعویٰ کرتا ہوں تو وہ شفیع ثابت نہ ہوگا۔ کیونکہ اس کے لئے ملا ہوا پڑوسی ہونا بھی ضروری ہے: وذکر فی الفتاوی الخ: اور فتاویٰ یعنی متاخرین مشائخ کے فتاویٰ میں مذکور ہے کہ مدعی جس گھر کے ذریعہ سے شفعہ چاہتا ہے وہ اس کے بھی حدود بیان کرے، (ف: ان باتوں کے بعد ہی مکمل دعویٰ پورا ہوگا: وقد بیناہ الخ: ہم نے اس بحث کو اپنی کتاب التجنیس والمزید میں بیان کر دیا ہے۔ (ف: یہ کتاب مصنفؒ کی مجتہدین کے لئے بہت ہی مفید ہے۔ حاصل کلام یہ ہوا کہ دعویٰ کے مکمل ہو جانے کے بعد اگر مدعی علیہ نے اس کے اپنے مملوکہ مکان سے انکار کر دیا تب مدعی کو گواہ پیش کرنے کا حکم دیا جائے گا۔

توضیح:۔ شفیع جب قاضی کے پاس اپنا مدعی پیش کر دے تب قاضی اس سے کن کن باتوں کا سوال کس طرح کرے گا۔ اور اس کا مطالبہ کب مکمل سمجھا جائے گا، تفصیل مسائل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل

قال فان عجز عنها استحلف المشتری باللّٰہ ما ابتاع او باللّٰہ ما استحق علیه فی هذه الدار شفعة من الوجه الذی ذکره فهذا علی الحاصل والاول علی السبب وقد استوفینا الکلام فیه فی الدعوی وذکرنا الاختلاف بتوفیق اللّٰہ وانما یحلفه علی البتات لانه استحلاف علی فعل نفسه وعلی ما فی یده اصالة وفی مثله یحلف علی البتات.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ اگر مدعی اپنی ملکیت کے دعویٰ کے مطابق گواہ پیش کرنے سے عاجز ہو جائے تو وہ اس مدعی علیہ سے ان الفاظ میں قسم لے سکتا ہے کہ قاضی اس کو اس کے علم ہونے نہ ہونے پر قسم دلائے کہ واللہ مجھے نہیں معلوم ہے کہ یہ شخص اس گھر کا مالک ہے جس کا اس نے ابھی ذکر کیا ہے۔ اور اس کے ذریعہ سے شفعہ چاہتا ہے۔ (ف تو قاضی ان ہی الفاظ سے قسم لے): معناہ بطلب الخ: گذشتہ عبارت کا مطلب یہ ہے کہ قاضی از خود نہیں بلکہ اس وقت اس طرح قسم لے جب کہ شفیع نے اس کی درخواست کی ہو۔ کیونکہ مدعی شفیع نے مدعی علیہ سے ایسی بات کا مطالبہ کیا ہے کہ اگر وہ اس کا اقرار کر لے تو اس پر لازم بھی ہو جائے (ف یعنی اس مدعی علیہ کے انکار کی وجہ سے ہی اس پر قسم لازم ہوئی۔ع): ثم هو استحلاف الخ: پھر چونکہ یہ قسم ایسی بات پر اس مدعی علیہ سے لی جا رہی ہے جو کہ غیر کے قبضہ میں ہے۔ اسی لئے اس کے صرف علم ہی پر قسم لی جائیگی، (حقیقت اور واقعہ پر نہیں) (ف یعنی قطعی قسم نہیں ہو سکتی ہے، پھر یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ اس جگہ قسم لینے کی جو وجہ بیان کی گئی ہے وہ یہ ہے کہ اس مدعی شفیع نے مدعی علیہ سے ایسی چیز کا دعویٰ کیا ہے کہ اگر وہ اقرار کر لے تو اسے ادا کرنا اس پر لازم ہو جائے۔

اس میں ایک قاعدہ کلیہ کی طرف اشارہ کیا ہے کہ اگرچہ اس مدعی نے اس مدعی علیہ پر شفعہ کا دعویٰ کیا ہے، لیکن قسم لیتے وقت ان باتوں کو نہ کہہ کر صرف اپنی ملکیت پر قسم لیتا ہے۔ اس سے بظاہر یہ وہم ہوتا ہے کہ اس مشتری (مدعی علیہ) پر ایسی قسم کا کھانا لازم نہ ہو۔ اسی لئے اس عبارت سے مصنفؒ نے اس قاعدہ کلیہ کی طرف اشارہ کر دیا ہے کہ جہاں کہیں بھی کوئی مدعی اپنے مدعی علیہ سے ایسی بات کا دعویٰ کرے کہ اس کے اقرار سے مدعی کا دعویٰ اس پر ثابت ہو جائے تو اس بات کے انکار سے اس پر قسم لازم ہو جائے گی۔ اور اگر ایسی چیز نہ ہو تو اس پر قسم لازم نہ ہوگی۔ م۔ لہذا اس مسئلہ میں بھی اگر مدعی علیہ نے قسم کھانے سے

انکار کر دیا تو گویا اس نے بذل کیا یا اقرار کیا۔ اسی لئے فرمایا: فان نكل الخ: پھر اگر مدعی علیہ نے قسم کھانے سے انکار کر دیا، یا شفیع نے اپنے دعوی پر گواہ پیش کر دیئے تو اس نے جس گھر کے ذریعہ سے دوسرے گھر پر شفعہ کا دعوی کیا ہے اس کی ملکیت اس سے ثابت ہو جائے گی۔ اور اس کے پڑوسی ہونے کا حق ثابت ہو جائے گا، (ف: کیونکہ اس مکان مشفوعہ سے اس مدعی کے مکان کی حدیں مل رہی ہیں۔ اور وہ مدعی علیہ بھی اس کا انکار نہیں کر رہا ہے: فبعد ذلك الخ: پھر اس جوار یعنی پڑوس میں ہونا ثابت ہو جانے کے بعد قاضی اس مدعی علیہ سے دریافت کرے گا کہ کیا اس نے خریدا ہے یا نہیں۔ (ف یعنی تم نے خود وہ مکان جس پر شفیع دعوی شفعہ کر رہا ہے خریدا ہے یا نہیں)۔ اگر اس سوال کے جواب میں وہ انکار کر دے تب قاضی اس شفیع سے کہے گا کہ اب تم اس کی خریداری پر گواہ پیش کرو۔ (ف تاکہ وہ یہ گواہی دیں کہ ہاں اس نے اس مکان کو خریدا ہے)۔

لان الشفعة الخ: یہ اس لئے کہ بیع کے ثابت ہوئے بغیر شفعہ کا حق ہوتا ہی نہیں ہے۔ اور بیع کا ثبوت گواہوں کے بغیر نہیں ہوتا ہے۔ (ف یعنی گواہوں سے ہی بیع کا ثبوت ہوتا ہے: قال فان عجز الخ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ اگر مدعی اس کی خریداری پر گواہ پیش کرنے سے عاجز ہو جائے تو اس کے کہنے یا درخواست دینے پر مشتری یعنی مدعی علیہ سے اس بات پر اس طرح قسم لی جائیگی کہ واللہ اس نے نہیں خریدا ہے۔ (ف یا جبکہ بائع ہی کے قبضہ میں اس وقت تک مکان موجود ہو تو یوں کہے کہ واللہ میں نے اسے فروخت نہیں کیا ہے، یہاں تک تو اس صورت میں ہے جب کہ عین سبب یا اصل سبب پر قسم لی گئی ہو۔ کیونکہ اس بات کا بھی احتمال ہو سکتا ہے کہ شاید خریدار نے خرید کر اقالہ کر لیا ہو، تو اسے تردد ہو سکتا ہے اس لئے تفصیلی طور سے نہیں بلکہ حاصل مطلب پر بھی قسم لے سکتا ہے۔ اسی لئے ماتنؒ نے دونوں صورتیں بیان فرمادی ہیں کہ سبب پر قسم لے: او بالله ما استحق الخ: یا اس طرح قسم لے کہ واللہ یہ مدعی (یعنی شفیع) نے اس گھر کو مجھ سے شفعہ کے طور پر لینے کے لئے جس سبب کا ذکر کیا ہے وہ سبب موجود نہیں ہے: فهذا على الحاصل الخ: پس اسی طریقہ سے حاصل پر قسم لی جاسکتی ہے۔ اور پہلے طریقہ میں سبب پر قسم ہے: وقد استوفينا الخ: اور ہم نے حاصل یا سبب پر قسم لینے کے بیان کو تفصیل کے ساتھ کتاب الدعوی میں پہلے بیان کر دیا ہے۔ اور وہیں اس اختلاف کو بھی بیان کر دیا ہے: ماشاء الله و لاقوة الا بالله: (ف: اس طرح قسم حاصل پر ہو یا سبب پر بہر صورت قطعی قسم ہو گی): وانما يحلف الخ: اس صورت میں قطعی قسم لی جائے گی (یعنی علم پر قسم نہیں لی جائے گی) کیونکہ یہ قسم اس کے اپنے فعل سے متعلق ہے، اور براہ راست اس کی اپنی مقبوضہ چیز ہے، اور ایسی صورت میں قطعی قسم ہی لی جاتی ہے، (ف: پھر جب اس نے قسم کھانے سے انکار کیا تو مدعی اور مطلب ثابت ہو گیا لہذا شفعہ کا حکم ہو جائے گا۔ اگرچہ اس نے اس دعوی کو تسلیم بھی نہ کیا ہو)۔

توضیح:۔ اگر مدعی اپنی ملکیت کے دعوی کے مطابق گواہ پیش کرنے سے عاجز ہو جائے، کس صورت میں قطعی قسم لی جاتی ہے اور کب صرف علم پر قسم لی جاتی ہے، اگر مدعی علیہ قسم کھانے سے انکار کر دے، یا شفیع اپنے دعوی پر گواہ پیش کر دے، مسائل کی تفصیل حکم، دلائل

قال وتجوز المنازعة في الشفعة وان لم يحضر الشفيع الثمن الى مجلس القاضي فاذا قضى القاضي بالشفعة لزمه احضار الثمن وهذا ظاهر رواية الاصل وعن محمد انه لا يقضي حتى يحضر الشفيع الثمن وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة لان الشفيع عساه يكون مفلسا فيتوقف القضاء على احضاره حتى لا يتوى مال المشترى وجه الظاهر انه لا ثمن له عليه قبل القضاء ولهذا لا يشترط تسليمه فكذا لا يشترط احضاره واذا قضى له بالدار فللمشترى ان يحبسها حتى يستوفي الثمن وينفذ القضاء عند محمد ايضا لانه فصل مجتهد فيه

ووجب علیه الثمن فیحبس فیه فلو اخراد ا الثمن بعد ما قال له ادفع الثمن الیه لا تبطل شفعته لانها تاکدت بالخصومة عند القاضی.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ شفعہ کے بارے میں قاضی کے پاس مخاصمہ کرنا جائز ہے، اگرچہ قاضی کی مجلس میں اس وقت اس کے دام لے کر شفیع حاضر نہ ہوا ہو، لیکن قاضی جب شفعہ کا حکم سنا دے تب شفیع پر دام لے کر حاضر ہونا ضروری ہوگا:

وھٰذا ظاھر الخ: اور یہ مبسوط کی ظاہر الروایۃ ہے: **وعن محمد الخ**: اور امام محمدؒ سے دوسری روایت نوادر میں یہ ہے کہ جب تک شفیع اس کے دام لے کر قاضی کی مجلس میں حاضر نہ ہو جائے اس وقت تک قاضی شفعہ کا حکم نہیں سنائے گا، اور حسنؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے بھی یہی روایت کی ہے: **لان الشفیع الخ**: اس احتمال کی وجہ سے کہ شاید شفیع معاملہ کرنے والا مال کے اعتبار سے مفلس ہو اسی لئے قاضی اپنا فیصلہ اس وقت تک کے لئے روک کر رکھے نہ سنائے یہاں تک کہ وہ رقم لے کر حاضر ہو جائے ورنہ اگر فیصلہ کے بعد بھی وہ رقم نہ لا سکا تو مشتری کی رقم ڈوب جائے گی: **وجه الظاهر الخ**: ظاہر الروایۃ کی دلیل یہ ہے کہ قاضی کے فیصلہ سے پہلے تک اس مدعی علیہ کی کوئی رقم اس شفیع پر لازم یا باقی نہیں ہے۔ اسی بناء پر فیصلہ سے پہلے تک اس مدعی پر گھر کی رقم بھی حوالہ کر دینا اس پر لازم نہیں ہوتی ہے۔ اسی طرح اس رقم کو لے کر قاضی کے دربار میں حاضر ہونا بھی اس پر لازم نہیں ہوگا۔

و اذا قضی له الخ: اور جب بالآخر قاضی اس شفیع کے حق میں اس گھر کو حق شفعہ میں لینے کا فیصلہ سنا دے تو اسے فوراً ہی اس مکان پر قبضہ کر لینے کی اجازت نہ ہوگی یعنی اس مشتری کو یہ کہنے کا حق ہوگا کہ میں اس مکان پر تم کو اسی وقت قبضہ کرنے دوں گا کہ تم اس کی ساری رقم مجھے پہلے دیدو۔ یعنی وہ مشتری اس مکان کو اپنے قبضہ میں روک کر رکھ سکتا ہے۔ (ف سوال یہ ہوتا ہے کہ اس اختلاف حکم کی صورت میں امام محمدؒ کی اس روایت پر جو نوادر میں ہے قاضی کا حکم نافذ نہیں ہوگا۔ تو جواب یہ ہے کہ قاضی کا یہ حکم کسی ممنوع قطعی کے بارے میں نہیں ہے جو نافذ نہ ہو اس لئے) **وینفذ القضاء الخ**: امام محمدؒ کے نزدیک بھی قاضی کا حکم نافذ ہو جائے گا۔ کیونکہ یہ حکم اجتہادی اور مجتہد فیہ کے بارے میں ہے۔ لہٰذا گھر کا ثمن واجب ہو جانے کے بعد مشتری اپنے اس ثمن (رقم) کو وصول کرنے کے لئے اس مشفوعہ گھر کو اپنے ہی پاس روک کر رکھ سکتا ہے۔

(ف اب اگر یہ کہا جائے کہ جب مشتری کو اس مکان کے روک کر رکھنے کا حق حاصل ہے تو اس کی رقم کس طرح ڈوب سکتی ہے جیسا کہ پہلے کہا گیا ہے۔ جواب یہ ہوگا کہ مکان کو روک کر رکھنے سے شفیع کا شفعہ باطل نہ ہوگا اس لئے مشتری کو روکنے سے اس کی رقم نہیں ملے گی البتہ اس کا فائدہ یہ ہوگا کہ اس مشتری کو بھی ایک قسم کی مضبوطی باقی رہ جائے گی۔ اگرچہ یہ رہن کی صورت نہیں ہوگی۔ اچھی طرح سمجھ لیں: **فلو اخراداء الثمن الخ**: پھر اگر قاضی نے شفیع سے یہ کہہ بھی دیا کہ تم اس مشتری کی واجب الاداء رقم ادا کر دو پھر بھی شفیع اس کی ادائیگی میں تاخیر کرے جب بھی اس کا حق شفعہ باطل نہ ہوگا۔ کیونکہ قاضی کے پاس مخاصمہ کر لینے کی وجہ سے اس کا حق شفعہ مؤکد اور پختہ ہو گیا ہے۔ (ف یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جب کہ شفیع اس جائیداد 'مکان وغیرہ کے خریدار کو قاضی کے دربار میں لے آیا ہو)۔

توضیح:۔ کیا شفیع مشفوعہ جائیداد کی قیمت اپنے پاس رکھے بغیر مشتری کے خلاف قاضی کے پاس معاملہ پیش کر سکتا ہے، کیا قاضی کا فیصلہ ہوتے ہی شفیع اپنی مشفوعہ جائیداد پر بزور قبضہ کر سکتا ہے، اگر شفیع مشفوعہ جائیداد کی قیمت کی ادائیگی میں تاخیر کرے تو حق شفعہ میں فرق آ سکتا ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل

قال وان احضر الشفیع البائع المبیع فی یده فله ان یخاصمه فی الشفعة لان الیدله وھی ید مستحقة ولا

یسمع القاضی البینة حتی یحضر المشتری فیفسخ البیع بمشهد منه ویقضی بالشفعة علی البائع ویجعل العهدة علیه لان الملك للمشتری والید للبائع والقاضی یقضی بهما للشفیع فلا بدمن حضورهما بخلاف ما اذا کانت الدار قد قبضت حیث لا یعتبر حضور البائع لانه صار اجنبیا اذلا یبقی له ید و لا ملك وقوله فیفسخ البیع بمشهد منه اشارة الی علة اخری وهی ان البیع فی حق المشتری اذا کان ینفسخ لابد من حضوره لیقضی بالفسخ علیه ثم وجه هذا الفسخ المذکور أن ینفسخ في حق الأضافة، لا متناع المشتری بالأخذ بالشفعة، وهو یوجب الفسخ الا انه یبقی اصل البیع لتعذر انفساخه لان الشفعة بناءً علیه ولکنه تتحول الصفقة الیه ویصیر کانه هو المشتری منه فلهذا یرجع بالعهدة علی البائع بخلاف ما اذا قبضه المشتری فاخذه من یده حیث تکون العهدة علیه لانه تم ملکه بالقبض وفی الوجه الاول امتنع قبض المشتری ، انه یوجب الفسخ وقد طولنا الکلام فیه فی کفایة المنتهی بتوفیق اللّٰه تعالیٰ .

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مبیع بائع ہی کے قبضہ میں ہو اور اس بائع کو شفیع قاضی کی مجلس میں لے آئے تو اس شفیع کے لئے اس وقت یہ جائز ہوگا کہ اپنے شفعہ کے بارے میں اس سے مخاصمہ کرلے: لان الید الخ: کیونکہ اس وقت بائع کا قبضہ موجود ہے اور یہ حق دار کی حیثیت سے ہے۔(ف یعنی عارضی قبضہ نہیں ہے جیسا کہ کسی کا کرایہ دار یا اجرت پر کام کرنے والے یا امانت دار کی حیثیت سے ہوتا ہے۔ بلکہ ایک بائع کا اس کے اصلی مالک کی حیثیت سے قبضہ ہے، اور جب تک کہ وہ اس مال کو اس کے مشتری کے حوالہ نہ کردے تب تک اسی کا اس مال پر قبضہ باقی رہے گا۔ ولا یسمع القاضی الخ اور جب تک کہ مشتری کا گواہ قاضی کے سامنے نہ آجائے اس وقت تک قاضی شفیع کی گواہی نہیں سنے گا۔ پھر اس کی موجودگی ہی میں بیع فسخ کرے گا اور بائع کو ہی شفیع کو شفعہ دینے کا حکم کردے گا۔ اور اسی پر ذمہ داری لازم کردے گا۔(ف یعنی شفیع کو شفعہ دینے کے لئے بائع اس کا ذمہ دار ہوگا۔ یہاں تک کہ بائع ہی اس بات کا ذمہ دار ہوگا کہ اس جائیداد کو شفیع کے حوالہ کردے۔ اسی طرح اگر کبھی کوئی شخص اس کا حق دار بن کر سامنے آجائے تو وہی اس کے معاملہ کو ختم کرے۔ اور اسے ختم نہ کرسکے تو پھر وہی اس شفیع کے دام اسے واپس کرے۔ الحاصل بائع و مشتری دونوں کی حاضری لازم ہے۔ پھر اس بیع کو فسخ کرنا اور کسی قسم کی بات سامنے سے اس سے معاملہ کی صفائی اسی بائع کی ذمہ داری ہونی چاہئے۔ لان الملك الخ کیونکہ فی الحال اس کی ملکیت مشتری کو حاصل ہے۔ اور قبضہ بائع کا ہے۔ جب کہ قاضی اپنے فیصلہ میں اس جائیداد کی ملکیت اور اس پر قبضہ دونوں باتوں کا حکم اسی شفیع کو دے گا۔ اس لئے اس موقع میں بائع و مشتری دونوں کا حاضر ہونا ضروری ہوگا۔

بخلاف ما اذا الخ برخلاف اس کے جب مشتری نے اس جائیداد پر پورا قبضہ کرلیا تو اب بائع اس کے معاملہ میں بالکل اجنبی ہوگیا کیونکہ اب نہ اس کا قبضہ باقی ہے اور نہ ہی اس کی ملکیت باقی ہے لہٰذا شفعہ کے مطالبہ میں بھی اس کا کوئی تعلق نہ ہوگا اسی لئے قاضی کے سامنے اس کا حاضر ہونا بھی ضروری نہ ہوگا اور صرف مشتری کا رہنا ہی کافی ہوگا۔ وقوله فیفسخ البیع الخ پھر قدوریؒ کا یہ فرمانا کہ "قاضی مشتری کی موجودگی ہی میں بیع فسخ کرے گا" اس سے ایک دوسری علت کی طرف اشارہ ہے۔(ف یعنی مشتری کی حاضری اس مجلس میں ضروری ہونے کی دوسری علت یہ بھی ہے کہ قاضی اسی کی موجودگی میں بیع کو فسخ کرے گا۔ اس لئے بھی اس کی حاضری ضروری ہے۔ کیونکہ اس میں ایک علت موجود ہے)۔ وهی ان الخ جو یہ ہے کہ جب مشتری کے حق میں بائع کی طرف سے کی ہوئی بیع فسخ ہوگی تو اس وقت مشتری کی حاضری ضروری ہوگی تاکہ اس پر بیع کے فسخ ہونے کا حکم لگایا جائے۔ (ف کیونکہ اسی پر فسخ بیع کا حکم ہے)۔

ثم وجه هٰذا الفسخ الخ پھر اس کے فسخ کرنے کی صورت یہ ہوگی کہ اضافت اور نسبت کے بارے میں وہ بیع فسخ ہو۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ خریداری کی نسبت اس مشتری کی طرف باقی نہ رہی ہو۔ کیونکہ اس جائیداد کو شفعہ کے طور پر لینے کی وجہ سے

اب وہ مشتری اس پر قبضہ نہیں کر سکے گا۔ اور یہی بات بیع کے فسخ کرنے کی ہوگی۔ مگر یہ بات اپنی جگہ باقی رہے گی۔ کہ اصل بیع ختم نہ ہوگی بلکہ وہ باقی رہ جائے گی۔ کیونکہ اس بیع کا فسخ ہونا ممکن نہ ہوگا اس لئے کہ اس شفعہ کے پانے کی بنیاد اور اصل سبب تو یہی بیع ہے۔ (ف۔ مقصد یہ ہے کہ نفس بیع باقی رہنے ہی کی بناء پر تو شفعہ کا حق ملا ہے۔ اگر اصل بیع ہی کے ختم ہونے کو مان لیا جائے تو شفعہ کا حق ہی ختم ہو جائے گا۔ حالانکہ شفعہ باقی رہ جاتا ہے۔ لہٰذا یہ کہنا ہوگا کہ اصل بیع بھی اب تک باقی ہے۔ لیکن مشتری کی طرف سے صرف اس کی نسبت فسخ کر دی جائے)۔

لکنه یتحول الخ اصل بیع باقی رہنے کے باوجود متفقہ مشتری سے بدل کر شفیع کی طرف آجائے گا پھر معاملہ کچھ ایسا ہو جائے گا کہ گویا بجائے مشتری کے اسی شفیع نے اصل میں بائع سے خریدا ہے۔ اسی وجہ سے بیع کے سارے حقوق اور ذمہ داری بائع سے ہی متعلق ہو جاتی ہے۔ بخلاف ما اذا الخ اس کے برخلاف جب مشتری نے مبیعہ جائیداد پر قبضہ کر لیا ہو۔ اور شفیع نے اس جائیداد کو مشتری سے لے لیا ہو تو اس کی ذمہ داری مشتری سے متعلق ہوتی ہے۔ کیونکہ قبضہ کرنے سے مشتری کی ملکیت پوری ہو چکی ہے۔ وفی الوجه الاول الخ اور اس پہلی صورت میں یعنی جب کہ بائع کے قبضہ میں موجود ہو۔ تو مشتری کا قبضہ کرنا ناممکن ہے۔ یعنی شفعہ کا دعوی ہو جانے کے بعد مشتری کو بائع سے لینے کا اختیار نہیں رہا۔ اور یہ بات بیع کے فسخ ہو جانے کا سبب ہے۔ (ف کیونکہ جب کسی سے کوئی چیز خریدی اور بائع کو قبضہ دلانا ممکن نہ ہو تو بیع فسخ ہو جاتی ہے۔ وقد طولنا الخ اور ہم نے اس موقع پر اس بحث کو اپنی کتاب کفایۃ المنتہی میں اچھی توضیح کے ساتھ بفضلہ تعالے وتوفیقہ بیان کر دیا ہے

توضیح:۔ اگر بیع بائع ہی کے قبضہ میں ہو اور شفیع اس بائع کو قاضی کی مجلس میں لے آئے تو کیا شفیع اپنے شفعہ کے بارے میں اس سے مخاصمہ کر سکے گا۔ قاضی شفیع کی گواہی کب سنے گا اور کس طرح فیصلہ کرے گا اور اگر مشتری نے بیع پر قبضہ کر لیا تو اس وقت شفیع کا معاملہ مشتری سے ہوگا یا بائع سے ہوگا مسائل کی تفصیل۔ اقوال ائمہ۔ حکم۔ دلائل

قال وان احضر الشفیع البائع والمبیع فی یده فله ان یخاصمه فی الشفعة لان الیدله وهی ید مستحقة ولا یسمع القاضی البینة حتی یحضر المشتری فیفسخ البیع بمشهد منه ویقضی بالشفعة علی البائع ویجعل العهدة علیه لان الملك للمشتری والید للبائع والقاضی یقضی بهما للشفیع فلا بدمن حضورهما بخلاف ما اذا کانت الدار قد قبضت حیث لا یعتبر حضور البائع لانه صار اجنبیا اذلا یبقی له ید ولا ملك وقوله فیفسخ البیع بمشهد منه اشارة الی علة اخری وهی ان البیع فی حق المشتری اذا کان ینفسخ لابد من حضوره لیقضی بالفسخ علیه ثم وجه هذا الفسخ المذکور أن ینفسخ فی حق الأضافة، لا متناع المشتری بالأخذ بالشفعة، وهو یوجب الفسخ الا انه یبقی اصل البیع لتعذر انفساخه لان الشفعة بناءً علیه ولکنه تتحول الصفقة الیه ویصیر کانه هو المشتری منه فلهذا یرجع بالعهدة علی البائع بخلاف ما اذا قبضه المشتری فاخذه من یده حیث تکون العهدة علیه لانه تم ملکه بالقبض وفی الوجه الاول امتنع قبض المشتری وانه یوجب الفسخ وقد طولنا الکلام فیه فی کفایة المنتهی بتوفیق الله تعالی.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ اگر کسی نے دوسرے شخص کے لئے کوئی مکان خریدا تو وہی شخص شفیع کا مخاصم ہوگا۔ (اس سے معاملہ کرتا ہوگا)۔ (ف یعنی شفیع مستری کے اسی وکیل سے مخاصمہ کرے گا اس وقت جب کہ اس نے مکان پر قبضہ کر لیا ہو۔ لانه هو العاقد الخ اس لئے خریداری کا معاملہ کرنے والا وہی وکیل ہے۔ اور معاملہ کے حقوق میں سے ایک حق شفعہ میں لینا بھی ہے۔ (ف لہٰذا جو شخص بیع وشراء کا معاملہ کرنے والا ہے اسی سے وہ شفیع معاملہ کرلے گا۔ جب تک کہ وہ مکان

اس کے قبضہ میں ہو)۔ مگر جب وکیل نے جائیداد خرید کر اپنے مؤکل کے حوالہ کردی۔ (ف تب اس سے کوئی معاملہ باقی نہ رہے گا)۔ لانه لم یبق الخ کیونکہ مؤکل کے پاس حوالہ کردینے کے بعد وکیل کی نہ ملکیت رہی اور نہ اس کا قبضہ تب شفیع کا معاملہ اس کے مؤکل یعنی اصلی خریدار سے کرے گا۔ (ف جو کہ اب اس کا مالک ہے اور قابض بھی ہو چکا ہے)۔ وهذا لان الخ اس کی وجہ یہ ہے کہ گویا وکیل اس گھر کو اپنے مؤکل کے ہاتھ فروخت کر رہا ہے۔ جیسا کہ پہلے معلوم ہو چکا ہے۔

فتسلیمه الخ تو وکیل کا اس گھر کو اپنے مؤکل کے حوالہ کرنا ایسا ہے گویا ایک بائع اپنی جائیداد اس کے خریدار کے حوالہ کر رہا ہے، اس بناء پر اب شفیع اس کا معاملہ اس وکیل کی بجائے براہ راست اس کے مؤکل یعنی اصل خریدار سے ہی کرے گا۔ اور وہی اس کا خصم ہو جائے گا۔ الا انه الخ البتہ یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ اگرچہ وکیل گویا اپنے مؤکل کے ہاتھ اس بیع کو فروخت کرنے والا ہے اس کے باوجود وہ اپنے مؤکل کا قائم مقام ہے۔ پس جب تک کہ وہ وکیل اپنے مؤکل کے حوالہ نہیں کر دیتا ہے اس وقت تک شفیع سے کچھ معاملہ کرنے میں یہی کہا جائے گا کہ یہ وکیل اب تک اپنے مؤکل کی قائم مقامی کر رہا ہے، اسلئے اسی وکیل کی حاضری کافی سمجھی جائے گی۔ (ف یہ حکم اس صورت میں ہوگا جب کہ غائب کی طرف سے وکیل بن کر خریداری کی ہو)۔ وکذا اذا کان الخ اسی طرح اگر غائب مالک مؤکل کا وکیل مکان کا بائع ہو یعنی اپنے غائب مالک کی طرف سے مکان کو بیچنے کے لئے وکیل مقرر کیا گیا ہو تو اس صورت میں شفیع کو اختیار ہوگا کہ اسی وکیل سے شفعہ والی جائیداد کو لے سکتا ہے لیکن اس شرط کے ساتھ کہ وہ جائیداد اسی وکیل کے قبضہ میں اب تک موجود ہو۔ یعنی اس وقت تک اس مکان کو اس کے خریدار کے حوالہ نہ کیا ہو۔ کہ اس صورت میں بھی وکیل معاملہ کرنے والا سمجھا جائے گا۔ (ف یعنی جو حکم اصل مالک کے بیع کرنے کی صورت میں ہے وہی حکم اس وقت بھی ہوگا جب کہ اس کا وکیل کچھ معاملہ کر رہا ہو۔

وکذا اذا کان الخ اور یہی حکم اس وقت بھی ہوگا جب کہ مکان کو بیچنے والا کسی مردہ کی طرف سے وصی بنا ہوا ہو تب بھی شفیع کو اس سے مخاصمہ کرنے کا اختیار ہوگا۔ البتہ اس میں اس بات کی شرط ہوگی کہ وصی کو ایسی جائیداد کی بیع کرنا جائز بھی ہو جب تک کہ یہ جائیداد بائع کے اس وصی کے قبضہ میں ہو کیونکہ اس وقت یہی اصل معاملہ کرنے والا (عاقد) سمجھا جائے گا۔ (ف اور اپنے وصی کا قائم مقام ہے خواہ اصل میت وصیت کر کے مرا ہو یا اس کے وارثوں نے اسے اپنا وصی بنالیا ہو)، پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ اس وکیل کو وصیت کے مطابق جائیداد کو فروخت کرنا ان صورتوں میں جائز نہ ہوگا کہ (۱) اس کے سارے ورثہ بالغ ہوں۔ (۲) اس میت پر کوئی قرض باقی نہ ہو۔ (۳) دوسری ایسی کوئی وصیت بھی نہ ہو جس کی وجہ سے اس جائیداد یا گھر کو فروخت کرنا پڑ جائے۔ کہ اس وکیل کو وصیت کی ایسی جائیداد کو فروخت کرنا جائز نہ ہوگا۔ کیونکہ اس کے ورثہ خود ہی اپنے معاملات کو بہتر طریقہ سے طے کر سکتے ہیں۔ اور جب وارثوں میں سے کوئی نابالغ ہو تو اس وصی کو پوری جائیداد کو فروخت کرنا جائز ہوگا۔ اسی طرح جب وہ مردہ کسی کا مقروض ہو یا اس جائیداد کی قیمت سے کچھ خرچ کرنے کی وصیت کر دی ہو تو بھی استحسانا اس وصی وکیل کی بیع جائز ہوگی۔ اگرچہ قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ صرف اس نابالغ کے حصہ یا قرضہ یا وصیت کے مطابق فروخت کرنا جائز ہو۔ حاصل کلام یہ ہوا کہ جس صورت میں اس کے لئے اسے فروخت کرنا جائز ہو اس صورت میں بھی جب تک جائیداد وصی کے قبضہ میں ہو اس وقت تک شفیع اپنے حق شفعہ کی بناء پر اس سے شفعہ لے سکتا ہے۔ ک۔ اور اب اگر اس وصی وکیل مشفوعہ جائیداد میں عیب پایا تو اسے خیار عیب حاصل ہوگا یا خیار الرویۃ حاصل ہوگا۔ تو اس کا جواب سامنے ہے۔

توضیح:۔ اگر کسی نے ایک مکان دوسرے شخص کے لئے خریدا یا دوسرے کا مکان بیچا تو ان صورتوں میں اس مکان کا شفیع کس سے مخاصمہ کرے گا۔ اگر معاملہ کرنے والا کسی کا وصی ہو یا شفیع نے مشفوعہ مکان میں عیب پایا تو کیا اسے خیار عیب یا خیار رویۃ حاصل

ہوگا، مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال واذا قضی للشفیع بالدار ولم یکن راها فله خیار الرؤیة وان وجدبها عیبا فله ان یردها وان کان المشتری شرط البراۃ منه لان الاخذ بالشفعة بمنزلة الشراء ألا یری انه مبادلة المال بالمال فیثبت فیه الخیار ان کمافی الشراء ولا یسقط بشرط البراۃ من المشتری ولا برویته لانه لیس بنائب عنه فلا یملك إسقاطه.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایاہے کہ۔ اگر شفیع کو معاملہ کے بعد مکان مشفوعہ کے لینے کا حاکم نے فیصلہ سنادیا حالانکہ شفیع نے اس مکان کو اس وقت تک دیکھا بھی نہ ہو تو اس شفیع کو خیار الرویۃ حاصل ہوگا۔ (ف یعنی اگر دیکھنے کے بعد لینا نہ چاہے تو واپس کرسکتا ہے۔ وان وجد بها الخ اسی طرح اگر اس میں کوئی عیب نظر آجائے تو اس کی وجہ سے اسے واپس کرنے کا بھی اختیار ہوگا۔ اگرچہ اس کے خریدار نے اس عیب سے براءت کی شرط کرلی ہو۔ (ف یعنی اگر اس کے مشتری نے اپنی خریداری کے وقت اپنے بائع سے اس عیب مذکور کے بارے میں براءت کی شرط کرلی ہو۔ تو بھی اس شفیع کو یہ اختیار ہو کہ اس عیب کے ہونے کی بناء پر اس جائیداد کو اس مشتری کے پاس واپس کردے۔ لان الا خذ الخ کیونکہ حق شفعہ میں لینا نئی خریداری کے حکم میں ہوتا ہے۔ (ف گویا یوں کہا جائے گا کہ اس شفیع نے اس جائیداد کو اس مشتری سے بالکل ہی نئے معاملہ کے ساتھ خریدا ہے۔ اس لئے اگرچہ پہلے مشتری نے اپنے بائع سے خریداری کے وقت اس بائع کو یہ کہدیا کہ اگر اس میں یہ عیب نظر آیا تو بھی اس کا ذمہ دار میں ہی رہوں گا آپ کا اس سے کوئی تعلق نہ ہوگا۔ لیکن اس سے خریدنے والے اس شفیع کو یہ حق حاصل ہوگا کہ اپنے بائع یعنی پہلے مشتری کو اس سے بری نہ کرے)۔

الا یری انه الخ کیونکہ کیا وہ مشتری یہ نہیں دیکھتا ہے کہ شفیع کا اس سے خریدنا بھی اسی طرح مال دے کر مال لے رہا ہے جس پر بیع کی پوری تعریف صادق آرہی ہے اس بناء پر اس نئی خریداری یعنی شفعہ میں بھی خیار الرویۃ اور خیار العیب دونوں باقی رہینگے جیسے کہ مکمل خریداری میں باقی رہتے ہیں۔ ولایسقط الخ اور مشتری نے جو پہلے براءت کی شرط اپنے بائع سے کرلی تھی اس کی وجہ سے اس شفیع سے خیار عیب ختم نہ ہوگا۔ اس طرح اگرچہ پہلے مشتری نے اسے پہلے دیکھ لیا ہو پھر بھی اس شفیع سے خیار الرویۃ بھی ختم نہ ہوگا یعنی دونوں خیار پورے طور پر اسے حاصل ہوں گے۔ وجہ یہ ہے کہ اس مشتری نے جو کچھ بائع سے خریداری کی تھی اس وقت وہ اس شفیع کے نائب کی حیثیت سے نہیں کی تھی۔ چنانچہ اس شفیع کا حق پورا باقی رہے گا۔

توضیح:۔ اگر قاضی نے شفیع کے حق میں فیصلہ دیدیا حالانکہ شفیع نے مشفوعہ مکان کو اس سے پہلے نہیں دیکھا ہو۔ یا اس میں عیب پایا، مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

فصل فی الاختلاف قال وان اختلف الشفیع والمشتری فی الثمن فالقول قول المشتری لان الشفیع یدعی استحقاق الدار علیه عند نقد الاقل وهو ینکر والقول قول المنکر مع یمینه ولا یتحالفان لان الشفیع ان کان یدعی علیه استحقاق الدار فالمشتری لا یدعی علیه شئیا لتخیره بین الترك والاخذ ولا نص ههنا فلا یتحالفان.

ترجمہ:۔ فصل ۔ اختلاف کا بیان۔

قال وان اختلف الخ امام قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر شفیع اور مشتری کے درمیان دام کے بارے میں اختلاف ہوجائے تو اس میں مشتری کا قول معتبر ہوگا۔ (ف مثلاً شفیع نے کہا کہ اس کی قیمت ایک ہزار ہے اور مشتری نے کہا کہ دوہزار ہے تو اس مشتری کا قول سچ مانتے ہوئے دوہزار ہی قیمت لازم ہوگی۔ لان الشفیع الخ کیونکہ اس وقت شفیع اس گھر کی ملکیت کے لئے کم قیمت ہونے کا دعوی کرتا ہے۔ لیکن مشتری اس کا منکر ہے۔ اور قاعدہ یہی ہے کہ منکر ہی کی بات قسم کے ساتھ قبول کی جاتی ہے۔ (ف یعنی منکر قسم کھاکر کہے تو اسی کی بات قبول کی جاتی ہے)۔ ولا یتحالفان الخ اور ان دونوں یعنی شفیع اور مشتری دونوں

سے قسم نہیں لی جائیگی۔ کیونکہ شفیع تو اس مشتری کے سامنے اس جائیداد پر حق دار ہونے کا مدعی ہے۔ اس کے برعکس وہ مشتری اس شفیع پر کسی چیز کے لئے حق دار ہونے کا مدعی نہیں ہے۔ تاکہ اس کو لینے یا نہ لینے کے بارے میں اختیار دیا جائے۔ ولا نص ھھنا الخ اور اس جیسے مسئلہ کے بارے میں چونکہ صراحۃً کوئی حدیث نہیں ہے۔ اس لئے دونوں سے قسم نہیں لی جائے گی۔ (ف یعنی محض بائع و مشتری ہونے کی صورت میں جس میں دونوں طرف سے انکار ہونا ممکن ہے اس میں دونوں سے قسم لینے کا حکم موجود ہے۔ مگر موجودہ مسئلہ یعنی شفعہ کے مسئلہ میں چونکہ شفیع کسی بات کا منکر نہیں ہے تو خلاف قیاس پر عمل نہیں ہو سکتا ہے۔

توضیح:۔ فصل:۔ اختلاف کا بیان۔ اگر شفیع و مشتری کے درمیان دار یا ثمن کے بارے میں اختلاف ہو جائے تو اس کا حل کس طرح ہو۔ تفصیل مسئلہ۔ دلائل

قال ولو اقاما البينة فالبينة للشفيع عند ابى حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف البينة بينة المشترى لانها اكثر اثباتا فصار كبينة البائع والوكيل والمشترى من العدو ولهما انه لاتنا فى بينهما فيجعل كان الموجود بيعان وللشفيع ان ياخذ بايهما شاء وهذا بخلاف البائع مع المشترى لانه لا يتوالى بينهما عقد ان الابانفساخ الاول وههنا الفسخ لا يظهر فى حق الشفيع وهو التخريج لبينة الوكيل لانه كالبائع والموكل كالمشترى منه كيف وانها ممنوعة على ماروى عن محمد واما المشترى من العدو قلنا ذكرفى السير الكبير ان البينة بينة المالك القديم فلنا ان نمنع وبعد التسليم نقول لا يصح الثانى هناك الا بفسخ الاول اما ههنا بخلافه ولان بينة الشفيع ملزمة وبينة المشترى غير ملزمة والبينات للالزام.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ مذکورہ اختلافی صورت میں اگر مشتری اور شفیع دونوں نے اپنے اپنے دعوی پر گواہ بھی پیش کر دیئے تو طرفین یعنی امام ابو حنیفہ و امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک شفیع کے گواہوں کی بات قبول کی جائے گی۔ اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ کے نزدیک مشتری کے گواہ قبول کئے جائینگے۔ کیونکہ مدعی کے گواہوں کے مقابلہ میں اس کے گواہ کچھ زیادہ مقدار کو ثابت کر رہے ہیں۔ (ف اور قاعدہ ہے کہ جس فریق سے کچھ زیادہ چیز ثابت ہوتی ہو اسی کو قبول کیا جاتا ہے)۔ فصار کبینۃ البائع الخ تو اس کی مثال ایسی ہوگی جیسے بائع کے گواہ اور وکیل کے گواہ اور دشمن (حربی) سے خریدنے والے کے گواہ ہوتے ہیں۔ (ف یعنی اگر بائع و مشتری نے آپس میں کسی چیز کے ثمن کے بارے میں اختلاف کیا اور دونوں نے ہی اپنے اپنے گواہ پیش کر دیئے تو اس میں بائع کے گواہ قبول کئے جائینگے۔ کیونکہ ان سے کچھ بات کی زیادتی ثابت ہوتی ہے۔ اسی طرح اگر وکیل اور موکل کے درمیان مقدار ثمن میں اختلاف ہو جائے اور دونوں ہی گواہ پیش کر دیں تو وکیل کے گواہ قبول کئے جاتے ہیں۔ اسی طرح اگر کسی مسلمان نے حربیوں سے ایک غلام خریدا حالانکہ وہ غلام پہلے بھی کسی مسلمان کا غلام تھا جسے حربی گرفتار کر کے اپنے ساتھ لے گئے تھے تو اس صورت میں اس غلام کے پہلے آقا کو اختیار ہوگا کہ اس نئے خریدار سے اس کی ادا کی ہوئی رقم کے بدلہ اسے خرید لے۔ اب اگر مشتری اور پرانے مولی کے درمیان اس کی مقدار ثمن کے بارے میں اختلاف ہو جائے۔ اور دونوں ہی اپنے اپنے دعوی کے مطابق گواہ پیش کر دیں تو اس مشتری کے گواہ کو ترجیح دی جائے گی۔ کیونکہ وہ کچھ زیادہ بات ثابت کرتے ہیں۔ ک۔

ولھما انہ لاتنا فی الخ اور امام ابو حنیفہ و امام محمد رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ ان دونوں کی گواہیوں میں کچھ بھی فرق نہیں ہے۔ یعنی ان سے شفیع کا کچھ بھی نقصان نہیں ہے۔ اس لئے ایسا فرض کیا جائے گا کہ یہاں پر دو مرتبہ بیع ہوئی ہے۔ اس لئے شفیع کو یہ اختیار ہوگا کہ دونوں میں سے جس بیع کا چاہے عوض ادا کر کے لے لے۔ (ف مثلاً بائع نے مشتری کے ہاتھ دو گواہوں کی

موجودگی میں ایک ہزار درہم کے عوض ایک مکان فروخت کیا۔ پھر بائع اور مشتری نے دوسرے دو گواہوں کے سامنے اسی بیع کو ڈیڑھ ہزار روپے کا بتلایا تو گواہی کے معاملہ میں پہلے دونوں بھی صحیح گواہی دیتے ہیں کہ ایک ہزار میں اس کی بیع ہوئی ہے۔ اور دوسرے دونوں بھی صحیح گواہی دے رہے ہیں کہ ڈیڑھ ہزار میں بیع ہوئی ہے۔ اس بناء پر شفیع کو اختیار ہوگا کہ ان میں سے جس کی بیع کو بھی صحیح مانتے ہوئے اسے شفعہ کے طور پر لے لے، اب اگر کوئی یہ کہے کہ ایک ہی بائع و مشتری میں دوسری بیع پہلے معاملہ کے لئے فسخ ہے کہ ڈیڑھ ہزار ہی میں بیع ہوئی ہے۔ اس لئے صرف ایک ہی بیع رہ گئی۔ تو جواب یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان تو یہ معاملہ صحیح ہو سکتا ہے۔ لیکن شفیع کے حق میں اسے فسخ کہنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اسی لئے ہم نے پہلے ہی یہ کہا ہے کہ شفیع کے حق میں ان دونوں بیعوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔

وھذا بخلاف البائع الخ اور یہ حکم بائع اور مشتری کے آپس کے اختلاف کے برخلاف ہے۔ کیونکہ بائع اور مشتری کے درمیان ایک ہی چیز کے لئے دو عقد نہیں ہوتے ہیں ہاں اسی صورت میں ہو سکتا ہے جبکہ پہلے عقد کو فسخ کر دیا گیا ہو۔ اور اس صورت میں بھی اگرچہ بائع اور مشتری کے درمیان ان کی اپنی نظر کے اعتبار سے ایک عقد فسخ ہوا ہے۔ لیکن شفیع کے حق میں یہ فسخ ظاہر نہیں ہوگا۔ (ف کیونکہ یہ شفیع کوئی نیا عقد کرنے والا نہیں ہے بلکہ وہ تو ایک اجنبی اور ثالث کی حیثیت سے ہے)۔ وھو التخریج الخ اور وکیل کے گواہ کے لئے۔ یہی تخریج (اور وجہ ترجیح ہے) کیونکہ یہاں وکیل بائع اور موکل اس کے مشتری کے حکم میں ہے۔ (ف پس جب وکیل اور موکل نے ثمن ورقم کے بارے میں اختلاف کیا تو گویا ایک بائع اور ایک مشتری نے آپس میں اختلاف کیا۔ اور ان میں سے ہر ایک نے اپنے اپنے دعوی پر اپنے گواہ پیش کر دیئے۔ تو یہ کہنا ممکن نہ ہوگا کہ دونوں ثمن کے لئے علیحدہ علیحدہ دوبار عقد ہوا ہے۔ کیونکہ یہ مسلم بات ہے کہ ایک ہی بائع اور مشتری کے درمیان پہلے عقد کو فسخ کئے بغیر دوسرا عقد ہونا ممکن نہیں ہے۔ اس لئے ان میں سے ایک عقد کا فسخ ہونا ظاہر ہوگا۔ پس ان میں سے وکیل کے گواہوں کو قبول کرنے میں وجہ ترجیح یہ ہوگی کہ اس کے گواہ عقد کے ثمن کی مقدار کو دوسری کے مقابلہ میں کچھ زیادہ ثابت کر رہے ہیں۔ اور امام ابو یوسفؒ نے جو وکیل پر قیاس کیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں بہر صورت ایک فسخ کرنے اور ترجیح دینے کی ضرورت ہوگی۔ جب کہ شفیع کے لئے اس کی ضرورت نہ ہوگی۔ کیونکہ فسخ تو بائع اور مشتری کے درمیان واقع ہوا ہے۔ اور اس شفیع کے حق میں فسخ کے ظاہر ہونے کی ضرورت بھی نہیں ہے۔ بلکہ پہلی مرتبہ جو کم دام سے بیع ہوئی تھی وہ اس شفیع کے حق میں اب بھی باقی ہے۔ اس لئے یہ شفیع تو اسی دام کو ترجیح دے گا لہذا اسی کے عوض لے گا۔ الحاصل شفیع کو وکیل پر قیاس کرنا کسی طرح بھی صحیح نہیں ہے)۔

کیف و انھا ممنوعة الخ اور یہ قیاس صحیح بھی کس طرح ہو سکتا ہے۔ حالانکہ امام محمدؒ سے جو روایت مروی ہے اس میں اس حکم کی ممانعت ہے۔ (ف کیونکہ ابن سماعہؒ نے امام محمدؒ سے روایت کی ہے کہ موکل کے گواہ قبول ہوں گے۔ البتہ ظاہر الروایۃ کی بناء پر یقیناً وکیل اور موکل کے درمیان ایسا ہی تعلق ہے جیسا کہ بائع اور مشتری کے درمیان ہے۔ اس لئے ان دونوں میں ایک کو دوسرے سے افضل اور بہتر قرار دینے کی ہم نے یہ وجہ بیان کی ہے کہ یہاں دونوں فریق کی گواہیوں پر عمل کرنا ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ دونوں میں سے ایک کو فسخ کئے بغیر باقی نہیں رہ سکتی ہے۔ برخلاف شفیع کے کہ اس کے حق میں بیع اول کے فسخ ہونے کی کوئی وجہ ظاہر نہیں ہے۔ اور چونکہ پہلی بیع کے ہونے کے بارے میں بھی ثبوت موجود ہے اس لئے شفیع کو اس بات کا بھی اختیار ہوگا کہ اسی دام سے اپنا شفعہ لے لے۔ الحاصل یہ بات معلوم ہوگئی کہ جیسے بائع پر قیاس کرنا جائز نہیں ہے۔ اسی طرح وکیل پر بھی قیاس کرنا جائز نہیں ہے۔ واما المشتری الخ اور اب وہ مسئلہ جس میں ایک شخص نے حربیوں سے مثلاً ایک غلام خریدا تو اس میں مشتری کے قول کو قبول کرنے میں تامل ہے۔ اس کے بارے میں ہم یہ کہتے ہیں کہ سیر کبیر میں مذکور ہے کہ پرانے مالک کے گواہ قبول ہوں گے۔ (ف یعنی اگر نئے خریدار نے اس بات پر گواہ پیش کئے کہ میں نے اسے مثلاً ہزار درہم سے خریدا ہے۔ اور پرانے مالک کے گواہوں نے گواہی دی کہ ہزار نہیں بلکہ صرف پانچ سو ہی میں خریدا ہے۔ تو اس صورت میں پرانے مالک

کے گواہ قبول کئے جائینگے۔ لہذا مشتری پر شفیع کا قیاس کرنا صحیح نہیں ہے۔

فلنا ان نمنع الخ لہٰذا ہمیں یہ حق ہے کہ ہم قیاس کا انکار کردیں۔ (ف بلکہ پرانے مالک پر قیاس کے مطابق شفیع کے گواہ قبول ہوں گے۔ اور اگر ہم یہ بات تسلیم بھی کرلیں کہ نئے خریدار کے گواہ قبول کئے جائیں تو بھی ہمارا کوئی نقصان نہ ہوگا۔ **و بعدا لتسلیم الخ** اور اس بات کو تسلیم کر لینے کے بعد کہ حربیوں سے خریدنے والے کے گواہ قبول کئے ہیں۔ اس کا جواب ہم یہ دینگے کہ اس میں دوسری بیع اسی صورت میں صحیح ہوگی کہ پہلی بیع کے فسخ کرنے کو مان لیا جائے۔ (ف یعنی یہ بات مان لی جائے کہ نئے خریدار کے گواہوں سے زیادہ قیمت پر خریداری ثابت ہوئی ہے۔ اور چونکہ دونوں ہی جانب کے گواہ عادل ہیں اس لئے یہی کہا جائے گا کہ دونوں ثمن پر بیع واقع ہوئی ہے۔ اس کی تطبیق یہ ہوگی کہ ایک مرتبہ کم قیمت پر بات طے ہو چکی تھی مگر ان حربیوں نے بعد اس ثمن پر دینے سے انکار کر دیا لہٰذا دوبارہ مقدار بڑھا کر معاملہ طے کر لیا مگر یہاں بھی یہ دوسری بیع اسی وقت صحیح ہوگی جب کہ پہلی بیع فسخ کر دی گئی ہو۔ کیونکہ یکے بعد دیگر دو بیعوں کا ہونا غلط اور ناممکن ہے۔ اسی لئے نئے خریدار کے گواہ قبول ہوں گے اس کی وجہ ترجیح یہ بھی ہے کہ وہی قابض بھی ہے۔

اما ھھنا الخ اور شفیع کی صورت میں اس کے خلاف ہے۔ (ف کیونکہ پہلی بیع اگر کم قیمت پر ہوئی پھر دوسری مرتبہ زیادہ قیمت پر ہوگئی تو شفیع کے حق میں کسی طرح بھی نقصان دہ نہیں ہے۔ کیونکہ شفیع کو حق شفعہ پانے کی اصل بنیاد تو بائع کی طرف سے اس جائیداد سے بے رغبت ہو جانا پھر اسے فروخت کر دینا ہے۔ اور یہ بات پہلی بیع سے ہی پائی گئی ہے۔ لہٰذا اس کا حق شفعہ ثابت اور مکمل ہو چکا ہے۔ پھر ان دونوں بائع و مشتری کا آپس میں اس بیع کو فسخ کر دینے سے شفیع کے حق میں کوئی نقصان نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس شفیع کے حق میں یہ دوسری بیع ایک نئی بیع کے حکم میں ہے اس لئے وہ پہلی بیع کی قیمت پر ہی اپنا حق شفعہ لے گا۔ اس کے علاوہ اصل مسئلہ میں خود شفیع و مشتری کی گواہی میں بھی فرق ہے۔ **لان بینۃ الشفیع الخ** کیونکہ شفیع کی گواہی کچھ لازم کرنے والی ہے جب کہ مشتری کی گواہی کچھ بھی لازم کرنے والی نہیں ہے۔ (ف پس گواہی کے معنی حقیقت میں شفیع کی گواہی میں موجود ہیں)۔ **والبینات للالزام الخ** اور گواہوں کا مقصد تو کچھ لازم کرنا ہی ہوتا ہے۔ (ف لہٰذا شفیع کی گواہی اپنے اصل معنی پر ہونے کی وجہ سے قابل ترجیح ہوئی۔ اس کی تفصیل یہ ہوئی کہ جب شفیع نے گواہی پیش کر دی تو مشتری پر لازم ہو گیا کہ وہ ایک ہزار درہم کے عوض مشفوعہ مکان اس شفیع کے حوالہ کر دے جو کہ اس مکان کی قیمت طے پائی تھی۔ خواہ وہ مشتری اس بات سے راضی ہو یا راضی نہ ہو۔ اور الزام کے معنی بھی یہی ہیں۔ اس کے برعکس جب مشتری کی گواہی قبول کی جائے تو اس سے شفیع پر کچھ بھی لازم نہیں آتا ہے۔

مثلاً مشتری کے گواہوں نے اس بات کی گواہی دی کہ یہ مکان دو ہزار درہم کے بدلہ اس نے خریدا ہے۔ لیکن اس کے بعد شفیع اس کے قبول کرنے پر مجبور نہیں کیا جا سکتا ہے کہ وہ بہر صورت اسے دو ہزار درہم کے بدلہ شفعہ میں مشتری سے حاصل کرلے۔ بلکہ اسے اختیار ہوتا ہے۔ اس طرح مشتری کی گواہی میں الزام کے معنی کسی طرح سے بھی نہیں پائے گئے۔ چنانچہ شفیع کی گواہی قابل ترجیح ہوئی۔ اور وہی مقبول ہوئی۔ اس سے یہ بات بھی ثابت ہوگئی کہ اگر بائع اور مشتری کے گواہوں کے درمیان ثمن کے بارے میں اختلاف ہو گیا تو اس میں دونوں کے گواہ الزامی ہوئے۔ اور یہی حال وکیل و موکل کے درمیان بھی ہے۔ اس طرح شفیع اور مشتری کے گواہوں سے فرق ہو گیا۔ لیکن اس بیان سے یہ لازم آتا ہے کہ حربیوں سے خریدنے والے کے گواہ کچھ لازم نہیں کرتے ہیں۔ بلکہ پرانے مالک کے ملزم ہیں۔ لہٰذا پرانے مالک کے گواہ قابل ترجیح ہوں گے۔ اس لئے کہ اگر نئے گواہ کی گواہی دو ہزار قیمت پر مقبول ہو جائے تو پرانا مالک اس کے عوض لینے یا نہ لینے کے بارے میں بااختیار ہوگا۔ اور اگر پرانے مالک کی گواہی ایک ہزار درہم کی قیمت ہونے کے بارے میں مقبول ہو تو نئے خریدار کو اتنی ہی قیمت کے بدلہ دینا لازم ہوگا۔ اچھی طرح سمجھ لیں۔ م۔ ک۔

توضیح:۔ اگر اختلافی صورت میں مشتری اور شفیع دونوں ہی اپنے اپنے مطلب کے گواہ پیش کردیں۔ مسئلہ کی پوری تفصیل۔ احکام۔ دلائل

قال واذا ادعی المشتری ثمنا وادعی البائع اقل منه ولم یقبض الثمن اخذها الشفیع بما قاله البائع وکان ذلک حطأ عن المشتری وهذا لان الامر ان کان علی ما قال البائع فقد وجبت الشفعة به وان کان علی ما قال المشتری فقد حط البائع بعض الثمن وهذا الحط یظهر فی حق الشفیع علی ما نبین ان شاء اللّٰه تعالی ولان التملک علی البائع بایجابه فکان القول قوله فی مقدار الثمن ما بقیت مطالبته فیاخذ الشفیع بقوله قال ولو ادعی البائع الاکثر یتحالفان ویترادان وایهما نکل ظهران الثمن ما یقوله الاخر فیاخذها الشفیع بذلک وان حلفا یفسخ القاضی البیع علی ما عرف ویاخذها الشفیع بقول البائع لان فسخ البیع لا یوجب بطلان حق الشفیع۔

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ اگر مشتری نے کچھ معین ثمن کا دعوی کیا مثلاً دوہزار اور بائع نے اس سے کم ہونے کا دعوی کیا مثلاً ایک ہزار کا۔ اور اس وقت تک بائع نے اس رقم پر قبضہ نہ کیا ہو۔ تو اس کا شفیع اسی مقدار ثمن کے عوض پر شفعہ لے گا جو بائع نے بیان کی ہے۔ اور بائع کے کہنے کا یہ مطلب سمجھا جائے گا کہ بائع نے از خود اپنے اس مشتری سے اصل رقم سے اتنی کم کردی ہے۔ (ف اور شفیع بھی اسی کا مستحق اور مستفید ہو گیا اس طرح سے کہ اسی کم مقدار کے عوض لے سکتا ہے)۔ وهذا لان الامر الخ اور اس حکم کی دلیل کہ بائع ہی کے قول کا اعتبار ہو گا یہ ہے کہ دو حال سے خالی نہیں ہے کہ یا تو وہی بات ہو گی جو کہ بائع کہتا ہے تو اس کی بات پر اعتماد کرتے ہوئے وہی رقم حق شفعہ کے لئے دینی ہو گی۔ یا صحیح بات وہ ہو گی جو کہ مشتری کہتا ہے تو اس میں یہ احتمال ہے کہ اس کی رقم سے بائع نے خود ہی اتنی مقدار کم کردی ہے۔ (ف اور یہ کمی حقیقت میں اسی مشتری کے لئے کی گئی ہے)۔ وهذا الحط الخ پھر مشتری کی طرح اس شفیع کے حصہ میں بھی آگئی۔ جسے انشاء اللہ ہم اسی باب میں آئندہ بیان کردینگے۔ (ف اصل مسئلہ یہ فرض کیا ہوا ہے کہ بائع نے ابھی تک رقم وصول نہیں کی ہو)۔

ولان الملک الخ اور اس دلیل سے بھی کہ شفیع کو اس وقت جو حق شفعہ ملا ہے وہ محض اس بناء پر کہ اسی بائع نے اپنی چیز کے فروخت پر آمادگی ظاہر کی پھر فروخت بھی کردیا۔ اسی وجہ سے شفیع کا حق بائع پر لازم آگیا۔ (ف: کیونکہ جب بائع نے ایجاب کیا یعنی پیش کش کرتے ہوئے اپنی چیز کے فروخت کرنے کی خبر دی اسی کے بعد اس مشتری کو اس کے قبول کرنے اور شفیع کو حق شفعہ لینے کا موقع ملا۔ ک۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ جس ایجاب کو مشتری نے قبول کیا تھا وہی ایجاب بدل کر شفیع کے حق میں آگیا ہے۔ اس لئے شفیع نے اسے بائع کے ایجاب کی بناء پر خریدا ہے۔ فکان القول الخ لہٰذا جب تک بائع کا مطالبہ باقی ہے اس کی قیمت اور ثمن کے بارے میں اسی کی بات مقبول ہو گی۔ (ف کیونکہ اسی نے پیش کش کی ہے)۔ چنانچہ شفیع اسی کے کہنے کے مطابق لے لے گا۔ (خواہ وہ مکان یا جائیداد بائع ہی کے قبضہ میں موجود ہو یا مشتری کے قبضہ میں چلی گئی ہو۔ حالانکہ یہاں پر یہ بات فرض کی ہوئی ہے کہ مشتری نے ہنوز اس کی رقم بائع کو ادا نہیں کی ہے۔ جیسا کہ صراحۃً مختصر الکرخی میں موجود ہے۔ مع۔ یہ ساری تفصیل اسی صورت میں ہو گی جب کہ بائع نے مشتری کے مقابلہ میں کم قیمت بتائی ہو۔

قال ولو ادعی البائع الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر بائع نے مشتری یا شفیع سے زائد ثمن بیان کیا ہو۔ (ف مثلاً شفیع نے کہا کہ اس کی قیمت ایک ہزار روپے ہیں۔ لیکن مشتری نے کہا کہ ایک نہیں بلکہ دوہزار ہیں اور بائع نے بڑھ کر کہا کہ نہیں بلکہ تین ہزار روپے ہیں۔ پھر بائع اور مشتری میں سے ہر ایک کے گواہوں نے ان لوگوں کے کہنے کے مطابق گواہی دی تو بائع کے گواہوں کی بات قبول کی جائے گی۔ کیونکہ ان ہی کی گواہی میں مقدار قیمت میں زیادتی پائی جارہی ہے۔ پھر شفیع اپنے شفعہ کا عوض بائع کے قول کے مطابق ادا کرے گا۔ اور اگر کسی کے پاس بھی گواہ نہ ہوں تو یتحالفان الخ بائع و مشتری دونوں ہی قسم کھا لینگے

پھر عقد کو لوٹا دینگے۔(ف اس کی دلیل وہی مشہور حدیث ہے جو بائع اور مشتری کے اختلاف کے بارہ میں ہے اور بالتفصیل اوپر گذر بھی چکی ہے۔ وایھما نکل الخ اگر ان دونوں میں سے کسی نے بھی قسم کھانے سے انکار کر دیا تو سمجھا جائے گا کہ اس کی اصل قیمت وہی ہے جو دوسرا فریق کہہ رہا ہے۔ لہذا یہ شفیع اسی کے کہنے کے مطابق ثمن ادا کر کے اپنا حق شفعہ لے لے گا۔ وان حلفا الخ اور اگر دونوں ہی نے قسم بھی کھالی تو قاضی ان دونوں کے درمیان کی بیع کو فسخ کر دے گا۔(ف لیکن شفیع کا حق باطل نہ ہوگا بلکہ باقی رہ جائے گا۔ ویاخذھا الشفیع الخ اور بائع جو قیمت بتلاتا ہے اسی قیمت کے عوض وہ شفیع اپنا شفعہ لے لے گا۔ لان فسخ البیع الخ کیونکہ بیع کا فسخ ہونا شفیع کے حق کو باطل کرنے کے لازم نہیں ہے۔(ف کیونکہ شفیع کا حق پانے کے لئے بیع کا ہونا ہی کافی ہے۔ جو یہاں پائی گئی ہے۔ اگر چہ بعد میں وہ باقی نہ رہ کر فسخ ہی ہو جائے۔ یہاں تک کہ اگر قاضی کے حکم سے مشتری نے وہ جائیداد کسی عیب کے نکل آنے کی بناء پر واپس بھی کر دی ہو تو بھی شفیع اسے اپنے حق شفعہ میں لے سکتا ہے۔ الکافی۔ اور جو کوئی بھی گواہ پیش کر دے اس کے گواہ قبول کئے جائینگے۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جب کہ بائع نے اس وقت تک اپنی بیع کی قیمت اپنے قبضہ میں نہیں لی ہو۔

توضیح:۔(۱) اگر بائع نے اپنی مقررہ قیمت پر قبضہ نہ کیا کہ عاقدین میں اختلاف ہو جائے۔ اس طرح کہ بائع اس کی کم قیمت ہونے کا مدعی ہو جبکہ مشتری زیادہ کا مدعی ہو۔ تو کس قیمت پر لے گا (۲) اور اگر بائع نے مشتری یا شفیع سے بڑھی ہوئی قیمت کا دعوی کیا اور ہر ایک کے گواہ نے دعوی کے مطابق گواہی بھی دی۔(۳) یا یہ کہ کسی کے پاس بھی گواہ نہ ہوں۔ پھر ان میں سے کسی نے قسم کھانے سے انکار کر دیا۔(۴) یا یہ کہ دونوں نے ہی قسم کھالی تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلائل

قال وان کان قبض الثمن اخذبما قال المشتری ان شاولم یلتفت الی قول البائع لانہ لما استوفی الثمن انتھی حکم العقد وخرج ھو من البین وصار کالاجنبی وبقی الاختلاف بین المشتری والشفیع وقد بیناہ ولو کان نقد الثمن غیر ظاھر فقال البائع بعت الدار بالف وقبضت الثمن یاخذھا الشفیع بالالف لانہ لما بدا بالاقرار بالبیع تعلقت الشفعۃ بہ فبقولہ بعد ذلک قبضت الثمن یرید اسقاط حق الشفیع فیرد علیہ ولو قال قبضت الثمن وھو الف لم یلتفت الی قولہ لان بالاول وھو الاقرار بقبض الثمن خرج من البین وسقط اعتبار قولہ فی مقدار الثمن.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مذکورہ اختلافی صورت میں بائع نے اپنی رقم پر قبضہ کر لیا ہو تب شفیع اگر چاہے تو اپنا شفعہ مشتری کی بتائی ہوئی قیمت پر لے اور بائع کی بات پر دھیان نہ دے۔(ف یعنی اگر ثمن کے اختلاف کی صورت میں شفیع کے گواہ مقبول ہوں گے۔ اور اگر کسی کے پاس گواہ نہ ہوں تب قسم لے کر مشتری کی بات قبول ہوگی۔ اب اگر بائع نے کم یا زیادہ ثمن بتلایا تو بائع کی بات پر کوئی توجہ نہیں دی جائے گی۔ لانہ لما استوفی الخ کیونکہ بائع نے جب اپنی پوری رقم پالی تب وہ اس معاملہ سے لاتعلق ہو کر اجنبی بن گیا۔ پھر یہ اختلاف صرف مشتری اور شفیع کے درمیان باقی رہ گیا۔ تو اس صورت میں وہی حکم نافذ ہوگا۔ جو ہم نے ابھی اوپر بیان کر دیا ہے۔(ف اور یہاں تو بائع سے متعلق جو احکام ہیں ان ہی کا بیان ہے۔ پھر یہ تفصیل مذکور اس صورت میں ہوگی جب کہ بائع کا اپنی رقم پر قبضہ کر لینا سب کو معلوم ہو چکا ہو یعنی علانیہ ہو چکا ہو۔ اور اس کے گواہ موجود ہوں۔ ولو کان نقد الخ اور اگر مکان کی قیمت غیر ظاہر یعنی چھپا کر بغیر کسی گواہی کے ادا کی گئی اس بناء پر صرف بائع کا یہ اقرار ہو کہ میں

نے گھر کو فروخت کیا ہے ہزار کے عوض یعنی اسے ہزار درہم کے عوض فروخت کیا ہے۔ اور اس کی قیمت پر قبضہ بھی کر لیا ہے۔ تو شفیع اس مکان کو اسی قیمت کے عوض شفعہ میں لے گا۔ (ف اگرچہ اس کا خریدار اس سے اختلاف کرتا ہو)۔ لانه لابد الخ کیونکہ جب بائع نے اپنا جملہ اقرار بیع سے شروع کی تو شفعہ اتنی ہی رقم کے عوض بیع سے متعلق ہو گیا ہے۔

فبقوله الخ پھر اس اقرار کے بعد وہ بائع اپنی بیع کو یہ کہہ کر کہ میں نے اس کی قیمت وصول کر لی ہے۔ اپنی بات بدلنی چاہتا ہے تاکہ شفیع کے حق کو ختم کر دے۔ لہٰذا اس کی یہ بات اسی کے منہ پر لوٹا دی جائے گی۔ (ف یعنی اس کے اس جملہ سے رقم کی وصولی ثابت نہیں ہو گی۔ بلکہ اس شفیع کو اسی ہزار درہم کے عوض لینے کا حق ملے گا۔ جب تک کوئی بھی اس وصول کو اپنے گواہوں سے ثابت نہ کر دے۔ ولوقال قبضت الخ اور اگر یوں کہا کہ رقم وصول کر لی ہے جو کہ ہزار درہم ہیں تو اس کی بات کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ (ف یعنی اگر بائع نے اپنی بیع کی تفصیل اس طرح شروع کی کہ میں نے اس کی قیمت بھی وصول کر لی ہے جو کہ ہزار درہم ہیں۔ تو اس کا یہ بیان لغو سمجھا جائے گا۔ لان بالاول الخ کیونکہ اپنے جواب کے پہلے جملہ یعنی میں نے اپنا ثمن پالیا ہے کہ اقرار سے ہی وہ اس معاملہ سے نکل کر اجنبی بن گیا۔ اس لئے اس کے بعد کا اس کا اقرار کہ وہ ہزار درہم ہیں اس کا اعتبار ختم ہو گیا ہے۔ (ف یعنی جب اس نے پہلے اپنی رقم کے وصول لینے کا اقرار کر لیا اس کے بعد دوسرے جملہ سے اس رقم کی مقدار بیان کی تو وہ اپنے جملہ کے کہتے ہی اس معاملہ سے اجنبی بن گیا لہٰذا اس کے اگلے جملہ کے بیان کا کوئی اعتبار نہیں رہا۔

اس لئے یہ شفیع اس مقدار کے عوض لے سکتا ہے۔ جو اس کا مشتری بیان کرے۔ اور اگر اس جملہ کے بجائے وہ بائع یوں کہتا کہ اس کی قیمت ہزار درہم ہیں جو میں نے وصول بھی کر لئے ہیں تو اس ثمن کے بارے میں اس کی بات قبول ہوتی۔ پھر اس کے بعد کا یہ جملہ کہ میں نے وہ رقم وصول کر لی ہے اس شفیع کے حق میں قبول نہ ہوتی۔ اور چونکہ اس نے پہلے حصہ ہی میں ثمن کے قبول کرنے کا اقرار کیا تھا تو اس کی اس بات کا اعتبار اس لئے نہیں رہا کہ وہ اب اجنبی ہو چکا ہے۔ وفي العيني وغيره۔ اور حسنؒ نے ابو حنیفہؒ سے روایت کی ہے کہ اگر مبیع بائع کے قبضہ میں ہو اور اس نے اس طرح کہا ہو کہ میں نے اپنی رقم وصول کر لی جو کہ ہزار درہم ہیں تو بائع کا قول مقبول ہو گا کیونکہ شفیع کا مالک بننا بائع پر ہو گا۔ اس لئے اس کے قول کی طرف رجوع کرنا ہو گا۔ اور یہ قول ظاہر ہے کیونکہ اس صورت میں بالکل ہی اجنبی نہیں ہے۔ کیونکہ اگر وہ مالک نہیں ہے تو کم از کم قابض تو ضرور ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

توضیح:۔ اگر بائع نے اپنی رقم پوری پالی پھر اس کی اور مشتری کی بتائی ہوئی رقم میں اختلاف ہو تو شفیع کس کی بات کا اعتبار کرے گا اور کیوں۔ اور اگر معاملہ اور اس کی رقم کی ادائیگی تنہائی میں ہوئی اس صورت میں بائع اور مشتری کے درمیان قیمت کی مقدار میں اختلاف ہو جائے۔ تو مسئلہ کا حل کس طرح ہو، تفصیل مسائل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

فصل فيما يوخذ به المشفوع قال واذا حط البائع عن المشتري بعض الثمن يسقط ذلك عن الشفيع وان حط جميع الثمن لم يسقط عن الشفيع لان حط البعض يلتحق باصل العقد فيظهر في حق الشفيع لان الثمن ما بقي وكذا اذا حط بعد ما اخذها الشفيع بالثمن يحط عن الشفيع حتي يرجع عليه ذلك القدر بخلاف حط الكل لانه لا يلتحق باصل العقد بحال وقد بيناه في البيوع وان زاد المشتري للبائع لم تلزم الزيادة لان فيه منفعة له ونظير الزيادة اذا جدد العقد باكثر من الثمن الاول لم يلزم الشفيع حتي كان له ان ياخذها بالثمن الاول لما بينا كذا هذا.

ترجمہ:۔ فصل۔ ایسی چیز کا بیان جس کے عوض مشفوع لیا جائے۔ یعنی شفعہ میں لی جانے والی جائیداد کا وہ معاوضہ جو شفیع

کے ذمہ لازم ہونا چاہئے۔قال و اذا حط البائع الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر بائع مشتری کے ذمہ سے ثمن میں سے کچھ کم کردے تو وہ شفیع کے ذمہ سے بھی کم ہو جائے گا۔وان حط جمیع الخ اور اگر بائع مشتری سے پورا ثمن ختم کردے تو وہ شفیع کے ذمہ سے ختم نہ ہوگا۔(ف یعنی کچھ بھی کم نہ ہوگا)۔لان حط البعض الخ کیونکہ پوری رقم سے تھوڑی رقم کو کم کرنا بھی اصل عقد سے ہی متعلق ہو جاتا ہے لہٰذا یہ تھوڑا بھی شفیع کے حق میں ظاہر ہو جائے گا کیونکہ کم کرنے کے بعد جو رقم باقی رہی وہی تو اصل رقم ہو گئی ہے۔(ف یعنی بیوع کی بحث میں یہ بات بتائی جاچکی ہے کہ ثمن میں سے جب کم کرنا صحیح ہو تو جو حصہ بھی کم کردیا جائے گا تو ایسا ہوگا کہ گویا اصل معاملہ میں اتنا ثمن نہیں تھا۔مثلاً اگر بائع نے ہزار درہم ثمن میں سے از خود دوسو درہم کم کردیئے تو یہ کہا جائے گا کہ گویا صرف آٹھ سو درہم سے ہی معاملہ طے پایا تھا۔لہٰذا شفیع کے ذمہ بھی یہی آٹھ سو لازم ہوں گے)۔وکذا اذا حط بعد الخ یہی حکم اس وقت بھی ہوگا جب کہ شفیع کا معاملہ طے ہو جانے اور اس کے لینے کے بعد اگر بائع نے مشتری کے ذمہ سے کچھ رقم کم کردی تب بھی وہ کمی شفیع کے ذمہ سے بھی ہو جائیگی۔(ف یعنی اگر شفیع نے مشتری کو ہزار درہم دیے کر اس سے اپنی شفعہ والی زمین لے لی اس کے بعد بائع نے اس مشتری کے ذمہ میں سے دوسو درہم کردیئے جب بھی وہ دوسو اس شفیع سے بھی کم ہو جائینگے۔ حتی رجع الخ پھر وہ شفیع مشتری کو دی ہوئی رقم میں سے اتنی رقم واپس بھی لے سکے گا۔(ف یعنی اگر اس نے پہلے پورے ہزار ادا کردیئے ہوں)۔

بخلاف حط الکل الخ برخلاف اس صورت کے جب کہ اگر بائع نے تھوڑی رقم نہیں بلکہ پورا ثمن اور پوری رقم ہی معاف کردی ہو تو اسے اصل معاملہ سے نہیں ملایا جائے گا۔یہ بحث ہم اس سے پہلے بھی کتاب البیوع میں بیان کرچکے ہیں۔(ف یعنی ربوا کی فصل سے کچھ پہلے بیان فرمادیا ہے۔دونوں مسائل میں فرق کرنے کی دلیل یہ ہے کہ اگر پوری رقم اصل معاملہ سے متعلق کردی جائے اور یوں کہدیا جائے کہ کسی بھی ثمن اور رقم کے بغیر ہی اس بائع نے وہ زمین اس مشتری کو دیدی تھی تو اس جگہ دو صورتیں ہو سکتی ہیں (۱) پہلے جو معاملہ کیا گیا تھا وہ بیع کا تھا اب اسے بدل کر ہبہ کردیا جائے یعنی پہلے مال دے کر مال لیا گیا تھا مگر اب کسی بدل کے مال دینا مان لیا جائے۔لیکن اس صورت ہبہ میں شفعہ کا حکم نہیں دیا جاسکتا ہے اور (۲) یہ کہ پہلے کے معاملہ کو جو ثمن کے عوض تھا اب بھی معاملہ بیع کا فرض کیا جائے مگر کسی ثمن کے بغیر بیع ہو تو یہ بیع فاسد ہوگی اور ایسی فاسد بیع میں شفعہ پانے کا حق نہیں ہوتا ہے۔ک۔یہاں تک ان صورتوں کی تفصیل تھی جن میں بائع کی طرف سے ثمن میں کمی کردینا پایا جائے۔اور اب ان صورتوں کا بیان ہے کہ جن میں خود مشتری نے ثمن کی زیادتی کردی ہو = چنانچہ کہا۔

وان ذادالمشتری الخ اور اگر مشتری نے بائع کی مقررہ رقم سے زیادتی کردی ہو تو یہ زیادتی شفیع کے حق میں لازم نہ ہوگی۔(ف مثلاً اگر ایک چیز کی قیمت بائع نے صرف ایک ہزار بتائی تھی مگر مشتری نے اس سے کہدیا کہ میں نے پانچ سو اور بھی قیمت بڑھادی ہے۔تو شفیع پر ان پانچ سو کی زیادتی لازم نہ ہوگی اس لئے صرف ہزار درہم ہی لازم ہوں گے۔اگرچہ ایسی زیادتی کرنی جائز بھی ہے اور یہ بھی اصل عقد میں شامل ہوتی ہے۔لان فی اعتبار الزیادۃ الخ اس لئے کہ اس زیادتی کو مان لینے سے شفیع کے حق میں زیادتی لازم آتی ہے۔اس طرح سے کہ اس کو تو اس سے بھی کم عوض میں یعنی صرف ہزار درہم میں وہ جائیداد مل رہی تھی۔(ف کیونکہ جس وقت بیع ہوئی تھی اسی وقت اسی کم ثمن کے عوض اسے وہ جائیداد لینے کا حق ہو چکا تھا۔اور اس پر کسی قسم کی زیادتی نہیں ہوئی تھی اس لئے اس کے بعد مشتری یا کسی اور کے کسی فعل سے اس پر زیادتی یا تاوان لازم نہیں آسکتا ہے)۔

بخلاف الحط الخ برخلاف کمی کرنے کی صورت کے یعنی بائع نے خود اصل رقم میں کچھ کمی کردی ہو کہ اس کا اعتبار کیا جاتا ہے کیونکہ اس کے مان لینے سے کسی کا بالخصوص شفیع کا کوئی نقصان نہیں بلکہ اس کے حق میں فائدہ ہی ہے۔(ف اس طرح اس شفیع کو عقد بیع کی بناء پر جو فائدہ حاصل ہو رہا تھا اس میں اس بائع کے فعل سے ذرہ برابر نقصان نہیں ہوا بلکہ برعکس نفع ہی ہوا ہے۔اور چونکہ ایسا کرنے سے شفیع کے اصل مقصد میں مفید ہے۔لہٰذا شفیع کے حق میں بھی معتبر ہوا۔خلاصہ کلام یہ ہوا کہ ہر وہ فعل جس

سے شفیع کو نقصان ہوتا ہو اس کا اعتبار نہیں ہوتا ہے۔
ونظیر الزیادۃ الخ اور ثمن میں بڑھانے کی نظیر یہ ہے کہ اگر بائع و مشتری نے از سر نو اس کی قیمت بڑھا کر نئی بیع کر لی ہو تو اس شفیع کے حق میں یہ دوسری بیع لازم نہ ہو گی بلکہ اسے اختیار ہو گا کہ ان دونوں بیعوں میں سے جس کسی کو بھی چاہے اپنا کر وہی ثمن اس مشتری کو دیدے۔ (ف یہ شفیع تو پہلی بیع ہو جانے سے ہی اس کے شفعہ کا حق دار ہو چکا تھا)۔ لما بینا الخ اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے ابھی اوپر بیان کر دی ہے کہ وہ تو پہلے ہی اس سے کم ثمن پر اس کا حق دار ہو چکا ہے۔ اسی طرح یہاں بھی زیادتی کی صورت میں اس پر زیادتی لازم نہیں ہو گی۔ (ف۔ اس جملہ "لما بینا" سے بعض شارحین نے اس کا اشارہ اس فصل سے پہلی فصل میں ٹھہرایا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے اختلاف کے ماتحت کہ شفیع کے گواہ قبول ہوں گے بیان کیا ہے کہ بائع و مشتری کے درمیان یکے بعد دیگرے دو عقد یں اسی طرح ہو سکتی ہیں کہ پہلی عقد کو فسخ کر دیا جائے۔ لیکن شفیع کے بارے میں وہ فسخ ظاہر نہ ہو گا۔ پھر میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس کا حاصل بھی یہی ہے کہ پہلی بیع کے ساتھ ہی شفیع اس کا حق دار ہو گیا۔ لہٰذا بائع اور مشتری کے درمیان پہلی بیع فسخ ہو کر دوسری بیع پائی جا سکتی ہے۔ لیکن شفیع کے بارے میں وہ پہلی بیع جس میں ثمن کم مقرر کی گئی تھی ابتک باقی ہے۔ کیونکہ وہ تو پہلی بیع ہوتے ہی اپنے شفعہ کا مستحق ہو گیا تھا۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ پہلی بیع سے ہی اس کا حق باقی ہے تو اس کے اسی حق کے بارے میں یہ کیا جاتا ہے کہ پہلی ہی بیع باقی ہے۔

توضیح: فصل: جس مبیع کے بدلہ شفعہ لیا جائے، اگر بائع اپنی رقم میں سے مشتری سے کچھ کم کر دے یا کل معاف کر دے، اگر شفیع کو اس کا حق شفعہ دیدیا جائے اس کے بعد بائع نے اپنی رقم سے کچھ یا کل معاف کر دیا، اگر مشتری نے خود ہی بائع کے لئے ثمن زیادہ کر لیا تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلائل

قال ومن اشترى دارا بعرض اخذها الشفيع بقيمته لانه من ذوات القيم وان اشتراها بمكيل اوموزون اخذها بمثله لانهما من ذوات الامثال وهذا لان الشرع اثبت للشفيع ولاية التملك على المشترى بمثل ما تملكه فيراعى بالقدر الممكن كمافي الاتلاف والعددى المتقارب من ذوات الامثال وان باع عقار ابعقار اخذ الشفيع كل واحد منهما بقيمة الاخر لانه بدله وهو من ذوات القيم فياخذه بقيمته

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ اگر کسی نے ایک مکان اسباب و سامان وغیرہ کے عوض خریدا تو شفیع اس گھر کو اس سامان کی قیمت کے عوض جو بازار میں ممکن ہوگی لے گا کیونکہ اسباب قیمتی چیزوں میں سے ہے۔ وان اشتراها بمكيل الخ اور اگر مشتری نے ناپ کر یا تول کر دی جانے والی چیز کے عوض مکان خریدا ہو تو شفیع بھی اس کے مثل دے کر خریدے گا کیونکہ یہ مکیلی یا موزونی چیز بھی تو مثلیات میں سے ہیں۔ (یعنی اسی چیز کے دینے کے عوض اس جیسی چیز اس کے قائم مقام ہو جاتی ہے۔ مثلاً گیہوں کے مثل گیہوں مل سکتے ہیں۔ وهذا لان الخ یہ حکم اس لئے ہے کہ شریعت نے شفیع کو یہ حق عطا فرمایا ہے کہ وہ اپنی مشفوعہ جائیداد کو اس کے خریدار سے اس کا عوض دے کر اپنی ملکیت میں لے آئے۔ (ف یعنی اس خریدار نے جس چیز کے عوض وہ جائیداد مشفوعہ خریدی ہے تو شفیع اس کو اسی جیسی چیز دے کر اپنی ملکیت میں لائے۔ اگر چہ اس طرح دینے پر اصل مشتری بالکل راضی نہ ہو۔ پھر یہ مثل اور برابری کبھی ظاہر و باطن یعنی صورت اور معنی دونوں کے اعتبار سے ہوتی ہے جیسے درہم و دینار اور دوسرے سکے وغیرہ۔ اسی طرح ناپ اور تول کر لین دین کی جانے والی چیز اور کبھی وہ برابری صرف معنی ہوتی ہے لیکن صورۃً نہیں ہوتی ہے جیسے جانور وغیرہ۔ کہ اس میں قیمت دینے سے برابری مان لی جاتی ہے الحاصل جس طرح ممکن ہو وہ دے۔ فيراعى الخ اس لئے جہاں تک ممکن ہو مثل کی رعایت کرنی ہو گی۔ (ف اس لئے عروض اور اسباب میں قیمت اور مثلیات میں اس کی

مثل دینی ہوگی)۔

لمافي الاتلاف الخ جیسے کہ دوسرے کے مال کو ضائع کرنے میں ہوتا ہے۔(ف کہ اس میں بھی ضائع شدہ مال کے جیسی چیز لازم آتی ہے۔ لہٰذا اگر صورت اور معنی یعنی ظاہر اور باطن دونوں میں موافقت پائی جاسکے گی تو وہی لازم ہوگی اور اگر ظاہر اور صورت میں موافقت نہ ہوسکے تو صرف اس کے باطن یا معنی یعنی قیمت پر اکتفاء کیا جائے گا۔ اور اگر اخروٹ اور انڈے وغیرہ جیسی چیز یعنی جو گن کر لین دین کی جاتی ہیں دے کر مشتری نے کوئی جائیداد خریدی تو ان میں بھی لازم ہوگی۔ یہ چیزیں اگرچہ ایک دوسرے سے مقدار میں کچھ چھوٹی بڑی بھی ہوتی ہیں پھر بھی عرف میں اس فرق کا اعتبار نہیں کیا جاتا ہے۔ والعددی المتقارب الخ اور جو چیزیں گن کر ہی بیچی جاتی ہوں اور اسی کا رواج ہو یا ایک دوسرے کی جیسی اور قریب قریب ہوں تو وہ بھی مثلیات میں شمار کی جاتی ہیں۔(ف یعنی ان کے جیسا دیدینا ہی کافی سمجھا جاتا ہے۔ کہ اسی کو قبول کرلیا جاتا ہے)۔ وان باع عقارا الخ اور اگر بائع اپنی جائیداد مکان یا زمین کو دوسرے کے ہاتھ مکان یا زمین کے بدلہ میں فروخت کیا۔(ف مثلاً زید نے اپنا گھر مشتری کو اس کے گھر کے بدلہ خریدا۔ لیکن بکر کو ان دونوں مکانوں میں حق شفعہ حاصل ہے یا ہر ایک مکان کا شفعہ علیحدہ علیحدہ ہے تو وہ شفیع ان دونوں میں سے ہر ایک کو دوسرے مکان کی قیمت کے عوض لے سکتا ہے۔(ف کیونکہ اس کا مثل معنوی قیمت ہی ہے۔

توضیح:۔ اگر کسی نے مکان اسباب اور سامان وغیرہ کے عوض خریدا تو شفیع اس کو کس طرح لے گا۔ اور اگر اسے کیلی یا وزنی چیز کے عوض خریدا یا انڈے اور اخروٹ وغیرہ کے عوض خریدا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم اقوال علماء۔ دلائل

(نوٹ) مترجم نے فرمایا ہے کہ میں نے اشتری دارا بعرض متن کا ترجمہ اسباب لکھا ہے اور اسباب سے میری مراد یہ ہے کہ ایسی چیزیں جو دینار و درہم اور غلہ وغیرہ کے ماسوا ہوں جیسے صندوق اور تخت وغیرہ اور قیمتی ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اس کا کوئی مثل نہیں ہو اس لئے اس کے عوض اس کی قیمت لازم آتی ہو۔ اور یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ اس زمانہ میں جو اسباب و آلات مشینریوں اور کارخانوں میں سانچے تیار کر کے ان سانچوں سے بنائے جاتے ہیں یہ سب مثلی ہوتے ہیں کیونکہ ان سانچوں کے ذریعہ بیک وقت کسی فرق کے بغیر ہزاروں کی تعداد میں تیار ہوجاتے ہیں اور وہ سامان سانچوں اور کارخانوں میں تیار نہیں کئے جاتے ہیں تو وہ حسب سابق قیمتی ہیں۔ اچھی طرح سمجھ لیں۔ م)

قال واذا باع بثمن مؤجل فللشفيع الخيار ان شاء اخذها بثمن حال وان شاء صبر حتى ينقضي الاجل ثم ياخذها وليس له ان ياخذها في الحال بثمن مؤجل وقال زفرله ذلك وهو قول الشافعي في القديم لان كونه مؤجلا وصف في الثمن كالزيافة والاخذ بالشفعة فياخذه باصله ووصفه كمافي الزيوف ولنا ان الاجل انما يثبت بالشرط ولا شرط فيما بين الشفيع والبائع او المبتاع وليس الرضا به في حق المشترى رضابه في حق الشفيع لتفاوت الناس في الملاة وليس الاجل وصف الثمن لانه حق المشترى ولو كان وصفاله لتبعه فيكون حقا للبائع كالثمن وصار كما اذا اشترى شيئا بثمن مؤجل ثم ولاه غيره لا يثبت الاجل الابالذكر كذا هذا ثم ان اخذها بثمن حال من البائع سقط الثمن عن المشترى لما بينا من قبل وان اخذها المشترى رجع البائع على المشترى بثمن مؤجل كما كان لان الشرط الذى جرى بينهما لم يبطل باخذ الشفيع فبقي موجبه فصار كما اذا باعه بثمن حال وقد اشتراه مؤجلا وان اختار الانتظار له ذلك لان له ان لا يلتزم زيادة الضرر من حيث النقدية وقوله في الكتاب وان شاء صبر ينقضي الاجل مراده الصبر عن الاخذ اما الطلب عليه في الحال حتى لو سكت

عنہ بطلت شفعتہ عند ابی حنیفۃ ومحمد خلا فالقول ابی یوسف الاخر لان حق الشفعۃ انما یثبت بالبیع والاخذ یتراخی عن الطلب وھو متمکن من الاخذ فی الحال بان یؤدی الثمن حالا فیشترط الطلب عند العلم بالبیع

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ اگر بائع نے اپنی جائیداد ایک وقت معین تک کے لئے ادھار بیچی۔(ف مثلاً یوں کہا کہ ایک سال بعد اس کی قیمت ادا کرنی ہوگی)ایسی صورت میں اس شفیع کو دو باتوں میں سے ایک بات کا اختیار ہوگا(۱)یا تو اسی قیمت پر کل نقد ادا کر کے اپنی مشفوعہ پر قبضہ کر لے یا(۲)اس مدت کے ختم ہونے تک انتظار کرے اس کے بعد نقد ادا کر کے اسے حاصل کر لے۔(ف خلاصہ یہ کہ اسے اتنی مدت تک انتظار کر کے لینے کا بھی اختیار ہوگا۔ لیکن بہر صورت اس کی پوری رقم نقد ادا کرنی ہوگی۔اور خریدار کو دی ہوئی مہلت اس کے حق میں نہ ہوگی۔ **ولیس لہ الخ** لیکن اس شفیع کو یہ حق نہ ہوگا کہ اپنی مشفوعہ زمین پر فوراً قبضہ کرنے لیکن پہلے سے بیان کی ہوئی مدت پر ہی اس کی رقم ادا کرے۔ **وقال زفرؒ الخ** اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ شفیع کو بھی یہ حق ہوگا کہ وہ فی الحال اس پر قبضہ کر لے اور مشتری کی طرح اسی معینہ تک کے لئے قرض باقی رکھے۔اور امام شافعیؒ کا قول قدیم بھی یہی ہے۔ **لانہ کونہ الخ** اس لئے کہ عوض یعنی ثمن کا میعادی یا وقت مقررہ تک کے لئے ادھار ہونا بھی اس ثمن کا ایسا ہی ایک وصف ہے جیسا کہ اس کا کھرا یا کھوٹا ہونا ایک وصف ہوتا ہے۔(ف یعنی کچھ سرکاری سکے کھوٹے ہوں اور ان ہی کو کسی معاملہ میں ثمن بنایا گیا ہو۔اس سے معلوم ہوا کہ ثمن میں اس کا کھوٹا ہونا بھی ایک وصف ہوتا ہے۔ **ولاخذ الخ** پھر اسی ثمن کے عوض شفعہ حاصل کرنا بھی ہے۔

فیاخذہ الخ لہٰذا یہ شفیع اس مشفوعہ کو اسی اصل ثمن اور اسی وصف ثمن یعنی ادھار کے ساتھ لے گا۔ جیسے کہ کھوٹے ثمن میں ہوتا ہے۔(ف یعنی جو چیز کسی چیز کے لئے ثمن بنائی گئی ہو وہ جس صفت کے ساتھ پائی جارہی ہوگی وہی چیز اس صفت کے ساتھ ثمن کے طور پر لازم ہوگی۔ مثلاً اگر کسی نے ایک چیز کی قیمت ہزار کھوٹے درہم متعین کئے تو اسی صفت کے ہزار درہم اس پر لازم ہوں گے ایسی صورت میں اس چیز کے شفیع کو یہ اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو ایسے ہی ہزار کھوٹے درہم دے کر اس چیز کو ملکیت میں لے لے۔اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات تو صحیح ہے کہ ثمن میں اگر کھوٹے مقرر کئے گئے ہوں تو کھوٹے ہونا ہی اس کا وصف طے پائے گا۔ لیکن اس کی ادائیگی کے لئے ایک خاص وقت یعنی میعاد کا مقرر ہونا اس رقم کا وصف نہیں ہوتا ہے بلکہ وہ تو ادائیگی کا محض ایک طریقہ ہے۔ **ولنا ان الاجل الخ** اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ثمن میں میعاد کی شرط رکھنے سے ہی میعاد ثابت ہوتی ہے۔(ف اور شرط کئے بغیر ثمن میں از خود مہلت اور میعاد نہیں پائی جاتی ہے۔ لہٰذا جب خریدار نے معاملہ کے وقت ہی ادھار دینے کی شرط کرلی اور اس کی مدت بھی بیان کردی تب اگر اس کا مالک بیچنے والا اسے منظور بھی کرلے تو وہ میعاد جائز اور ثابت ہو جائے گی۔اور اس خریدار کے حق میں اس کی میعاد ثابت ہو جائے گی۔

ولاشرط فیما الخ۔ لیکن اس شفیع کے ساتھ چونکہ بائع یا مشتری سے کسی نے بھی کوئی بات نہیں کی(ف یعنی وہ مشفوعہ گھر شفیع کو خود بائع سے ملا ہو تو اس صورت میں اس بائع اور شفیع کے درمیان ادھار کی شرط نہیں ہوئی۔اسی طرح اگر شفیع نے مشتری سے مشفوعہ گھر لیا ہو تو ان دونوں کے درمیان ادھار کی کوئی شرط نہیں ہوئی۔ لہٰذا اس شفیع کو ان دونوں صورتوں میں سے کسی میں بھی میعاد کی شرط نہیں ملی۔اب اگر یہ کہا جائے کہ اس وقت کسی نئی شرط کی تو کوئی ضرورت ہی نہیں ہے۔کیونکہ بائع جب مشتری کو ادھار دینے کے لئے ایک بار راضی ہو چکا تو از خود اس شفیع کے لئے بھی رضامندی پائی گئی۔اس کا جواب یہ ہے کہ)

ولیس الرضاء بہ الخ اور بائع کا اپنے مشتری کو ادھار دینے سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ وہ شفیع کو بھی اسی طرح ادھار دے۔**لتفاوت الناس الخ** کیونکہ لوگوں میں مالداری اور تعلقات کے لحاظ سے ایک دوسرے سے بہت فرق ہوتا ہے۔(ف اس لئے کہ مالدار ہونے کی وجہ سے اس پر اتنا اعتماد ہوتا ہے کہ اس سے جب چاہینگے وہ دیدے گا اسی طرح تعلقات کے کچھ تقاضے بھی ہوتے ہیں جو مفلس اور اجنبی شخص سے نہیں ہو سکتے ہیں۔ لہٰذا جب تک کہ اس شفیع سے خصوصی طور سے اس کی رضامندی

نہیں ہو جاتی ہے از خود نہیں ہو سکتی ہے۔ اگر کسی کو اس بات کا وہم ہو کہ اس جگہ میعاد یعنی مہلت تو اصل قیمت کی صفت ہو رہی ہے۔ تو وہ صفت اس موصوف یعنی قیمت کے ساتھ ہی رہے گی۔ یعنی قیمت جو بھی ادا کرے وہ مہلت کے ساتھ کر سکتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ایک قسم کا مغالطہ ہے کیونکہ ادھار تو نقد کے مقابلہ میں آتا ہے۔ لہٰذا یہ ادائیگی کی صفت ہوئی۔ نہ کہ قیمت کی)۔

ولیس الاجل الخ اور میعاد معینہ قیمت کی صفت نہیں ہے کیونکہ یہ حق تو صرف خریدار کا ہے۔(ف جبکہ قیمت صرف بیچنے والے کا حق ہے)۔ ولو کان الخ اور اگر وہ میعاد بھی اسی ثمن ہی کی صفت ہوتی تو وہ بھی اسی ثمن کے ساتھ ہی ہوتی۔ چنانچہ جس طرح ثمن بائع کا حق ہوتا ہے اسی طرح میعاد بھی بائع کا ہی حق ہوتا ہے۔(ف حالانکہ اس میعاد کے معین کر دیئے جانے کی وجہ سے اس مشتری کو یہ حق مل جاتا ہے کہ اس وقت کے آنے سے بائع اس سے پہلے اپنی رقم کا مطالبہ نہیں کر سکتا ہے۔ اس کے برعکس وہ اس مبیع پر فوراً قبضہ بھی کر سکتا ہے۔ وصار کما الخ پھر اس کی مثال ایسی ہوگی کہ جیسے کہ کوئی ایک چیز وقت معین تک کے لئے ادھار خرید کر دوسرے کے ہاتھ بطور تولیہ یعنی خریدی ہوئی قیمت پر نقد بیچ دے تو اس سے بعد میں اس دوسرے خریدار کو بھی پہلی مدت تک کے لئے ادھار رہنے کا حق حاصل نہیں ہو سکتا ہے۔ بلکہ نقد ہی اس کی قیمت ادا کرنی ہوگی۔ البتہ اگر یہ خریدار بھی معاملہ کے وقت اس کی شرط کر لے۔ یعنی اس کی تصریح کر دے۔ اسی طرح ہمارے اس شفیع کے مسئلہ میں بھی تصریح کے بغیر شفیع کو ادھار کا حق نہیں ملے گا۔(ف اس کی مزید توضیح یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک چیز ادھار وقت معین یعنی میعادی خریدی پھر اس نے وہی چیز دوسرے کے ہاتھ بطور تولیہ فروخت کی یعنی جتنے میں خریدی ہے اتنے ہی میں فروخت کی کسی نفع و نقصان کے بغیر بس اس صورت میں اگر پہلے خریدار کے لئے میعاد کا ہونا بھی بائع کی طرف سے ثمن کی صفت ہوتی تو وہ میعاد بھی از خود یعنی ذکر کئے بغیر ہی دوسرے خریدار کو بھی منتقل ہو جاتی۔

حالانکہ جب تک کہ اس کے ساتھ ادھار کی تصریح نہ کر دی جائے اسے ادھار لینے کا حق نہیں ہوتا ہے۔ اور صراحۃً ذکر کرنا بھی ایک نئی شرط ہوتی ہے۔ اسی طرح جب شفعہ کے مسئلہ میں پہلے خریدار نے جائیداد ادھار خریدی تو تولیہ کے مسئلہ پر قیاس کرتے ہوئے اس شفیع کو اس خریدار سے از خود ادھار لینے کا حق حاصل نہ ہوگا یہاں تک کہ وہ بھی صراحت کے ساتھ ادھار ہی لینے کا حق حاصل کرلے۔ یعنی شفیع کو نہ تو پہلی قیمت سے کم کرنے کا حق ہوگا اور نہ ہی ادھار پر لینے کا حق حاصل ہوگا۔ ثم ان اخذھا الخ پھر اگر اس شفیع نے یہ زمین خریدار کے بجائے خود اصل مالک یعنی بائع سے نقد رقم دے کر خرید لی۔ تو خریدار سے جو ادھار کا معاملہ بائع نے کر رکھا تھا وہ خود ہی ختم ہو جائے گا۔ کیونکہ یہ بات ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ اس چیز کو بائع کی طرف سے خرید لینے کی وجہ سے اب معاملہ کی نسبت خریدار سے ختم ہو کر اسی بائع کی طرف منتقل ہو جاتی ہے۔ اور اگر شفیع نے وہ زمین نقد یا ادھار جس طرح بھی ہو اسی خریدار سے خرید لی تو بائع کے مطالبہ کا حق اپنے مشتری سے نقد یا ادھار اسی طرح باقی رہے گا جس طرح معاملہ کیا تھا۔ یعنی اس شفیع سے اس کا کوئی تعلق نہ ہوگا۔ لان الشرط الذی الخ اس لئے کہ بائع نے اپنے مشتری سے جو شرط رکھی تھی وہ اس شفیع کے خریدنے کی وجہ سے ختم اور باطل نہیں ہوئی بلکہ وہ حسب سابق باقی رہی۔(ف یعنی بائع اس مدت مقررہ کے آنے سے پہلے مشتری سے اپنی رقم کا مطالبہ نہیں کر سکتا ہے)۔ لہٰذا یہ معاملہ ایسا ہو گیا جیسا کہ کسی نے کسی سے کچھ مال و اسباب ایک معین مدت کے لئے ادھار خرید کر دوسرے شخص کے پاس نقد بیچ دیا ہو۔(ف کہ خریدار نے فی الحال جو رقم حاصل کر لی ہے بائع اس رقم کا مطالبہ اس مشتری سے نہیں کر سکتا ہے بلکہ اپنا وقت آنے پر ہی اس سے مطالبہ کر سکتا ہے) یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جب کہ شفیع نے وہ زمین نقد رقم دے کر مشتری سے خریدی ہو۔

وان اختار الانتظار الخ اور اگر شفیع نے وہ زمین فوراً نہیں خریدی بلکہ وقت مقرر کے آجانے کا انتظار کیا تو اسے اس کا اختیار ہوگا۔ لہٰذا انتظار کرنے کا اسے حق ہوگا اور صحیح ہوگا۔ کیونکہ نقد ادا کرنے کی وجہ سے حصول رقم میں جو اسے کچھ مشکل آسکتی ہو وہ اس کے لئے پریشانی نہ اٹھائے بلکہ اطمینان سے رقم جمع کر کے وقت مقرر پر بھی اس سے خرید لے۔ وقولہ فی الکتاب الخ

اور قدوریؒ کا اپنی قدوری میں یہ فرمانا کہ شفیع کو اس بات کا اختیار ہے کہ اگر چاہے تو اپنی خریداری میں صبر کرے اور مشتری کی خریداری اور رقم کی ادائیگی کا وقت گذر جانے کا انتظار کر لے اس سے مصنفؒ کی مراد یہ ہے کہ اس جائیداد کے لینے میں صبر کرے۔ اما الطلب علیه الخ لیکن اس کے مطالبہ کا جہاں تک تعلق ہے تو اس میں ذرہ برابر کی خاص مہلت نہیں ہوگی بلکہ حسب دستور اس پر یہ بات لازم رہے گی کہ فوراً اس کا مطالبہ کر دے۔ چنانچہ اگر اس نے اپنے حق شفعہ کے مطالبہ میں تاخیر کر دی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کا حق باطل ہو جائے گا۔ بخلاف امام ابو یوسفؒ کے دوسرے قول کے (ف کیونکہ امام ابو یوسفؒ تو اپنے پہلے قول میں امام ابو حنیفہؒ و امام محمدؒ کے قول کے موافق یہی فرماتے تھے۔ لیکن آخر میں اپنے اس قول سے آپ نے رجوع کر کے یہ فرمایا تھا کہ اگر شفیع نے فی الحال اپنے شفعہ کا مطالبہ نہیں کیا تو بھی اسے اختیار ہوگا کہ مشتری کی میعاد کے ختم ہونے کے بعد بھی اگر چاہے تو یہ حق حاصل کر لے۔ کیونکہ فوراً شفعہ کے مطالبہ کا فائدہ یہ ہو سکتا تھا کہ اسے اس جائیداد کے لینے کی بھی قدرت حاصل ہو جائے۔ کیونکہ وہ مطالبہ کر کے بھی چاہنے کے باوجود نہیں لے سکتا تھا۔ کیونکہ اس کے معاملہ میں میعاد ہے۔ لہٰذا اس میعاد کے آنے تک بھی اسے اس بات کی اجازت ہونی چاہئے کہ اس وقت کے آنے کے بعد ہی اپنے حق کا مطالبہ کرے۔ لیکن طرفین کے نزدیک مطالبہ کی تاخیر جائز نہ ہوگی۔

لان حق الشفعة الخ کیونکہ حق شفعہ کا مطلب فقط اس کی خریداری کرنے کے حق کا اثبات ہوتا ہے کہ مجھے ہی اس کی خریداری کا حق ہے۔ (ف لہٰذا فوراً اور بروقت مطالبہ کرنا ہی ضروری ہوا)۔ اس کے بعد اس جائیداد کو خرید لینا تو حق شفعہ کے حاصل ہونے کے بعد ہی ہوتا ہے۔ (ف جس کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ مطالبہ کے ساتھ ہی اسے خرید بھی لے۔ اور اس موقع پر تمہارا یہ کہنا کہ اس حق کا فوراً مطالبہ کرنا تو ایک بے فائدہ سا کام ہے کیونکہ اس معاملہ کے میعادی ہونے کی وجہ سے وہ اسے فوراً خرید نہیں سکتا ہے تو یہ کہنا صحیح نہیں ہے)۔ وهو متمكن الخ کیونکہ اس شفیع کو تو اس بات کا بھی حق حاصل ہے کہ وہ اپنی مشفوعہ جائیداد کو فوراً ہی خرید بھی نہ لے۔ اس طرح سے کہ وہ اس کی قیمت فوراً ادا کر دے۔ (ف پس جب کہ وہ نقد ادا کر کے خرید بھی سکتا ہے تو اس کا یہ کہنا کہ فی الحال اس کا مطالبہ بے فائدہ ہوگا غلط ہوا۔ فیشترط الطلب الخ اسی لئے یہ بات ضروری ہوگئی کہ وہ اس بیع کی خبر ملتے ہی اپنے حق شفعہ کا مطالبہ کر دے۔ (ف پھر حق شفعہ جس طرح مسلمانوں میں جاری ہے اسی طرح ذمیوں میں بھی جاری ہے۔ اس ذمی سے مراد وہ کفار ہیں جو اسلامی سلطنت میں مستقلاً رہتے ہیں اور ان سے جزیہ وصول کیا جاتا ہے جس کے بدلہ مسلمانوں کی طرف سے یہ وعدہ ہوتا ہے کہ ان کی جان اور ان کے مال کی حفاظت کی ذمہ داری مسلمانوں پر رہے گی۔ بشرطیکہ وہ بعد میں غداری نہ کر لیں۔ اسی لئے ان کو ذمی کہا جاتا ہے یعنی ہم ان کے ذمہ دار ہوتے ہیں۔

توضیح:۔ اگر بائع نے اپنی جائیداد میعادی قرض پر فروخت کی اور شفیع اسے خریدنا چاہے تاخیر سے خریدنے کی صورت میں شفیع کے لئے طلب مواثبت ضروری ہوتی ہے، یا نہیں، ذمی کو بھی حق شفعہ حاصل ہوتا ہے، یا نہیں، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل

قال واذا اشترى ذمي بخمر اوخنزير وشفيعها ذمي اخذها بمثل الخمر وقيمة الخنزير لان هذا البيع مقضى بالصحة فيما بينهم وحق الشفعة يعم المسلم والذمي والخمر لهم كالخل لنا والخنزير كالشاة فياخذ في الاول بالمثل والثاني بالقيمة.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ اگر ذمی نے کوئی جائیداد شراب یا خنزیر کے عوض خریدی۔ (ف یعنی ایک ذمی نے دوسرے ذمی سے ایک گھر یا زمین بیعہ یا کنیسہ (یہودیوں یا نصاریٰ کا عبادت خانہ) شراب یا خنزیر کے عوض خریدا۔ اتفاق سے اس کا

شفیع بھی ذمی ہی تھا (ف یعنی وہ بھی ذمی کافر تھا جس کے نزدیک اس کے کفریہ عقیدہ کے مطابق شراب یا خنزیر بالکل حلال ہے)۔ تو یہ شفیع اس مشفوعہ جگہ کو اسی طرح کی شراب یا خنزیر کی قیمت دے کر لے سکتا ہے۔ (ف جب کہ شراب مثلی چیز ہے اور خنزیر قیمتی ہے یعنی اس کی قیمت ہی دینی ہوتی ہے)۔ لان هذا البيع الخ اس وجہ سے کہ ان کے آپس کے لین دین میں ایسی بیع کے صحیح ہونے کا حکم دیا گیا ہے۔ (ف جیسا کہ اس سے پہلے کتاب البیوع میں معلوم ہو چکا ہے۔ اگرچہ مسلمانوں کے حق میں شراب یا خنزیر کے مال نہ ہونے کی وجہ سے اس کی بیع فاسد ہوتی ہے۔ اب جب کہ یہ ذمی ایسی چیزوں کو اعتقاداً حلال جانتا ہے اور مسلمانوں کی طرف سے ان کو ان کے اعتقاد پر باقی رہنے اور اس کے مطابق عمل کرنے کی اجازت بھی ہے۔ لہٰذا اس کے لئے اس کی بیع صحیح ہوگی۔ اور بیع صحیح ہونے کی بناء پر شفعہ کا مطالبہ بھی صحیح ہوتا ہے۔ وحق الشفعة الخ حالانکہ حق شفعہ مسلم اور ذمی دونوں کو پہنچتا ہے۔ (ف یعنی حق شفعہ صرف مسلمانوں کا حق نہیں ہے بلکہ جس طرح ایک مسلمان کو اس کا حق ملتا ہے اسی طرح ایک ذمی کو بھی ملتا ہے۔

والخمر لهم الخ اس لئے کہ شراب ان کے حق میں ایسی ہی حلال ہے جیسے کہ ہمارے لئے سرکہ حلال ہے اس طرح خنزیر ان کے حق میں ایسا ہی حلال ہے جیسے کہ ہمارے لئے بکری حلال ہے۔ (ف پس معلوم ہوا کہ یہ چیزیں ان کے حق میں عوض اور لین دین کے لائق مال ہیں اور اس جگہ مال کا عوض مال بنا ہے لہٰذا یہ بیع صحیح ہوگئی۔ نتیجہ میں شفعہ کا حق ثابت اور صحیح ہوا۔ البتہ اگر ذمی نے عام دستور کے مطابق شفعہ کا مطالبہ اور اس کے بعد اس مطالبہ پر گواہ بھی مقرر کر لئے تو وہ شفعہ لے سکتا ہے۔ فیاخذ الخ پس وہ ذمی پہلی صورت یعنی شراب کا عوض ہونے سے شراب ہی دے کر شفعہ لے سکتا ہے اور دوسری صورت یعنی خنزیر کی صورت میں اس کی قیمت دے کر شفعہ لے سکتا ہے۔ جیسا کہ ہم لوگ سرکہ یا بکری عوض میں ہونے میں کرتے ہیں۔ شراب کے بدلہ شراب ہی ہوتی ہے کہ وہ صورت اور معنی دونوں میں برابر ہے۔ اور چونکہ خنزیر ایک دوسرے کے بالکل ایک جیسا نہیں ہوتا ہے بچھ نہ کچھ ایک کو دوسرے سے فرق ہوتا ہے جیسا کہ بکریوں میں ایک کو دوسرے سے فرق ہوتا ہے اس لئے اس کی قیمت اس کی مثل مانی جاتی ہے اگرچہ صورت میں قیمت اور جانور میں مماثلت نہیں ہے اور اس سے زیادہ کی برابری یا مثلیت ممکن نہیں ہے۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جب کہ بیچنے والے اور خریدار دونوں ہی ذمی ہوں اور ان کا شفیع بھی ذمی ہو۔

وان كان شفيعها الخ اور اگر دوسری صورت ہو کہ ان کا شفیع تو مسلم ہو مگر معاملہ بیع دو ذمیوں کے درمیان ہوا ہو۔ تو اس مسلمان شفیع کو بھی حق شفعہ ہوگا۔ لیکن عوض میں خنزیر یا شراب کے بجائے ان کی قیمت دے گا۔ (ف جیسے کہ خود ذمی شفیع بھی سود پر معاملہ بیع ہونے کی صورت میں خنزیر کی قیمت ہی دیتا ہے۔ اما الخنزير الخ لیکن خنزیر ہونے کی صورت میں اس کی قیمت ادا کرنا تو ظاہر ہے فکر کی ضرورت نہیں ہے۔ (ف کیونکہ اس کا مثل ظاہری اور باطنی طور پر ہر اعتبار سے ایک جیسا دوسرا نہیں ہو سکتا ہے بہر حال دو جانوروں کے درمیان فرق پایا جاتا ہے۔ اس کا شفیع خواہ کوئی ذمی ہو یا مسلم ہو حکم برابر ہوگا یعنی قیمت ادا کرنی ہوگی)۔ وكذا الخمر الخ اسی طرح شراب ہوتے کی صورت میں بھی حکم ظاہر ہے۔ (ف کہ مسلم شراب کے معاوضہ میں شراب نہیں بلکہ اس کی قیمت ادا کرے گا)۔ لامتناع التسليم الخ کیونکہ ایک مسلمان کے لئے شراب کسی کو دینا منع تو کسی سے شراب لینا بھی یعنی دونوں باتیں ہی منع ہیں۔ (ف لہٰذا یہ بات بھی ممکن نہیں رہی کہ ایک مسلمان کسی ذمی کو شراب کا مالک بنائے اس لئے وہ شراب کی مثل شراب بھی نہیں دے سکتا ہے)۔

فالتحق بغير المثل اسی بناء پر ایک مسلمان کی حیثیت سے شراب بھی ایسی ہی چیز میں داخل ہوگئی جو مثلی نہیں ہے۔ (ف اس موقع پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ خنزیر کی قیمت بھی تو خنزیر ہی کے قائم مقام ہوتی ہے اسی بناء پر تو اسلامی سلطنت میں یہ حکم ہے کہ شہر کے ناکوں پر تاجروں سے جزیہ یا عشر وغیرہ لینے کے لئے جو عمال مقرر ہوتے ہیں ان کے پاس سے اگر کوئی ذمی تجارت کے لئے اپنے ساتھ کچھ خنزیر لے کر جا رہا ہو تو جس طرح اس سے ان خنزیروں میں سے کسی کو جزیہ کے طور پر نہیں لے سکتا ہے

اسی طرح ان کی قیمت بھی جزیہ میں وصول نہیں کر سکتا ہے۔ اس کا ایک جواب یہ ہے کہ حتی الامکان شفیع کی رعایت کرنا واجب ہے اس لئے اسے خنزیر کی قیمت دیدی جائے گی جو کہ عاشر کے حکم کے برخلاف ہے۔ اور دوسرا جواب یہ ہے کہ مسلمان کے لئے بھی خنزیر کو لینا یا دینا اسی وقت ممنوع ہوگا جب کہ وہ بھی کسی خنزیر کا عوض ہو رہا ہو۔ کیونکہ اگر وہ خنزیر کا عوض نہ ہو بلکہ کسی دوسری چیز کا عوض ہو تو اس کو لینا دینا منع نہیں ہے۔ جیسا کہ موجودہ مسئلہ میں خنزیر کسی جائیداد کا عوض ہو رہا ہے، پھر اس خنزیر کی قیمت متعین کرنے میں کسی ایسے سابق ذمی کی بات مانی جائے گی۔ جو اس وقت تک مسلمان ہو چکا ہو۔ یا کسی ایسے مسلمان کی بات یعنی بتائی ہوئی قیمت مانی جائے گی جو کسی وقت اپنے فسق کی حالت میں اس کا کاروبار کیا کرتا ہو اگرچہ اب اس نے اس سے توبہ کر لی ہو۔ پھر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ تمام ائمہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ذمی کے لئے ذمی پر شفعہ ثابت ہوتا ہے۔ مگر ذمی کے لئے مسلمان پر شفعہ ثابت ہونے میں اختلاف ہے۔ جیسا کہ حضرات حسن بصری و شعبی رحمہما اللہ کے نزدیک شفعہ ثابت نہیں ہے اور امام احمدؒ کا بھی یہی قول ہے۔ چنانچہ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً مروی ہے کہ نصرانی کے لئے شفعہ نہیں ہے۔ رواہ الدار قطنی۔ لیکن جمہور کے نزدیک ذمی کے لئے مسلم پر بھی شفعہ ثابت ہے۔ م۔ ع۔ ف۔ اب تک تو یہ بیان تھا کہ شفیع خود ہی مسلمان ہو =

توضیح:۔ اگر ایک ذمی نے کوئی جائیداد شراب یا خنزیر کے عوض خریدی اور اس کا شفیع بھی کوئی ذمی ہی ہو، اگر معاملہ کرنے والے دونوں ہی ذمی ہوں مگر ان کا شفیع مسلم ہو۔ اور معاملہ شراب یا خنزیر کے عوض ہوا ہو، مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال وان كان شفيعها مسلما اخذها بقيمة الخمر والخنزير اما الخنزير فظاهر وكذا الخمر لامتناع التسليم والتسلم في حق المسلم فالتحق بغير المثلي وان كان شفيعها مسلما وذميا اخذ المسلم نصفها بنصف قيمة الخمر والذمي نصفها بنصف مثل الخمر اعتبارا للبعض بالكل فلو اسلم الذمي اخذها بنصف قيمة الخمر بعجزه عن تمليك الخمر وبالاسلام يتاكد حقه لاان يبطل فصار كما اذا اشتراها بكر من رطب فحضر الشفيع بعد انقطاعه ياخذها بقيمة الرطب كذا هذا.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ اور اگر اس جائیداد کے شفیع ایک سے زائد مثلاً دو ہوں اور ان میں سے ایک مسلم اور دوسرا ذمی ہو (یعنی دونوں ہی حق شفعہ کا دعوی کرتے ہوں) تو ان میں سے مسلم تو اس جائیداد کے نصف کو شراب کی آدھی قیمت پر لے گا۔ اور ذمی اس کے باقی آدھے کو شراب کے عوض مثل شراب کے لے گا۔ اعتباراً للبعض الخ بعض کو کل پر قیاس کئے جانے کی دلیل سے (ف اسی بناء پر اگر ایک مسلمان پوری جائیداد کو پوری قیمت پر لیتا تو نصف جائیداد ہونے کی بناء پر نصف قیمت پر لے گا۔ اسی طرح اگر پوری جائیداد کو پوری متعینہ شراب کے مثل پر یعنی شراب پر لیتا تو نصف جائیداد کو نصف شراب کے عوض لے گا)۔ یہ حکم اس صورت میں ہوگا جب کہ شفعہ لینے والا ذمی پہلے سے اب تک ذمی ہی ہو۔ ولو اسلم الذمي الخ اور اگر شفیع ذمی اب مسلمان ہو گیا ہو تو وہ نصف جائیداد کو اصل شراب کے نصف پر نہیں بلکہ نصف شراب کی قیمت کے عوض لے گا۔ کیونکہ وہ اب اس شراب کو دوسرے کی ملکیت میں نہیں دے سکتا ہے اس لئے کہ وہ اب ایسا کرنے سے عاجز ہو گیا ہے۔ (ف اس لئے کہ مسلمان ہو جانے کی بناء پر اس پر شراب حرام ہو گئی ہے اور وہ شراب کو نہ خود اپنی ملکیت میں لا سکتا ہے اور نہ ہی دوسرے کی ملکیت میں دے سکتا ہے۔

وبالاسلام الخ اور ذمی کے اسلام لے آنے کی وجہ سے اس کا اپنا حق مضبوط تو ہو سکتا ہے اس کے برعکس ختم نہیں ہو سکتا ہے۔ (ف یعنی ذمی کے مسلمان ہو جانے کی وجہ سے ایسا نہیں ہو سکتا ہے کہ اس کا حق ہی ختم کر دیا جائے اسلام لانے سے حق پختہ

ہوتا ہے اور متأثر نہیں ہے۔ لہٰذا وہ ذمی اس نصف شراب کی قیمت ادا کر کے اپنا حق شفعہ وصول کرے گا۔ فصار کما اذا الخ اس وقت اس کی صورت یہ ہو جائے گی کہ جیسے کسی نے ایک من رطب یعنی تازہ کھجور کے عوض مثلاً ایک مکان خریدا پھر اس کا شفیع سفر سے اس وقت واپس آیا جب کہ تازہ کھجوروں کے پائے جانے کا زمانہ ختم ہو گیا یعنی اس وقت شفیع کے لئے یہ ممکن ہی نہیں رہا کہ خریدار کی طرح اس کی قیمت تازہ کھجوروں سے ادا کرے لہٰذا اب ان تازہ کھجوروں کی قیمت کے عوض اس گھر کو لے گا۔ اس طرح موجودہ صورت میں بھی ہوگا۔ (ف کہ اس شفیع نے جب اپنے حق کا مطالبہ کیا تھا اس وقت وہ ذمی تھا جو شراب اور خنزیر کے ساتھ معاملہ کر سکتا تھا۔ اور اب جبکہ اس مکان کو لینے کا وقت آیا تو وہ شرف اسلام سے مشرف ہو چکا تھا جس کی بناء پر وہ ان چیزوں سے معاملہ نہیں کر سکتا ہے۔ لہٰذا اب ان کے بدلہ ان کی قیمت دے کر اپنا حق شفعہ لے گا یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی کہ خریدار نے جائیداد کی خریداری کے بعد اس کو اسی حالت پر رکھ چھوڑا ہو یعنی اس میں کسی قسم کا بھی کچھ تصرف اور رد و بدل نہیں کیا ہو۔ اور اگر اس نے اس میں کچھ تصرف کر لیا ہو تو وہ تصرف بھی اپنی جگہ جائز ہوگا کیونکہ اس نے اپنی خریدی ہوئی چیز میں تصرف کیا ہے۔ پھر بھی شفیع کا حق چونکہ قوی ہوتا ہے اس لئے اس کے حق کی بناء پر ان تصرفات کو ختم کرنے کا بھی حکم دیا جائے گا۔ اس لئے اس میں کئی مسائل پیدا ہو جاتے ہیں اس بناء پر کچھ تفصیل سے بیان کرنے کے لئے مستقلاً ایک فصل کے ساتھ مصنف مسائل ذکر فرما رہے ہیں۔

توضیح:۔ اگر جائیداد کے شفیع دو ہوں ان میں سے ایک مسلم اور دوسرا ذمی ہو اور معاملہ شراب یا خنزیر سے کیا گیا ہو، اور اگر شفیع ذمی اپنا حق لیتے وقت اسلام لے آیا ہو یعنی ذمی باقی نہ رہا ہو۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

فصل قال واذا ابنى المشترى او غرض ثم قضى للشفيع بالشفعة فهو بالخيار ان شا اخذها بالثمن وقيمة البناء والغرس وان شاكلف المشترى قلعه وعن ابى يوسف انه لا يكلف القلع ويخير بين ان ياخذ بالثمن وقيمة البنا والغرس وبين ان يترك وبه قال الشافعي الا ان عنده له ان يقلع ويعطى قيمة البنا لابى يوسف انه محق في البنا لانه بناه على ان الدار ملكه والتكليف بالقلع من احكام العدو ان وصار كالموهوب له والمشترى شراء فاسد اوكذاأذازرع المشترى فانه لا يكلف القلع وهذا لان في ايجاب الاخذ بالقيمة دفع اعلى الضررين بتحمل الادنى فيصار اليه ووجه ظاهر الرواية انه بنى في محل تعلق به حق متاكد للغير من غير تسليط من جهة من له الحق فينقض كالراهن اذابنى في المرهون وهذا لان حقه اقوى من حق المشترى لانه يتقدم عليه ولهذا ينقض بيعه وهبته وغيره من تصر فاته بخلاف الهبة والشراءالفاسد عند ابى حنيفة لانه حصل بتسليط من جهة من له الحق ولان حق الا ستر داد فيهما ضعيف ولهذا لا يبقى بعد البنا وهذا الحق يبقى فلا معنى لا يجاب القيمة كمافى الاستحقاق والزرع يقلع قياسا وانما لا يقلع استحسا نا لان له نهاية معلومة ويبقى بالاجر وليس فيه كثير ضرر وان اخذه بالقيمة يعتبر قيمته مقلوعا كما بيناه في الغصب

ترجمہ:۔ فصل۔ مشتری کے تصرفات کے احکام کا بیان۔

واذا بنى الخ اگر مشتری نے زمین خریدنے کے بعد اس میں کوئی عمارت بنالی یا اس میں کسی قسم کا پودا یا درخت لگا دیا اس کے بعد قاضی نے اس کے شفیع کے حق میں شفعہ پانے کا فیصلہ کر دیا۔ (ف اس صورت میں اس زمین کا اصل عوض تو اس کی متعینہ قیمت ہوئی۔ پھر وہ خرچ بھی زائد ہو گیا جو کہ مشتری نے اس میں عمارت کھڑی کر کے یا پودا لگا کر بڑھایا ہے حالانکہ شفیع کا حق شفعہ تو صرف زمین سے پہلے ہی متعلق ہو چکا تھا)۔ فهو بالخيار الخ تو اس شفیع کو ان دو باتوں کا اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو اس

زمین کو اس کی اصل قیمت کے ساتھ اس میں مشتری نے عمارت بنانے یا چارہ لگانے کے سلسلہ میں جو کچھ خرچ کیا ہے وہ سب خرچ دے کر شفعہ کی زمین لے۔ اس صورت میں زمین کے ساتھ جو کچھ زائد عمارت بنائی گئی یا جو چارے اور درخت لگائے گئے سب کا وہ شفیع مالک ہوگا۔ وان شاء کلف الخ اور اگر چاہے تو مشتری سے کہدے کہ تم اپنی تمام چیزیں عمارت اور درخت وغیرہ سب اکھیڑ کر یا توڑ کر لے جاؤ۔ اور میری زمین اصل حالت میں مجھے واپس کردو۔ بہر حال وہ شفیع اپنی جائیداد اصل حالت میں بھی لے سکتا ہے۔

وعن ابی یوسفؒ الخ اور امام ابو یوسفؒ سے نوادر میں روایت ہے کہ شفیع کو اس بات کا اختیار نہیں ہے کہ اس مشتری کو اس کی لگائی ہوئی چیز کے توڑنے یا اکھیڑ کر لے جانے کے لئے مجبور کرے بلکہ اسے ان دو باتوں میں سے ایک کا اختیار ہوگا کہ وہ اصل زمین کے ساتھ جو کچھ زائد اخراجات ہوئے ہیں سب مشتری کو دے کر اس سے زمین لے یا اس زمین کے لینے کا خیال ختم کردے۔ (ف یعنی اسے مشتری کے پاس ہی رہنے دے۔ وبہ قال الشافعیؒ الخ اور امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے۔ البتہ ان کے نزدیک شفیع کو اختیار ہے کہ بڑھائی ہوئی چیزوں کو اکھیڑنے کا حکم دے اور تعمیر کی قیمت ادا کردے۔ (ف یعنی امام شافعیؒ کے نزدیک شفیع کو ان تین باتوں میں سے ایک کا اختیار ہے جس پر چاہے عمل کرے (۱) زمین پر زائد جو کچھ خرچ کیا گیا ہے وہ سارے اخراجات ادا کر کے ساری چیزوں کا مالک بن جائے (۲) صرف زمین کی قیمت دے کر زمین لے اور کچھ نہ لے (۳) وہ مشتری کو عمارت کے منہدم کرنے کا حکم دے۔ اور قیمت دیدے مطلب یہ ہے کہ خریدار عمارت کے منہدم کرنے یا درخت کے اکھیڑنے کے بعد یہ ساری چیزیں اپنے ساتھ لے جائے۔ اور اس سلسلہ میں اس کا جو کچھ نقصان ہوا ہو شفیع اس مشتری کو ادا کردے۔ برخلاف امام ابوحنیفہ و محمد رحمہما اللہ کے کہ ان کے نزدیک شفیع اس نقصان کا ذمہ دار نہیں ہوگا۔ جیسا کہ عینی میں ہے۔

لابی یوسف انہ الخ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ خریدار نے جائز طریقہ سے زمین یا مکان کی خریداری کی اور اسی بناء پر اس میں حسب ضرورت تعمیر وغیرہ میں اپنی رقم خرچ کی ایسی صورت میں اسے اپنی عمارت کو ڈھادینے اور پودے اکھیڑنے پر مجبور کرنا سراسر ظلم ہے۔ (ف بلکہ یہ ظلم اور سزا کا حکم تو ناجائز قبضہ کرنے والے اور غاصب کو دیا جاتا ہے۔ لہٰذا ایسے خریدار کو اپنی لگائی اور بنائی ہوئی چیز کے توڑ پھوڑ کرنے کا حکم نہیں دیا جاسکتا ہے۔ ہاں یہ ہوسکتا ہے کہ شفیع اس مشتری کے اخراجات اسے دے کر پوری چیز کا مالک ہوجائے۔ اور اگر اتنا ادا کرنے سے قاصر ہو یا دینا نہ چاہے تو پھر اپنے حق شفعہ سے باز آجائے۔ وصار کالموھوب الخ اور اس شفیع کا حکم بھی ایسا ہی ہوگا جیسا کہ وہ شخص جسے کسی نے کوئی زمین ہبہ کی۔ اور اس نے اس زمین پر قبضہ کر کے کچھ عمارت بنالی مثلاً چہار دیواری کھینچ دی یا کمرہ بناڈالا۔ اب اگر وہ دینے والا یہ زمین اس شخص سے واپس مانگ لے اگرچہ اسے ایسا کرنا نہیں چاہئے تو ایسی صورت میں اس کی تعمیر کرنے والے کو اس عمارت کے منہدم کرنے کا حکم کرنا چاہے مگر وہ ایسا نہیں کرسکتا ہے۔ کیونکہ اس نے جو کچھ بھی خرچ کیا اس یقین کے ساتھ کہ زمین میری اپنی ہے فلاں نے مجھے اس کا مالک بنادیا ہے۔ اسی طرح اگر کسی نے کسی سے کوئی چیز خریدی مگر وہ خریداری صحیح نہیں تھی بلکہ فاسد تھی تو اس میں تصرف کرنے کے بعد امام ابو حنیفہؒ کے مذہب کے مطابق اسے توڑ پھوڑ کرنے کا حکم نہیں دیا جائے گا۔

وکما اذا زرع الخ اور جیسی اس صورت میں خریدار نے زمین خرید کر اس میں دھان وغیرہ کی کھیتی کرڈالی تو اسے بھی اس کے اکھاڑ دینے کا حکم نہیں دیا جائے گا۔ (ف اس کی صورت یہ ہوگی کہ زید نے زمین خرید کر اس میں کھیتی کرلی اس کے بعد زمین کا شفیع آگیا تو وہ اس زمین کو اسی وقت حق شفعہ میں لے سکتا ہے جب کہ اس کی کھیتی پک کر تیار ہوجائے۔ اس سے پہلے نہیں لے سکتا ہے۔ کیونکہ اس زید نے اس میں جو کچھ خرچ کیا اور محنت کی محض اس یقین کے ساتھ کہ یہ زمین میری اپنی خریدی ہوئی ہے۔ اس میں اس زید نے کوئی زیادتی نہیں کی نہ غصب کیا ہے۔ اس لئے اسے یہ حکم نہیں دیا جائے گا کہ تم اس کھیت سے اپنی کھیتی اکھیڑ کر یا کاٹ کر فوراً شفیع کے حوالہ کردو۔ اور اس بات میں بھی کوئی شبہ نہیں ہے کہ اس کی خریداری بالکل صحیح ہوئی تھی اسی بناء پر تو

شفیع کو اس میں حق شفعہ ملا ہے۔ ورنہ وہ شفعہ کا حق دار بھی نہ ہوتا۔ الحاصل مسئلہ مجوثہ میں خریدار کو اس عمارت کے توڑنے یا پورے کو اکھیڑنے کا حکم نہیں دیا جائے گا۔ وھذا لان الخ اور نہ کورہ حکم یعنی شفیع کے ذمہ یہ حکم لازم کر دینا کہ تم اس زمین کو اس کی نئی عمارت یا کھیتی کے ساتھ نسب کی قیمت دے کر اس طرح سے زمین خریدنے میں اگرچہ شفیع کا نقصان ہے مگر فی الحال دو نقصانوں میں سے کم نقصان کو برداشت کرنے کا حکم دیا گیا ہے تاکہ بڑے نقصان سے بچا جائے اس لئے اسی بات کا حکم دیا جائے گا۔

(ف اس کی تفصیل یہ ہے کہ جب خریدار نے اپنی خریدی ہوئی زمین میں مثلاً کوئی کمرہ بنالیا یا کچھ درخت لگا دیئے اس کے بعد شفیع وہ زمین خرید لی۔ تو اس وقت دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں۔ پہلی یہ کہ اس خریدار کو یہ حکم دیا جائے کہ اپنا بنایا ہوا کمرہ توڑ دے اور لگائے ہوئے درخت اکھیڑ دے پھر خالی زمین اس شفیع کے حوالہ کر دے۔ مگر ایسا کرنے سے اس خریدار کو بہت بڑا نقصان برداشت کرنا ہوگا۔ دوسری صورت یہ ہوگی کہ شفیع کو ہی یہ حکم دیا جائے کہ اس زمین کی قیمت کے ساتھ بڑھائے کمرہ یا درختوں کے سلسلہ میں جو اخراجات آئے وہ سب ادا کر کے اس زمین کو خرید لے۔ اور ایسا کرنے سے اگرچہ شفیع کو کچھ چیزوں کے خریدنے کے لئے زیادہ رقم ادا کرنے پر مجبور کرنا ہوتا ہے لیکن نقصان کے باوجود اس کا نقصان پہلی صورت کے مقابلہ میں بہت ہی کم ہوتا ہے۔

کیونکہ زیادہ رقم دینے کے بدلہ اسے بنا ہوا کمرہ یا لگے ہوئے درخت بھی مل جاتے ہیں۔ اگرچہ فی الحال اسے کچھ زیادہ رقم دینی ہوتی ہے۔ اس طرح ہونے والے دو نقصانوں میں سے اسی صورت میں کم نقصان ہوتا ہے جبکہ پہلی صورت میں بہت زیادہ نقصان ہے اور قاعدہ یہی ہے کہ اھون البلیتین یعنی کم سے کم نقصان برداشت کر کے بڑے نقصان سے بچ جانا چاہئے۔ للہذا یہی دوسری صورت متعین ہوگئی یعنی کم تکلیف برداشت کر کے زیادہ تکلیف سے بچ جانا چاہئے۔ الحاصل اسی صورت کو قبول کرتے ہوئے شفیع کو حکم دیا جائے کہ مشتری کی زائد خرچ کی ہوئی رقم دے کر مطمئن ہو جائے۔ لیکن یہ بات غور کرنے کی ہے کہ بسا اوقات ایسے خریدار بھی سامنے آجاتے ہیں جو خریداری کے ساتھ ہی بہت بڑی رقم لگا کر بڑی عمارت کھڑی کر لیتے ہیں تو اگر شفیع کو یہی حکم دیا جائے کہ خرچ کی ہوئی ساری رقم ادا کر کے حق شفعہ میں زمین حاصل کر لے تو ایسی صورت میں شفیع کے لئے عموماً اس کے سوا چارہ نہیں رہ جاتا کہ وہ اپنے حق کے لینے سے باز آجائے۔ تو اس صورت میں خریدار کی رعایت کرنے کی بناء پر شفیع اس بات پر مجبور کر دیا جاتا ہے کہ وہ اپنے اس حق سے بھی محروم ہو جائے جس کے لئے شریعت کے صراحۃً اسے اجازت دے رکھی ہے۔ پھر شریعت کی طرف سے ایسی کوئی صورت نہیں بتائی گئی ہے جس سے کہ شفیع کا حق باطل ہو جاتا ہو۔ للہذا شریعت نے جو حق اسے صراحۃً دے رکھا ہے اسے ایسی باتوں کی وجہ سے باطل نہیں کیا جا سکتا ہے۔ اسی لئے ظاہر الروایۃ میں اس کا کچھ اعتبار نہیں کیا گیا ہے۔

ووجہ ظاھر الروایۃ الخ اور ظاہر الروایۃ کی دلیل یہ ہے کہ اس خریدار نے یقیناً ایسی زمین میں عمارت بنائی یا درخت لگائے جس زمین کے متعلق اسے معلوم تھا کہ اس کے ساتھ دوسرے شخص کا حق شفعہ لازماً ملتا ہے۔ اور اس تعمیر و تصرف میں اس حق دار شفیع کی طرف سے کسی قسم کی اجازت اسے نہیں ملی ہے اور نہ ہی اس نے اس کے لئے اسے حکم دیا ہے جو زیادتی کا سبب ہے للہذا اس کے تمام تصرفات مٹا دیئے جائینگے۔ (ف یعنی جب کہ اس خریدار کو یہ بات معلوم ہے کہ اس زمین کے ساتھ دوسری زمین ملی ہوئی ہے۔ جس کی وجہ سے اس زمین پر اس پڑوسی کا حق شفعہ لازم ہوتا ہے۔ چاہے جب بھی ہو یا جب بھی اسے علم ہوگا وہ اس پر اپنے حق کا دعویٰ ضرور کرے گا چنانچہ اس نے اپنا حق نہیں چھوڑا بلکہ اس کا مطالبہ بھی کیا تو اس شفیع کی طرف سے اجازت کے نہ پائے جانے تک اس میں تصرف کرنے سے احتراز کرنا چاہئے تھا مگر اس نے ایسا نہیں کیا بلکہ چالاکی اور جلد بازی سے کام لیا۔ پس جب کہ اس نے خود ہی اپنی حیثیت کا خیال نہیں کیا تو شریعت کی طرف سے بھی اس کی کوئی رعایت نہیں کی جائے گی۔ اس لئے اس کی تعمیر اور تصرف سب کو ختم کر دیا جائے گا۔

کالراھن اذا بنی الخ جیسا کہ اگر کوئی راہن دوسرے کی اپنے پاس (مرہون یعنی) رہن رکھی ہوئی زمین میں کوئی تعمیر

کر لے یا کچھ باغ لگادے۔(ف کہ اس راہن نے زمین میں اس طرح اپنی رقم لگائی اور تصرف کیا جس سے مرتہن یعنی زمین کے مالک کا حق متعلق ہو گیا ہے۔ ع۔ حالانکہ اس تعمیر اور تصرف کا مالک خود وہ راہن ہی ہے لیکن چونکہ اس سے مرتہن (زمین والے) کا حق متعلق ہے اس لئے اس کی ساری تعمیر کو توڑ دینے کا حکم دیا جائے گا۔ وهٰذا لان الخ اب اس تعمیر میں اگرچہ جس طرح شفیع کا حق متعلق ہے اس طرح اس خریدار کا بھی حق ہے مگر شفیع کا حق اس خریدار کے مقابلہ میں بہت ہی قوی ہے اسی لئے اسی کو ترجیح دی جائے گی اور خریدار کا کوئی لحاظ نہیں کیا جائے گا۔(ف اور شفیع کا حق مقدم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ خود بائع پر یہ بات لازم تھی کہ فروخت کے ارادہ کے ساتھ سب سے پہلے اس شفیع سے معاملہ کر لیتا یا اس سے اجازت حاصل کرتا مگر اس نے ایسا نہیں کیا پس خریداری کے بعد اگرچہ اس خریدار کا بھی حق (اب اس زمین سے متعلق ہو چکا ہے مگر شفیع کے حق کو شریعت نے ہی مقدم کر دیا ہے)۔ ولهٰذا ینقض الخ اسی بناء پر خریدار نے اگر اسی زمین کو دوسرے کے پاس فروخت کر دیا یا دوسرے کو وہ زمین ہبہ کر دی جیسے تمام تصرفات باطل کر دیئے جاتے ہیں۔(ف یعنی اگر اس خریدار نے شفعہ کے حق دار گھر کو خرید کر اس پر قبضہ کر لینے کے بعد دوسرے کے پاس فروخت کر دیا پھر شفیع نے اس زمین پر اپنا حق شفعہ حاصل کر لیا۔ اسی طرح اگر اس نے وہ زمین خریدنے کے بعد کسی کو ہبہ کر دی تب بھی اس ہبہ کو باطل قرار دے کر زمین شفیع کو دیدی جائے گی۔ اس قسم کا حکم اس کے دوسرے معاملات میں بھی ہوگا مثلاً اس نے کسی کو صدقہ میں دیدی ہو کہ مشتری کے ان تصرفات پر شفیع کے حق کو مقدم رکھتے ہوئے مشتری کے سارے تصرفات باطل قرار دیدیئے جائینگے۔

بخلاف الهبة الخ بخلاف ہبہ اور خرید فاسد کے امام ابو حنیفہؒ کے مذہب کے مطابق۔(ف یعنی زمین ہبہ کر کے ہبہ کرنے والے نے اپنے ہبہ سے رجوع کر لیا۔ اور اسی عرصہ میں وہ موہوب لہ یعنی جسے زمین ہبہ کی گئی تھی اس زمین میں کچھ تعمیر کر لی یا کچھ اور تصرف کر لیا۔ یا فاسد طریقہ سے کوئی زمین خریدنے کے بعد اسی قسم کا کوئی تصرف کر لیا تو امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق اس زمین کا حکم شفعہ والی زمین کے حکم کے برخلاف ہوگا۔ اور اس پر امام ابو یوسفؒ کا قیاس کرنا درست نہیں ہے)۔ لانه حصل الخ حکم مخالف ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ قبول کرنے والے نے یا خریدار نے اس زمین پر اس شخص کی اجازت اور حکم سے قبضہ کیا تھا جس کو اس پر قبضہ دینے کا اختیار تھا۔(ف یعنی اس موہوب لہ نے اگر اس ہبہ کی ہوئی زمین میں تصرف کیا ہے تو اس ہبہ کرنے والے کے حکم اور اجازت سے ہی کیا ہے اسی طرح فاسد طریقہ سے خریدی ہوئی زمین میں اگر خریدار نے کچھ تصرف کیا ہے تو بائع کی طرف سے قبضہ میں دینے کے بعد کیا ہے۔ حالانکہ ہبہ کرنے والے کو اپنے ہبہ کے بعد اس سے رجوع کر لینا انتہائی خراب اور کر کے اسے چاٹنے کی طرح مکروہ ہے۔ اگرچہ یہ حکماً جائز بھی ہے۔ لیکن دیانۃً ناپسندیدہ کام ہے۔ اور فاسد خریداری کے سلسلہ میں بائع کو اس سے رجوع کر لینے کا حق بھی ہے۔ لیکن یہ حق شرعی نقطہ نظر سے ہے۔ اگرچہ اسے اپنے منافع کے حقوق میں سے یہ حق اسے نہیں ملا ہے۔ حالانکہ بائع اس چیز پر خریدار کو قبضہ دے کر اس میں تصرف کرنے کی اجازت دیدی تھی۔

ولان حق الاسترداد الخ اور اس دلیل سے بھی کہ ہبہ اور خرید فاسد کرنے کے بعد اس کو واپس لینے کا حق کمزور ہوتا ہے۔(ف پس اگر ان تصرفات میں جو کمزور حق میں ہوں عمارت کو توڑنے یا درختوں کو اکھیڑنے کا حکم نہ ہو تو اس پر حق شفعہ کو جو کہ قوی حق ہوتا ہے قیاس کرنا صحیح نہیں ہو سکتا ہے۔ کیونکہ شفعہ کو حاصل کرنا قوی ہے۔ لہٰذا اسے کمزور حق پر قیاس نہیں کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ ہبہ اور فاسد خریداری میں واپس لینے کا حق کمزور ہوتا ہے۔ و لهٰذا الخ اسی کمزوری کی بناء پر اگر ویسی زمین میں تصرف کر دیا جائے یعنی عمارت بنادی جائے تو اسے واپس لینے کا حق نہیں رہتا ہے۔(ف یعنی جسے چیز ہبہ کی گئی اس نے ہبہ کے بعد اس پر قبضہ کر لینے کے بعد اس ہبہ کی زمین میں کچھ تصرف کر لیا اس کے بعد ہبہ کرنے والا اگر اپنی ہبہ کی زمین کو واپس لینا چاہے تو واپس نہیں لے سکتا ہے۔ اسی طرح فاسد خریداری کے بعد اگر خریدار نے زمین میں تصرف کر لیا اس کے بعد اس زمین کا بائع اگر زمین واپس لینی چاہے تو واپس نہیں لے سکتا ہے۔ اسی لئے ایسے لوگوں کو یہ حکم نہیں دیا جاتا ہے کہ تم اپنی عمارت منہدم

کر کے یا اپنے دوسرے تصرفات کو ضائع کر کے اصل مالک کو چیز واپس کر دو۔ اسی لئے اس پر قیاس کرتے ہوئے شفعہ کے حق کو جو نہایت قوی ہوتا ہے قیاس نہیں کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ شفعہ کا حق بہر صورت باقی رہتا ہے۔ (ف چنانچہ شفیع اپنا حق خریدار سے زبردستی لے سکتا ہے اگرچہ اس خریدار نے اس مشفوعہ زمین میں تصرف بھی کر لیا ہو۔ اور اس خریدار کے تصرف کو ختم کر دیا جاتا ہے۔

فلا معنی الخ ایسی صورت میں (کہ شفیع کا حق قوی ہے تو اس پر ٹوٹی ہوئی چیزوں کی قیمت لازم کرنے کے کوئی معنی نہیں ہیں۔ (ف یعنی جب کہ خود شفیع کا حق باقی ہے تو اس پر قیمت واجب کر کے لینے کے کوئی معنی نہیں ہیں۔ م۔ اور عنایہ میں ہے کہ یہ جملہ ابتداء کلام سے متعلق ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ اس خریدار پر جس نے خریدی ہوئی زمین میں کچھ رقم خرچ کر کے تعمیر کر لی ہو اس کو شفعہ ثابت ہو جانے کے بعد اپنی تعمیر کو توڑ پھوڑ کرنے کی ذمہ داری ثابت ہو چکی ہے تو اب شفیع پر قیمت لازم کرنے کے کوئی معنی نہیں ہیں)۔ کمافی الاستحقاق۔ جیسے کہ استحقاق کے مسئلہ میں ہے۔ (ف یعنی شفیع کے مسئلہ کو ہبہ اور فاسد طور پر خریداری کے مسئلہ پر قیاس کرنا جیسا کہ امام ابو یوسفؒ نے کیا ہے قیاس فاسد ہے۔ اور مذکورہ وجہوں کے علاوہ اس واہب کو رجوع کرنے کا کوئی حق نہیں ہے بلکہ ناپسندیدہ اور مکروہ طریقہ سے اپنے ہبہ کو واپس لینے کا حق باقی رہتا ہے۔ تو اس پر بہت سی وجہوں کے ساتھ مسئلہ کو قیاس کرنا فاسد ہے۔ بلکہ اس شفعہ کے مسئلہ کو تو استحقاق کے مسئلہ پر قیاس کرنا چاہئے۔ جس کی صورت یہ ہوگی کہ زید نے بکر سے ایک زمین خریدی اور اس پر قبضہ کر لینے کے بعد اس میں کوئی کمرہ یا گھر بنالیا اس کے بعد خالد نے گواہوں کے ذریعہ قاضی کے سامنے یہ ثابت کر دیا کہ اس زمین کا اصل مالک تو میں ہی ہوں۔ اور قاضی نے اس کے حق میں فیصلہ بھی دیدیا۔ اس بناء پر خالد نے بکر کی بیع کو جعلی قرار دے کر باطل کر دیا۔ ایسی صورت میں زید اس زمین کی قیمت اور عمارت میں خرچ کی ہوئی تمام رقم کو اس زمین کے جعلی بائع یعنی بکر سے واپس لے گا۔ مگر خالد سے کچھ بھی نہیں لے سکتا ہے۔ کیونکہ اصل میں زمین کا حقدار تو وہ خود ہی ہے۔

نیز اس نے تو اس خریدار یا بائع کو کچھ حوالہ نہیں کیا ہے۔ الحاصل جس شخص کا اس زمین پر اصل حق ہے اس نے کسی طرح بھی کسی کو اس زمین کی ملکیت پر مسلط نہیں کیا ہے۔ لہٰذا اس پر کچھ بھی لازم نہیں آتا ہے اور اس سے کچھ مطالبہ بھی نہیں کیا جا سکتا ہے۔ اور اس خریدار نے اس زمین میں جو کچھ بھی خرچ کر دیا ہے وہ اپنی ذاتی رائے سے کیا ہے اور اس شفیع سے جسے اس زمین کی خریداری کا حق تھا اس سے کسی طرح کی اجازت حاصل کئے بغیر کیا ہے۔ اس لئے اس نے جو کچھ بھی خرچ کیا سب غلط اور باطل ثابت ہو گیا۔ ایسی صورت میں شفیع اگر خود چاہے تو ان تمام کی قیمت دے کر ان تمام چیزوں کا مالک ہو سکتا ہے۔ اور اسے یہ بھی اختیار ہے کہ اگر ان چیزوں کو لینا نہ چاہے تو اس خریدار سے کہے کہ تم یہ تمام چیزیں یہاں سے لے جاؤ۔ اب اگر کوئی یہ سوال کرے کہ اگر اضافی تمام چیزوں کے جن کا مشتری کو حکم دیا جا سکتا ہے تو اس صورت میں اسے حکم نہیں دیا جاتا ہے جب کہ اس نے زمین میں بجائے تعمیر کرنے کے کچھ کھیتی کر دی ہو یا سبزی لگا دی ہو۔ یہ حکم پہلے کے مخالف کیوں ہے۔ یعنی اگر خریدار نے زمین خرید کر اس میں کھیتی لگادی۔ اور وہ کچھ بڑھ گئی پھر شفیع نے حق کا مطالبہ کیا اور وہ اسے فوراً کھیت کو کاٹ ڈالنے کا حکم دے تو وہ ایسا کیوں نہیں کر سکتا ہے۔ بلکہ یہ کہا جاتا ہے کہ اسے کھیتی کے پک جانے تک مہلت دینی ہوگی۔ جواب یہ ہے کہ اس مسئلہ میں بھی اختلاف نہیں ہے بلکہ اصلاح کی غرض سے یہ نرمی کی جاتی ہے۔

والزرع یقلع الخ اور اگر کھیتی کی گئی ہو تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ بھی کاٹ لی جائے یا اکھاڑ دی جائے۔ (ف چنانچہ جو بڑے درخت ہوتے ہیں جو برسہا برس زمین پر لگے رہنے ہی کے لئے ہوتے ہیں ان کو بھی اکھیڑنے کا حکم دیا جاتا ہے۔ لیکن کھیتی میں یہ بات نہیں ہے کیونکہ اس میں چند دنوں یا ہفتوں کی بات ہوتی ہے اس لئے اس کے بارے میں قیاس کو ترک کر دیا گیا۔ و انما لا یقلع الخ مگر استحساناً صرف اس لئے اس کے اکھاڑنے کا حکم نہیں دیا جاتا ہے کہ کھیتی پکنے کی حد عموماً معلوم ہوتی ہے۔ (ف کہ یہ

کھیتی مثلاً ماہ جنوری میں اور یہ دھان مثلاً ماہ اپریل میں کٹ جائے گا۔ اور اس کے تیار ہونے سے پہلے ہی اس کے کاٹ لینے سے اس خریدار کا بہت بڑا نقصان ہو جاتا ہے)۔ پھر اگر چند ہفتے یا چند مہینے اسی کھیت میں لگی رہنے دی جائے تو اس کا کرایہ بھی مالک کو دیا جائے گا۔(ف اس طرح اتنے دنوں کی وہ مالک زمین اس شفیع کو اتنی اجرت دے گا جو عموماً اس زمین کی اجرت ہو سکتی ہو)۔ ولیس فیہ الخ اس طرح کھیتی کو ملکیت میں لگے رہنے سے بہت بڑا نقصان بھی لازم نہیں آتا ہے۔(ف کیونکہ اتنی سی تاخیر کا کچھ اعتبار نہیں ہوگا۔ اور زمین کو اجارہ پر لینے کے مسئلہ میں اگر اجارہ کی مدت پوری ہو جائے پھر بھی اس زمین میں کھیتی لگی ہوئی ہو اور وہ اس وقت تک کاٹنے کے قابل نہ ہوئی ہو تو وہ اسی کرایہ دار کے پاس مزید اتنے دنوں کے لئے چھوڑ دی جائے گی جب تک کہ وہ مکمل تیار ہو کر کاٹنے کے لائق ہو جائے۔ اور اس فاضل مدت کا زمین کے مالک کو اجر مثل دینا ہوگا۔ یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہوگی جب کہ شفیع نے اس خریدار سے زمین خالی کرا کے حوالہ کر دینے کے لئے کہدیا ہو)۔

وان اخذہ بالقیمۃ الخ اور اگر شفیع بنائی ہوئی عمارت کے توڑنے پر مشتری کو مجبور نہ کر کے خود ہی قیمت دے کر اسے لینے پر راضی ہو جائے (تو وہ قیمت کس حساب سے لگائی جائے گی کیونکہ اس حالت میں اس کی تین طرح سے قیمت لگائی جا سکتی ہے۔(۱) زمین کی خریداری کے بعد اس میں جتنی بھی لاگت یا مشتری کا خرچ ہے وہ سب شفیع ادا کر دے۔(۲) دوسری صورت یہ ہوگی کہ فی الحال تیار عمارت کی جو قیمت لگائی جا سکتی ہو وہ دے۔(۳) تیسری صورت یہ ہوگی کہ ٹوٹے پھوٹے سامان یا ملبہ کی حیثیت سے جو قیمت ہو سکتی ہو وہ لے تو جواب دیا کہ یعتبر قیمتہ الخ اس میں اس قیمت کا اعتبار کیا جائے گا جو کٹے ہوئے یا اکھاڑے ہوئے درخت یا منہدم کی ہوئی عمارت کے ملبہ (سامان) کی حیثیت سے ہو سکتی ہو۔(ف یعنی اس میں یہ حساب کیا جائے گا کہ اس عمارت کے ملبہ (ٹوٹے پھوٹے سامان) کی کیا قیمت ہو سکتی ہے۔ جیسا کہ ہم نے غصب کی صورت میں پہلے بیان کر دیا ہے۔(ف یعنی غاصب نے غصب کی ہوئی زمین میں کوئی عمارت بنا ڈالی تو مغصوب منہ (مالک زمین) کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ اس عمارت کی قیمت دے کر اس کا مالک ہو جائے۔ مگر اس پر وہی قیمت لازم ہوگی جو اس عمارت کے ملبہ یعنی اس کے ٹوٹے پھوٹے سامان کی ہو سکتی ہو یعنی بنی ہوئی عمارت کی قیمت لازم نہ ہوگی۔ کیونکہ یہ عمارت اسی لائق ہے کہ وہ توڑ کر پھینک دی جائے۔ اسی طرح ہمارے مذکورہ مسئلہ میں بھی مشتری نے جو عمارت بنائی وہ توڑنے کے قابل ہے۔

توضیح:۔ فصل:۔ مشتری کے تصرفات کے احکام۔ اگر مشتری نے کوئی جائیداد خرید کر اس میں تصرف کر دیا اس کے بعد قاضی نے اس کے شفیع کے لئے شفعہ کا فیصلہ سنا دیا، اگر ایسی زمین میں بڑے درخت لگا دیئے یا کھیت مثلاً دھان کی کھیتی کر دی، مسائل کی تفصیل، حکم مع نظائر وامثال، اقوال ائمہ کرام-دلائل

ولو اخذھا الشفیع فبنی فیھا او غرس ثم استحقت رجع بالثمن لانہ تبین انہ اخذہ بغیر حق ولا یرجع بقیمۃ البنا والغرس لا علی البائع ان اخذھا منہ ولا علی المشتری والفرق علی ما ھو المشھور ان المشتری مغرور من جھۃ البائع ومسلط علیہ من جھۃ ولا غرور ولا تسلیط فی حق الشفیع من المشتری لانہ مجبور علیہ.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ اگر شفیع نے حق شفعہ کی بناء پر زمین خرید کر اپنے قبضہ میں لے لی پھر اس میں کوئی تصرف کر دیا یعنی مثلاً کمرہ بنا دیا یا درخت لگوا دیئے اس کے بعد اس زمین کا کوئی دوسرا حقدار مالک بن کر آیا اور اس نے وہ زمین لے لی تو یہ شفیع اس مشتری سے زمین کی دی ہوئی صرف اصل قیمت واپس لے گا۔(ف اس کی تفصیل یہ ہے کہ شفیع نے جب اپنے شفعہ کی زمین پر قبضہ کر لیا پھر کسی مدعی نے یہ ثابت کر دیا کہ یہ زمین تو میری ملکیت ہے اور بائع ومشتری نے جو آپس میں خرید و فروخت کا معاملہ کیا ہے باطل ہے۔ بالآخر اس نے اس شفیع سے یہ زمین لے لی۔ اور شفیع نے جو کچھ اس میں اضافہ کیا تھا اسے

اکھیڑ وادیا تو اس معاملہ میں شفیع کو صرف زمین کی اصلی قیمت ملے گی اور جو کچھ اضافی خرچ کیا ہے وہ اسے نہیں ملے گا۔ پھر اصل قیمت واپس لیتے وقت اسے اس بات کا اختیار ہوگا کہ پہلے بائع سے لے یا اس کے مشتری سے لے۔ لانه تبین الخ کیونکہ یہ بات اب یقینی واضح ہوگئی ہے کہ شفیع نے یہ زمین بالکل ناحق اور غلط طور سے لی ہے۔(ف یعنی حقیقت میں بیع نہیں ہوئی تھی۔ ولا یرجع الخ اور شفیع اپنی عمارت یا درختوں کی قیمت کی بابت عاقدین میں سے یعنی اگر بائع سے لی تھی تو اس سے اور اگر خریدار سے لی ہو تو اس سے بھی اپنا نقصان یا اس کا تاوان واپس لے سکتا ہے۔(ف یعنی بہر حال وہ اپنا یہ نقصان ان دونوں میں سے کسی سے بھی نہیں لے سکتا ہے)۔

وعن ابی یوسفؒ الخ لیکن امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ شفیع اپنی عمارت وغیرہ کی قیمت کا نقصان بھی وصول کرلے گا کیونکہ شفیع نے جس سے وہ زمین لی ہے اس نے تو اسے اس زمین کا مالک بنایا ہے۔ فنزلا منزلة الخ لہٰذا یہ دونوں یعنی شفیع اور جس سے اس نے زمین لی ہے دونوں آپس میں بائع اور مشتری کے حکم میں ہوں گے۔(ف کیونکہ جس طرح مشتری نے بائع سے ملکیت لے کر خود مالک بن کر اس میں عمارت وغیرہ بنائی اس کے بعد اس کا کوئی حق دار ثابت ہوگیا تو یہ مشتری اپنی عمارت وغیرہ کی قیمت بھی اپنے بائع سے واپس لیتا ہے اسی طرح شفیع بھی لے سکتا ہے۔ لیکن ظاہر الروایۃ میں خریدار کے لینے میں اور شفیع کے لینے میں فرق ہے۔ والفرق علی ماهو الخ مشتری اور شفیع دونوں کے درمیان لینے میں مشہور روایت کے مطابق فرق یہ ہے کہ مشتری اپنے بائع سے دھوکہ کھائے ہوئے ہے۔ اور بائع نے اسے مجبور کیا ہے کہ اس کی طرف سے مسلط ہے۔(ف کہ وہ جو چاہے اور جس طرح چاہے اس زمین میں عمارت بنائے یا تصرف کرے)۔ ولا غرور ولا تسلیط الخ لیکن شفیع کو مشتری کی طرف سے دھوکہ کی کوئی بات نہیں ہوئی ہے۔ اور نہ ہی اس نے شفیع کو کچھ کرنے پر مسلط کیا ہے۔ کیونکہ اس مشتری نے اس بیع سے اپنی خوشی سے معاملہ نہیں کیا ہے بلکہ وہ خود مجبور کیا گیا ہے کہ وہ اپنی خریدی ہوئی زمین اس کے حوالہ کردے۔

توضیح:۔ اگر شفیع اپنے شفعہ کی زمین حاصل کر کے اس میں کسی قسم کا مالی تصرف کردے پھر اس کا کوئی حق دار نکل آئے اور گواہوں کے ذریعہ اسے ثابت کر کے اس پر قابض ہو جائے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ مشتری اور شفیع کی موجودہ صورت میں خریداری کے بارے میں فرق۔ دلائل

قال واذا انهدمت الدار واحترق بناؤها اوجف شجر البستان بغير فعل احد فالشفيع بالخيار ان شا اخذها بجميع الثمن لان البنا والغرس تابع حتى دخلا في البيع من غير ذكر فلا يقابلهما شئى من الثمن مالم يصر مقصودا ولهذا يبيعها مرابحة بكل الثمن في هذه الصورة بخلاف ما اذا غرق نصف الارض حيث ياخذ الباقي بحصته لان الفائت بعض الاصل قال وان شأترك لان له ان يمتنع عن تملك الدار بماله قال وان نقض المشترى البناء قيل للشفيع ان شئت فخذ العرصة بحصتها وان شئت فدع لانه صار مقصودا بالاتلاف فيقابله شئ من الثمن بخلاف الاول لان الهلاك بافة سماوية وليس للشفيع ان ياخذ النقض لانه صار مفصولا فلم يبق تبعا.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ شفیع جس زمین کو لینا چاہتا ہے اگر اس میں بنی ہوئی عمارت از خود گر گئی یا جل گئی یا اس زمین میں لگے ہوئے باغ کے درخت از خود جل گئے یعنی اس میں کسی کا ہاتھ نہیں تھا تو اس شفیع کو اختیار ہوگا کہ اس زمین کو اگر لینا ہی چاہتا ہے تو اس میں کھڑی ہوئی عمارت یا باغ کی قیمت کے ساتھ زمین کی پوری قیمت سے لے۔(ف ورنہ اس کو نہ خریدے بلکہ چھوڑ دے)۔ لان البناء الخ کیونکہ درخت اور عمارت یہ سب زمین کے تابع ہوتی ہیں۔ اسی بناء پر ایسی زمین کے فروخت سے ہی کسی تفصیل کے بغیر عمارت اور باغ بیع میں داخل ہوتے ہیں۔ اس لئے ان دونوں چیزوں کے مقابلہ میں کوئی مستقل قیمت نہیں

لگائی جاتی ہے۔ البتہ اگر ان چیزوں کا خریدنا ہی مقصود ہو۔ (ف مثلاً کسی نے کسی کی ایسی زمین خریدی جس میں کچھ عمارت بنی ہوئی ہو یا کچھ درخت لگے ہوئے ہوں جن کی مجموعی قیمت دس ہزار روپے ہوں۔ اور کسی نے اس کی عمارت یا درختوں کو منہدم کر دیا یا درختوں کو کاٹ کر پھینک دیا تو وہ خریدار ان تمام چیزوں کی بربادی پر ان کی قیمت اور تاوان کا ضامن ہوگا کیونکہ اس جگہ ان زائد چیزوں ہی کی اہمیت اور نفع و نقصان مقصود ہے۔ اس جگہ صرف زمین ہی مقصود نہیں ہے)۔ ولهٰذا يبيعها الخ اسی بناء پر وہ خریدار اگر ایسی زمین کو مرابحہ بیچنا چاہے تو اس کی مجموعی اداشدہ قیمت پر نفع رکھ کر بیچ سکتا ہے۔ ان ہلاک شدہ چیزوں کی قیمت کو منہا کر کے مٹانے کی ضرورت نہ ہوگی۔ (ف کیونکہ معاملہ کے وقت ان چیزوں کی مستقل کوئی قیمت لگا کر زمین فروخت نہیں کی گئی تھی جو کہ اب اس سے منہا کر دی جائے)۔

بخلاف ما اذا غرق الخ برخلاف اس مسئلہ کے اگر شفعہ کی زمین کا کچھ حصہ دریا میں بہہ گیا تو اب جتنی زمین بچی ہے اسے مجموعی قیمت کے اعتبار سے صرف اسی حصہ کی قیمت ادا کرے گا۔ کیونکہ جتنا حصہ ناپید ہو گیا وہ اصل زمین کا ہی حصہ تھا۔ وان شاء الخ اور اگر شفیع پوری قیمت صرف باقی ماندہ زمین لینی نہ چاہے تو چھوڑ دے نہ خریدے کیونکہ شفیع کو اس بات کا اختیار ہے کہ ایسی جائیداد نہ خریدے (ف حاصل یہ ہوا کہ جس زمین کی عمارت قدرتی آفات سے ضائع ہوگئی یا اس کے اندر لگے ہوئے درخت ضائع ہوگئے ہوں اس کے شفیع کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ اگر زمین کو لینا ہی چاہتا ہے تو اس کی مجموعی قیمت کے عوض اسے خرید لے یا بالکل نہ خریدے یعنی قیمت کے کم کرنے کا مطالبہ نہ کرے یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جب کہ عمارت یا درختوں کی بربادی آفات سماوی (قدرتی آفات) سے ضائع ہوئی ہو اس میں کسی کے فعل کو دخل نہ ہو)۔

وان نقض الخ اور اگر شفعہ میں لی جانے والی زمین کو خود خریدار نے پہلے توڑ پھوڑ کر دیا ہو تو اس کے شفیع سے کہا جائے گا کہ اگر تمہارا جی چاہے تو موجودہ زمین کو جو اس کی موجودہ حالت میں قیمت ہو سکتی ہو اس کے عوض لو۔ اور اگر لینا نہ چاہو تو اسے چھوڑ دو۔ (ف چونکہ پہلے خریدار نے خود اس کی عمارت توڑی ہے اس لئے اس عمارت کے مقابلہ میں اس کی کچھ قیمت بھی فرض کر دی جائے گی)۔ کیونکہ مشتری نے چونکہ خود ہی وہ عمارت منہدم کی ہے اس لئے اس طرح وہ عمارت بھی اب زمین کی طرح مقصود ہو جائے گی اسی لئے اس کی بھی زمین کی طرح قیمت لگائی جائے گی۔ بخلاف الاول الخ بخلاف پہلی صورت کے (ف یعنی جب کہ عمارت کی بربادی میں کسی کا ہاتھ اور دخل نہ ہو کہ اس صورت میں ان چیزوں کی مستقل قیمت فرض نہیں کی جائے گی۔ لان الهلاك الخ کیونکہ اس میں آفت سماوی کو دخل ہے اور کسی انسان کو دخل نہیں ہے۔ وليس للشفيع الخ اور ٹوٹی ہوئی عمارت والی زمین کو اگر موجودہ صورت میں خریدے گا تو اسے اس بات کا حق نہیں ہوگا کہ اس کے ٹوٹے پھوٹے (ملبہ) پر بھی اپنا دعویٰ کر کے لے۔ (ف حالانکہ اگر وہ عمارت صحیح و سالم زمین پر کھڑی ہوتی تو اسی قیمت سے اسے بھی لے سکتا تھا کیونکہ وہ حصہ اب زمین سے جدا ہو جانے کی وجہ زمین کے تابع باقی نہ رہا بلکہ اب وہ مستقل ہو گیا لہٰذا اس کی قیمت بھی اب مستقل ہو گی۔

توضیح:۔ شفیع شفعہ میں جس زمین کو لینا چاہتا تھا اس میں بنی ہوئی عمارت کسی طرح از خود گر گئی یا دریا میں بہہ گئی یا اس میں لگا ہوا باغ سوکھ گیا، یا اگر اس زمین کا آدھا حصہ دریا میں ڈوب گیا، یا اگر اس زمین کو اس کے خریدار نے منہدم کرا دیا، مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلیل

قال ومن ابتاع ارضا وعلى نخلها ثمر اخذها الشفيع بثمرها ومعناه اذا ذكر الثمر في البيع لانه لا يدخل من غير ذكر وهذا الذي ذكره استحسان وفي القياس لا ياخذه لانه ليس بتبع الايرى انه لا يدخل في البيع من غير ذكرفاشبه المتاع في الدار وجه الاستحسان انه باعتبار الاتصال صار تبعا للعقار كالبناءفي الدار وما كان

مركبا فيه فياخذه الشفيع قال وكذلك ان ابتاعها وليس في النخيل ثمر فاثمر في يد المشتري يعني ياخذه الشفيع لانه مبيع تبعا لان البيع سرى اليه على ما عرف في ولد المبيع.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔اگر کسی نے ایسی زمین خریدی جس میں کوئی درخت پھلوں سے لدا ہوا ہو تو اس کا شفیع اس زمین کے درخت کو پھلوں کے ساتھ ہی لے گا۔ لیکن اس عبارت کی مراد یہ ہے کہ اصل معاملہ کے وقت ان پھلوں کی خریداری کی بھی بات کی گئی ہو۔(ف اس طرح سے کہ میں نے یہ درخت اس کے پھلوں کے ساتھ خریدا ہے تب اس کے پھل بھی اس بیع داخل ہوں گے)۔ کیونکہ درخت کے پھل معاملہ کرتے وقت ان کا ذکر ہوئے بغیر بیع میں داخل نہیں ہوتے ہیں۔ **وهٰذا الذي ذكره الخ** اس جگہ پھل کے ساتھ لینے کو جو کہا گیا ہے یہ حکم استحسان کے طور پر ہے۔ **وفي القياس الخ** کیونکہ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ شفیع ان پھلوں کو نہیں لے سکے گا۔ کیونکہ پھل کا درختوں کے تابع ہونا ضروری نہیں ہے۔ اسی بناء پر معاملہ کے وقت اس کی تصریح کئے بغیر پھل بیع میں داخل نہیں ہوتے ہیں۔ لہٰذا پھل کی مثال گھر کے ایسے سامان کی ہوئی جو فروخت کئے ہوئے گھر میں رکھا ہوا ہو۔(ف کہ جس طرح ایسے رکھے ہوئے سامان کو فروخت میں شامل نہ کیا گیا ہو وہ فروخت نہیں ہوتا ہے اور مشتری اس کا حق دار نہیں ہوتا ہے لہٰذا اس پھل کو بھی فروخت میں شامل نہیں ہونا چاہئے۔ **وجه الاستحسان الخ** استحسانا جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ پھر درخت کے ساتھ اسی طرح لگے ہوئے اور تابع ہوتے ہیں جس طرح عمارت اس گھر کی زمین کے ساتھ فروخت ہونے کی وجہ سے گھر کے تابع ہوتی ہے۔

(ف میں مترجم کہتا ہوں کہ مصنفؒ نے مسئلہ کی تاویل کرتے ہوئے جب پھلوں کا ذکر کر دیا تو اس سے لازم آتا تھا کہ قیاس اور استحسان دونوں طریقوں سے یہ بیع میں داخل ہو جائیں ایسی صورت میں خصوصیت کے ساتھ استحسان کو ذکر کرنے اور قیاس کو ذکر نہ کرنے کے کیا معنی ہیں۔ تو میرے نزدیک اس کا جواب یہ ہے کہ اس مشتری نے اپنے معاملہ کے وقت ہی پھلوں کا ذکر کر دیا تھا جس کی وجہ سے وہ پھل بھی قیاسا بیع میں داخل ہو گئے۔ اس کے بعد جب شفیع نے اسے شفعہ کے طور پر لیا تو اس وقت استحسان کا تقاضا یہ ہو گا کہ وہ بھی پھل لے۔ حالانکہ قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ اسے پھل نہ ملیں۔ لیکن پھل درخت کے ساتھ لگے رہنے کی وجہ سے استحسانا عمارت کے تابع ہو گئے۔ یہ بحث صرف میں نے کی ہے اگرچہ دوسرے کسی بھی شارح نے اس کی بابت کچھ تذکرہ ہی نہیں فرمایا ہے۔ فافہم۔ م، معلوم ہونا چاہئے کہ اس مسئلہ میں کئی صورتیں ہو سکتی ہیں۔(۱) یہ کہ معاملہ بیع کرنے کے وقت بھی پھل موجود ہوں۔(۲) معاملہ کے بعد مگر ان پر قبضہ سے پہلے پیدا ہوئے ہوں، (۳) قبضہ کر لینے کے بعد پھل آگئے ہوں، ان میں سے پہلی صورت میں یعنی جب کہ معاملہ بیع کرتے وقت ہی پھل موجود ہوں اور معاملہ میں ان پھلوں کے خریدنے کی تصریح کر دی گئی ہو پھر خریدنے کے بعد خریدار ان پھلوں کو کھا گیا۔ یا آسمانی آفات سے وہ سب ضائع ہو گئے تو ان پھلوں کی جو تخمینی قیمت ہو گی وہ اصل قیمت سے منہا ہو جائے گی۔ ایسی صورت میں شفیع کو اختیار ہو گا کہ زمین اور اس کے ساتھ اس میں لگے ہوئے درخت کی جو قیمت لگ سکتی ہو اسی کے عوض اگر خریدنا چاہے خریدے۔

اور دوسری صورت میں یعنی جب کہ معاملہ کے بعد مگر ان پر قبضہ سے پہلے پھل لگ گئے ہوں اگر آسمانی آفات سے پھل ضائع ہوئے ہوں تو معاملہ کے وقت مقرر قیمت ہی پر شفیع لے سکتا ہے اس میں سے کچھ قیمت کم نہ ہو گی۔ اور اگر خریدار نے وہ پھل کھا لئے یا انہیں توڑ لیا تو ان پھلوں کی جو قیمت ہو گی وہ متعینہ قیمت سے کم کر دی جائے گی۔ اسی طرح اگر قبضہ کے وقت تک پھل لگے رہ گئے اور بعد میں برباد ہو گئے یا برباد کر دیئے تو اس صورت میں بھی ایسی ہی تفصیل کے ساتھ حکم ہو گا۔ اور تیسری صورت میں یعنی جب کہ باغ (مبیع) پر قبضہ کرنے کے بعد درختوں میں پھل آگئے۔ اور خریدار نے ان کو کھا پی کر ختم کر دیا یا آسمانی آفت نازل ہو جانے کی وجہ سے وہ سب ضائع ہو گئے۔ تو ان پھلوں کی قیمت میں کچھ بھی منہا نہیں کی جائے گی۔ یعنی شفیع پر پوری رقم کی ادائیگی ضروری ہو گی۔ اس لئے اگر شفیع چاہے تو پوری رقم دے کر زمین اور اس میں موجود درختوں کو خرید لے۔ شرح

الکافی۔ع وماکان مرکبا الخ اور وہ چیزیں جو گھر میں مستقل جڑی ہوئی یا لگی ہوئی ہوں تو شفیع ان تمام چیزوں کو لے گا۔(ف جیسے دروازہ اور کواڑ اور لگی ہوئی سیڑھی اور لگے ہوئے تالے وغیرہ،اور اب مصنفؒ پھلوں کے مسئلہ میں کچھ تفصیل بیان فرمارہے ہیں۔ قال و کذلك الخ کہ اسی طرح اگر مشتری نے زمین خریدی جس میں درخت لگے ہوئے ہیں مگر ان میں پھل لگے ہوئے نہیں ہیں۔ لیکن خریدار کے قبضہ میں آجانے کے بعد اس میں پھل لگ گئے تو بھی یہی حکم ہوگا کہ شفیع درختوں کے ساتھ پھلوں کو بھی لے گا۔ کیونکہ وہ بھی درختوں کے تابع ہو کر بیع میں داخل ہو گئے۔ کیونکہ بیع کا معاملہ درختوں سے بڑھ کر ان کے پھلوں تک ہو گیا جیسے کہ باندی کی بیع کا معاملہ کرنے سے اس کا بچہ بھی بیع میں داخل ہو جاتا ہے۔(ف کہ اگر باندی خریدی گئی لیکن اس پر قبضہ کرنے سے پہلے اس کو بچہ پیدا ہو گیا تو وہ بچہ بھی اپنی ماں کی طرح اس خریدار کا مملوک ہو جائے گا۔ن۔

توضیح:۔اگر کسی نے ایسی زمین خریدی جس میں پھلوں سے لدا ہوا درخت ہو تو اس کا شفیع بھی ان پھلوں کا مالک ہوگا یا نہیں۔ مسئلہ کی امکانی صورتوں کے ساتھ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال فان جذه المشترى ثم جاء الشفيع لا ياخذ الثمر فى الفصلين جميعا لانه لم يبق تبعا للعقار وقت الاخذ حيث صار مفصولا عنه فلا ياخذه قال فى الكتاب فان جذه المشترى سقط عن الشفيع حصته قال رضى الله عنه وهذا جواب الفصل الاول لانه دخل فى البيع مقصودا فيقابله من الثمن اما فى الفصل الثانى ياخذ ما سوى الثمر بجميع الثمن لان الثمر لم يكن موجودا عند العقد فلا يكون مبيعا الا تبعا فلا يقابله شيئ من الثمن والله اعلم.

ترجمہ:۔ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ۔اگر خریدار نے اپنے خریدے ہوئے درخت کے لگے ہوئے پھل توڑ لئے اس کے بعد اس کا شفیع آیا تو وہ شفیع دونوں صورتوں میں ان پھلوں کو نہیں لے سکے گا۔(ف اس جگہ "دونوں صورتوں" سے مراد پہلی وہ صورت ہے کہ معاملہ کرتے وقت پھل موجود تھے مگر خریدار نے انہیں توڑ لیا اور دوسری وہ صورت ہے کہ خریدار کے قبضہ کر لینے کے بعد وہ پیدا ہوئے اور شفیع کے لینے سے پہلے اس خریدار نے انہیں توڑ لیا۔ن۔ ان دونوں صورتوں کے بارے میں مصنفؒ نے یہ حکم دیا کہ شفیع کو ان میں سے کسی صورت میں بھی کچھ نہیں ملے گا)۔ لانه لم يبق تبعا الخ کیونکہ جب شفیع اس کو لینا چاہتا تھا وہ اس زمین کے تابع باقی نہیں رہے تھے کیونکہ وہ توڑ کر علیحدہ کر لئے گئے تھے لہٰذا شفیع ان کا مستحق نہیں ہو سکتا ہے۔(ف لیکن یہ بات کہ ان دونوں صورتوں میں شفیع کے ذمہ سے اصل قیمت میں سے پھلوں کے نہ رہنے کی وجہ سے قیمت میں کچھ کمی ہوگی یا نہیں تو ان دونوں کے حکم کے درمیان فرق ہے وہ یہ ہے قال فى الكتاب الخ کہ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مشتری نے ان کو توڑ لیا ہو تو شفیع کے ذمہ سے ان کی قیمت کے برابر کمی آجائے گی۔ قال وهذا جواب الخ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ یہ اس پہلی صورت کا جواب ہے(ف یعنی جب کہ معاملہ کے وقت ہی پھل موجود تھے۔ لیکن خریدار نے انہیں توڑ لیا تھا لہٰذا ان کی قیمت پوری قیمت سے کم ہو جائے گی۔اور اس سے پہلے شرح الکافی کے حوالہ سے گذرا ہے کہ اگر آسمانی آفات کی وجہ سے وہ ضائع ہو گئے ہوں تو بھی مجموعی قیمت سے ان پھلوں کی قیمت منہا ہو جائے گی۔

لانه دخل الخ کیونکہ وہ پھل اصل زمین کے معاملہ میں اس بناء پر شامل کر لئے گئے تھے کہ معاملہ کے وقت ہی ان کی مستقل طور سے تصریح کر کے ان کو معاملہ میں شامل کیا گیا تھا اس طرح سے کہ میں یہ درخت ان پھلوں کے ساتھ لوں گا۔ پس جب وہ پھل اب باقی نہ رہے تو ان کی قیمت بھی باقی نہیں رہے گی بلکہ کم کر دی جائے گی۔ اما فى الفصل الثانى الخ اور اب اس دوسری صورت میں جب کہ درخت اور زمین پر مشتری کے قبضہ کے بعد پھل لگے ہوں اور خریدار نے انہیں توڑ لیا ہو۔(ف اسی طرح آفت سماوی سے وہ ضائع ہو گئے ہوں) تو شفیع ان پھلوں کے بغیر بھی زمین اور درختوں کو پوری قیمت کے عوض لے گا۔(ف

بشرطیکہ اسے لینا چاہے یعنی لینے پر اسے مجبور نہیں کیا جائے گا بہر صورت قیمت میں ذرہ برابر کمی نہیں کی جائے گی)۔ **لان الثمر الخ** کیونکہ اصل معاملہ کے وقت تو وہ پھل موجود نہ تھے لہٰذا وہ مستقلاً مبیع نہیں ہو سکتے یعنی ابتدا میں ان کی خریداری کا ارادہ نہیں ہو سکتا تھا کہ وہ موجود ہی نہ تھے اسی لئے ان کا تذکرہ تک نہیں ہوا تھا لہٰذا وہ مبیع نہیں بن سکے۔ چنانچہ ان کے مقابلہ میں کچھ قیمت میں کمی نہیں آئیگی، واللہ تعالےٰ اعلم بالصواب۔

توضیح:۔ اگر خریدار نے اپنے خریدے ہوئے درخت میں لگے ہوئے پھل توڑ لئے اس کے بعد اس کا شفیع آیا تو شفیع ان پھلوں کا مستحق ہوگا یا نہیں اور کتنی قیمت ادا کرے گا۔ تفصیل مسائل، حکم، دلائل

باب ما تجب فيه الشفعة وما لا تجب

قال الشفعة واجبة في العقار وان كان مما لا يقسم وقال الشافعي لا شفعة فيما لا يقسم لان الشفعة انما وجبت دفعا لمؤنة القسمة وهذا لا يتحقق فيما لا يقسم ولنا قوله عليه السلام الشفعة في كل شئ عقار اوربع الى غير ذلك من العمومات ولان الشفعة سببها الاتصال في الملك والحكمة دفع ضرر سوء الجوار على ما مروانه ينتظم القسمين ما يقسم وما لا يقسم وهو الحمام والرحي والبير والطريق.

ترجمہ:۔ باب۔ ایسی چیزوں کا بیان جن میں شفعہ ثابت ہوتا ہے یا نہیں ہوتا ہے۔ **قال الشفعة واجبة الخ** قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ عقر یعنی غیر منقولہ جائیداد میں شفعہ کا حق ثابت ہو جاتا ہے اگرچہ وہ چیز قابل تقسیم نہ ہو (ف ناقابل تقسیم سے یہاں یہ مراد ہے کہ اس چیز سے موجودہ حالت میں جو فوائد حاصل تھے وہ اس کی تقسیم کے بعد ان میں سے کسی حصہ سے بھی وہ فائدہ حاصل نہ ہو سکتا ہو۔ نہایہ وغیرہ میں ایسا ہی ہے۔ پس اگر وہ چیز تقسیم کے بعد یا تو کسی بھی کام کی نہ رہے یا پہلا جیسا اس سے نفع حاصل نہیں کیا جا سکتا ہو تو اس کو ناقابل تقسیم کہا جائے گا۔ اگرچہ اس سے دوسرا غیر متعلق فائدہ حاصل ہو سکتا ہو۔ حاصل یہ ہوا کہ ہمارے نزدیک قابل تقسیم یا ناقابل تقسیم ہر قسم میں شفعہ ثابت ہوتا ہے)۔ **وقال الشافعي الخ** اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ ناقابل تقسیم چیزوں میں شفعہ کا حق ثابت نہیں ہوتا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ شفعہ ثابت کرنے کی غرض ہی یہ ہوتی ہے کہ اس چیز کی تقسیم کی پریشانی اور اس سلسلہ کے اخراجات سے آدمی محفوظ رہے۔ (ف جیسا کہ ان کے نزدیک شفعہ کے لئے یہی سبب طے پایا تھا)۔ **وهذا لا يتحقق الخ** اور یہ بات ایسی جائیداد میں کسی طرح نہیں پائی جا سکتی ہے جو کہ قابل تقسیم نہ ہو۔ (ف کیونکہ جب کسی چیز کی تقسیم نہیں ہو سکتی ہے تو اس میں کسی خرچ کے ہونے کا احتمال بھی نہیں ہوگا۔ اسی لئے شفعہ بھی ثابت نہ ہوگا۔ جب کہ ہم احناف اس علت کو تسلیم نہیں کرتے ہیں۔ بلکہ ہم احناف کے نزدیک شفعہ کا حق دینے کا مقصد ہے پڑوسی کو آئندہ مصیبت اور تکلیف میں مبتلا ہونے سے بچانا ہے۔ اگرچہ تقسیم اور اس کا خرچ تو بہت سی صورتوں میں برداشت کرنا ہی ہوتا ہے۔ امام مالک اور امام احمدؒ سے بھی ایک روایت امام شافعیؒ کی روایت کے مانند منقول ہے۔ اور دوسری روایت امام ابو حنیفہؒ کی روایت کے بھی موافق ہے۔ امام سفیان ثوریؒ کا بھی یہی قول ہے۔

ولنا قوله عليه السلام الخ اور ہماری دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ ہر چیز میں شفعہ ہے خواہ وہ عقار ہو یا ربع ہو (ف چونکہ ربع کے معنی صحن اور دار اور منزل سب ہیں اس لئے اس عقار سے مراد اس کی مقدار یعنی زمین وغیرہ ہے اس حدیث کو اسحٰق بن راہویہؒ نے اپنی مسند میں اسی طرح روایت کیا ہے۔ **اخبرنا الفضل بن موسى حدثنا ابو حمزه السكرى عن عبدالعزيز بن رفيع عن ابن ابى مليكه عن ابن عباس عن رسول الله صلى الله عليه و سلم قال**

الشریك شفیع و الشفعة فی کل شیئ ۔اس حدیث کو طحاوی نے بھی اپنی شرح الآثار میں روایت کیا ہے۔ابن حجرؒ نے فرمایا ہے کہ ان دونوں اسناد کے راوی ثقہ ہیں۔جابر رضی اللہ عنہ نے مرفوعا روایت کی ہے کہ شفعہ ہر شرکت میں ہے خواہ زمین ہویا چیش ہویا بستان (وہ باغ جس میں چہار دیواری کھڑی کردی گئی) ہو۔اور وہ اس کے شریک کے پاس فروخت کے لئے پیش کئے بغیر کسی دوسرے کے پاس فروخت کرنے کے لائق نہیں رہتی ہے۔رواہ مسلم۔الیٰ غیر ذلك الخ اس طرح کی دوسری تمام عام احادیث ہمارے لئے قابل حجت ہیں۔(ف یعنی ایسی تمام حدیثیں جن میں شفعہ کا حکم فرمایا گیا ہے وہ ہمارے لئے اس بات کی حجت ہیں کہ تمام چیزوں میں شفعہ ہے۔اور ہم کسی علت سے ہر چیز کی تخصیص نہیں کرتے ہیں کہ فقط انہیں چیزوں میں شفعہ ہے جو تقسیم کے قابل ہیں۔کیونکہ شفعہ تو تقسیم کے سلسلہ کی پریشانی اور آنے والے خرچ کو دور کرنے کے لئے ہے۔بلکہ ہم تو کسی طرح کی بھی تخصیص نہیں کرتے اور یہ کہتے ہیں کہ ہر چیز میں شفعہ ہے۔اور یہ بات متفق علیہ ہے اور تمام علماء میں معروف و مشہور ہے کہ تمام چیزوں سے منقولہ جائیداد اور سامان مراد نہیں ہے۔اس بناء پر نصوص کے مطابق ہر چیز میں شفعہ کا حق ہے خواہ وہ قابل تقسیم ہو یا نہ ہو۔

ولان الشفعة الخ اور اس دلیل سے بھی ہر چیز میں حق شفعہ ہوتا ہے کہ حق شفعہ پانے کا سبب تو اتصال ہے اور اس شفعہ پانے میں حکمت و مصلحت یہ ہے کہ دوسرے نئے پڑوسی کے آجانے سے پرانے شخص کو کسی قسم کی جانی و مالی پریشانی میں مبتلا نہ ہونا پڑے اسی سے بچانا مقصود ہو۔جیسا کہ بارہا پہلے بتایا جا چکا ہے۔اور یہ بات دونوں قسموں میں عام ہے یعنی وہ تقسیم کے قابل ہو یا نہ ہو۔وهو الحمام والرحیٰ الخ اور نا قابل تقسیم چیزوں میں سے یہ چیزیں بھی ہیں مثلاً حمام' پن چکی' کنواں راستہ وغیرہ (ف اس جگہ ان چیزوں سے وہ مراد ہیں جو چھوٹی ہوں۔کیونکہ اگر مثلاً کنواں کافی بڑے منہ کا ہو کہ اوپر سے اسے دو منہ کا بنادینا ممکن ہو سکتا ہو۔اسی طرح اگر حمام میں چھوٹے چھوٹے متعدد کمرے یا خانے ہوں کہ انہیں مستقل دو حمام بنادینا ممکن ہو یا پورے بڑے کمرے کو تقسیم کر کے دو کمرے بنادینا ممکن ہو یا پن چکی کی چکی اتنی بڑی ہو کہ اسے دو کر دینا ممکن ہو تو امام شافعیؒ کے قول کے نزدیک بھی قول صحیح کے مطابق اس میں شفعہ لازم ہو جائے گا۔یہی قول امام رحمہ اللہ کا بھی ہے۔اور وہ چیزیں ایسی ہوں کہ ان کو تقسیم کر دینا ممکن نہ ہو۔بلکہ اس قسم کی چیزیں اکثر ایسی ہی ہوتی ہیں کہ وہ قابل تقسیم نہیں ہوتی ہیں تو اصح قول کے مطابق ان میں شفعہ ثابت نہیں ہوتا ہے۔شرح الوجیز میں ایسا ہی ہے۔ع۔

توضیح:۔باب:۔شفعہ کن چیزوں میں ثابت ہوتا ہے اور کن میں نہیں ہوتا ہے۔مسائل کی تفصیل۔اقوال فقہاء کرام۔دلائل

قال ولا شفعة فی العروض والسفن لقوله علیه السلام لا شفعة الا فی ربع او حائط وهو حجة علی مالك فی ایجابها فی السفن ولان الشفعة انما وجبت لدفع ضرر سؤ الجوار علی الدوام والملك فی المنقول لا یدوم حسب دوامه علی العقار فلا یلحق به وفی بعض نسخ المختصر ولا شفعة فی البناء والنخل اذا بیعت دون العرصة وهو صحیح مذکور فی الاصل لانه لا قرار له فکان نقلیا وهذا بخلاف العلو حیث یستحق بالشفعة ویستحق به الشفعة فی السفل إذا لم یکن طریق العلو فیه لأنه بماله من حق القرار التحق بالعقار.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اسباب اور کشتیوں میں شفعہ نہیں ہے۔(ف یعنی اگر کسی نے صندوق اور تخت وغیرہ اسباب کی قسم میں سے کوئی چیز فروخت کی تو اس میں شفعہ نہیں ہے اور اگر کشتی فروخت کی تو اس میں بھی شفعہ نہیں ہے)۔لقوله علیه السلام الخ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ ربع اور حائط کے علاوہ کسی اور چیز میں شفعہ نہیں ہے۔(ف یعنی زمین۔مکان اور کھیت میں اسی طرح باغ میں بھی شفعہ ہے۔اس حدیث کو بزارؒ نے اس اسناد سے روایت کیا ہے

حدثنا عمرو بن علی حدثنا ابو عاصم حدثنا ابن جریج عن ابی الزبیر عن جابر رضی الله عنه قال قال رسول الله الخ یعنی جابرؓ نے فرمایا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ نے فرمایا ہے کہ شفعہ صرف ربع اور حائط (دیوار یا باغ) میں ہوتا ہے اسے بیچنا اسی صورت میں جائز ہوگا کہ شفیع سے اس کی اجازت لے لی جائے۔ اب اگر وہ شفیع چاہے تو لے ورنہ چھوڑ دے۔ بزارؒ نے فرمایا ہے کہ میں نہیں جانتا کہ جابرؓ کے علاوہ کسی اور نے بھی اس کی روایت کی ہو۔ انزاریؒ نے کہا ہے کہ مجھے اس حدیث کے بارے میں کچھ تامل ہے۔ جیسا کہ العینی میں ہے۔ لیکن میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس کے بارے میں کچھ تامل کرنا غلط ہے۔ کیونکہ شیخ ابن حجرؒ نے کہا ہے کہ اس کے تمام راوی ثقہ اور ثبت ہیں۔ اور کیوں نہیں ہوگا کیونکہ عمرو بن علی جو کہ نسائی وغیرہ کے شیخ ہیں ان کے علاوہ اب عاصم النبیل اور ا جریج وابوالزبیر رضی اللہ عنہم وغیرہ سب معروف اور ثقہ علماء میں سے ہیں۔ اس لئے اس کی اسناد میں تامل کرنا بالکل غلط ہے اور بے وجہ ہے۔ اور اسی معنی کو بیہقیؒ نے سنن کبریٰ میں ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے۔

وهو حجة علی مالك الخ اور یہی حدیث امام مالکؒ کے خلاف کشتی میں بھی شفعہ کا حق ثابت کرنے میں حجت ہے۔ **ولان الشفعة** الخ اور اس قیاسی دلیل سے بھی کہ شفعہ کا حق تو پڑوسی جو کہ مستقل آباد ہے اس کو نئے آنے والے کے برے اثرات اور خطرات سے بچانے کے لئے ہوتا ہے۔ جب کہ منتقل اور ادھر ادھر ہونے والی چیزوں میں ایسی ملکیت نہیں ہوتی جو کہ ہمیشہ باقی اور آتی جاتی رہتی ہے۔ لہٰذا مستقل رہنے والے مالوں کو غیر منقول مالوں کے درجہ میں نہیں رکھا جاسکتا ہے۔ **وفی بعض نسخ** الخ اور مختصر قدوری کے کچھ نسخوں میں اس جگہ منقول عبارت اس طرح پائی گئی ہے کہ اگر کوئی عمارت یا درخت زمین کے بغیر بیچا گیا تو اس میں شفعہ ثابت نہیں ہوگا۔ اور صحیح بھی ہے اور اصل یعنی مبسوط میں بھی اسی طرح مذکور ہے۔ کیونکہ صرف عمارت درخت زمین پر قائم اور باقی نہیں رہ سکتا ہے۔ اس اعتبار سے یہ چیزیں بھی منقولات میں شامل ہو جائینگی۔ (ف لہٰذا ان میں شفعہ ثابت نہیں ہوگا۔ **وهذا بخلاف** الخ اور یہ حکم بالاخانہ کے برخلاف ہے کیونکہ اس بالاخانہ میں بھی حق شفعہ ثابت ہے۔ اور اس کی وجہ سے اس کی نچلی منزل میں بھی شفعہ کا حکم جاری ہوتا ہے جب کہ اس پر جانے کا راستہ اس کی نچلی منزل میں نہ ہو بلکہ باہر سے ہو۔ اس لئے کہ وہ بالاخانہ بھی اپنی بقاء اور قائم رہنے میں اپنی زمین کا محتاج ہے۔ (ف مطلب یہ ہے کہ اگرچہ اوپر کی منزل صرف عمارت ہے اور اس کی زمین کا تعلق براہ راست پہلی منزل سے ہے پھر بھی یہ اوپر کی منزل اپنے قائم و دائم رہنے ہی کے لئے ہے لہٰذا وہ بھی جائیداد اور عقار کے ہو گیا ہے جو کہ ہمیشہ کے لئے ہوتا ہے۔ پھر اس میں جو یہ شرط لگائی گئی ہے کہ اس بالاخانہ کا راستہ نچلی منزل کے اندر سے نہ ہو یہ اس لئے کہ اگر ایسا ہی ہو تو اس مکان میں شرکت کی وجہ سے شفعہ ہوگا۔ اور جب اندر سے راستہ نہ ہو تو صرف بالاخانہ کی وجہ سے حق شفعہ ہوگا۔ جو شرکت کی وجہ سے نہ ہوگا۔

توضیح:۔ اسباب۔ کشتی۔ مکان کے اوپر کی منزل فروخت ہونے پر شفعہ کا حکم۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال والمسلم والذمی فی الشفعة سواء للعمومات ولانهما یستویان فی السبب والحكمة فیستویان فی الاستحقاق ولهذا یستوی فیه الذكور والانثی والصغیر والكبیر والباغی والعادل والحر والعبد اذا كان ما ذونا او مكاتبا قال واذا ملك العقار بعوض هو مال وجبت فیه الشفعة لانه امكن مراعاة شرط الشرع فیه وهو التملك بثمل ما تملك به المشتری صورة او قیمة علی ما مر.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ شفعہ کے معاملہ میں مسلم اور ذمی سب برابر ہیں۔ کیونکہ الفاظ حدیث عام ہیں جو سبھوں کو شامل ہیں۔ (ف سبھوں سے مراد ہر شریک ہے خواہ وہ ذمی ہو یا مسلمان ہو شفعہ کا مستحق ہوگا)۔ **ولانهما** الخ اور اس عقلی دلیل سے بھی کہ سبب اور مصلحت کے بارے میں مسلمان اور ذمی دونوں برابر ہوتے ہیں۔ (ف اس طرح سے کہ شفعہ پانے کا

سبب ایک کی ملکیت کا دوسرے کی ملکیت سے متصل ہونا ہے اور یہ سبب ذمی و مسلمان دونوں میں پایا جاتا ہے۔ اور اس کی حکمت مصلحت یہ ہے کہ پرانا شخص نئے آنے والے پڑوسی کی برائی اور فتنوں کے ضرر سے محفوظ رہے۔ اس بات میں بھی مسلم اور ذمی دونوں ہوتے ہیں)۔ فیستویان الخ لہذا حق شفعہ پانے میں بھی دونوں برابر ہوتے ہیں۔ اسی وجہ سے حق شفعہ میں مرد و عورت اور چھوٹے بڑے باغی اور عادل آزاد اور غلام بشرطیکہ وہ ماذون ہو یعنی اس کے مالک نے اسے کاروبار کرنے کی اجازت دیدی ہو یا وہ مکاتب ہو سب برابر ہیں۔ کیونکہ ان میں سے ہر ایک شخص جس کی ملکیت دوسرے کی ملکیت سے ملی ہوئی ہو وہ اپنے پڑوسی کے فتنوں سے بچنا ہی چاہتا ہے۔ اس جگہ باغی سے مراد وہ شخص ہے جو عادل امام کے بارے میں کسی شبہ میں پڑ کر اس سے پھر گیا ہو۔ قال واذا ملك الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی مشتری نے کسی جائیداد کو ایسا مال و سامان دے کر حاصل کیا ہو جو مال ہو رہا ہو تو اس میں شفعہ ثابت ہو جائے گا۔ (ف اسی بناء پر اگر کسی نے ایسے ہبہ کے عوض جس میں مال دینے کی شرط کر دی گئی ہو کوئی جائیداد خریدی تو اس میں بھی شفعہ واجب ہوگا کیونکہ شریعت کی شرط کو بجالانا ممکن ہو سکتا ہے۔ وهو التملك الخ اور اس جگہ شرط سے مراد یہ ہے کہ اس مشتری نے جو چیز دے کر دوسرے سے جو چیز لی ہے یہ شفیع بھی اسی دی ہوئی جیسی چیز دے کر اپنا حق شفعہ حاصل کرے۔ اس جیسی چیز خواہ ظاہری صورت کے اعتبار سے ہو یا قیمت کے اعتبار سے ہو۔ جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔

توضیح:۔ کیا کوئی ذمی بھی حق شفعہ کا مستحق ہوتا ہے۔ ہبہ بشرط العوض کے ذریعہ لی ہوئی چیز میں بھی شفعہ ثابت ہوتا ہے یا نہیں۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلیل

قال ولا شفعة في الدار التي يتزوج الرجل عليها او يخالع المراة بها او يستاجر بها دار اوغيرها اويصالح بها عن دم عمدا ويعتق عليها عبد الان الشفعة عندنا انما تجب في مبادلة المال بالمال لما بينا وهذه الاعواض ليست بأموال فايجاب الشفعة فيها خلاف المشروع وقلب الموضوع وعند الشافعي تجب فيها الشفعة لان هذا الاعواض متقومة عنده فامكن الاخذ بقيمتها لان تعذر بمثلها كمافي البيع بالعرض بخلاف الهبة لانه لا عوض فيها راسا وقوله يتاتي فيما اذا جعل شقصا من دار مهرا اوما يضاهيه لانه لاشفعة عنده الافيه ونحن نقول ان تقوم منافع البضع في النكاح وغيرها بعقد الاجارة ضروری فلا يظهر في حق الشفعة وكذا الدم والعتق غير متقوم لان القيمة ما يقوم مقام غيره في المعنى الخاص المطلوب ولا يتحقق فيهما وعلى هذا اذا تزوجها بغير مهر ثم فرض لها الدار مهراً لانه بمنزلة المفروض في العقد في كونه مقابلا بالبضع بخلاف ما اذا باعها بمهر المثل او بالمسمى لانه مبادلة مال بمال ولو تزوجها على دار على ان ترد عليه الفافلا شفعة في جميع الدار عند ابی حنيفة وقالا تجب في حصة الالف لانه مبادلة مالية في حقه وهو يقول معنى البيع فيه تابع ولهذا ينعقد بلفظ النكاح ولا يفسد بشرط النكاح فيه ولا شفعة في الاصل فكذا في التبع ولان الشفعة شرعت في المبادلة المالية المقصودة حتى ان المضارب اذا باع دار اوفيها ربح لا يستحق رب المال الشفعة في حصة الربح لكونه تابعافيه.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ایسے گھروں میں شفعہ ثابت نہیں ہوتا ہے مثلاً (۱) ایسا گھر جسے شوہر اپنے نکاح میں مہر میں اپنی بیوی کو دے۔ (۲) یا عورت اپنے شوہر سے اس گھر کو دے کر اپنا خلع حاصل کرلے۔ (۳) یا اس کو دے کر آدمی دوسرا مکان یا دوسری چیز مثلاً دوکان غلام اپنے لئے کرایہ میں لے (۴) یا اس گھر کو دے کر اپنے عمداً قتل کے سلسلہ میں مقتول سے صلح کرلے۔ (۵) یا اس کے عوض کسی غلام کو آزاد کردے۔ (ف حاصل یہ ہوا کہ جس مکان کو دے کر مال حاصل نہ کیا گیا ہو اس کے

گھر میں شفعہ نہیں ہوتا ہے۔ لان الشفعة الخ کیونکہ ہمارے نزدیک شفعہ اسی صورت میں ثابت ہوتا ہے جب کہ مال کے بدلہ مال لیا گیا ہو کیونکہ یہ بات پہلے بتا چکے ہیں کہ شریعت میں اس کی شرط ہے۔ اور ابھی بیان کئے ہوئے مکانوں کے مقابلہ میں کوئی چیز بھی نقد مال نہیں ہے اس لئے اس کے سلسلہ میں شفعہ ثابت کرنا خلاف شرع ہوگا۔ اور جو چیز طے شدہ ہے اسے بدل دینا یا الٹ دینا ہوگا۔ وعندالشافعیؒ الخ لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک ان تمام صورتوں میں شفعہ ثابت ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک یہ تمام چیزیں قیمتی مال ہیں۔ اس لئے ان کے قیمت کے عوض شفعہ والے گھر کو شفعہ میں لیا جا سکتا ہے۔ جب کہ ان کے مثل کے عوض لینا ممکن نہیں ہے۔ کمافی البیع بالعرض جیسا کہ اسباب کے بدلہ بیع کرنے کی صورت میں۔ (ف کہ شفیع اس زمین کو اسباب کی قیمت دے کر لے گا۔ بخلاف الهبة الخ برخلاف ہبہ کے کیونکہ ہبہ میں مطلقا بدلہ نہیں ہوتا ہے۔

وقوله يتاتیٰ الخ اور امام شافعیؒ کا یہ فرمان اسی صورت میں صادق آئے گا جب کہ اپنی بیوی کے مہر میں کسی مکان کا ایک کنارہ دیا ہو یا اسی جیسی صورتیں جو بیان کی گئی ہیں۔ ان میں کوئی معاملہ طے کیا ہو تو اس کے باقی حصہ میں شفعہ کا حق مل سکتا ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک شرکت کی صورت کے علاوہ کسی اور صورت میں شفعہ کا حق نہیں ہوتا ہے۔ (ف کیونکہ وہ پڑوسی کو شفعہ دینے کے قائل نہیں ہیں۔ خلاصہ بحث یہ ہوا کہ شوافع اور احناف کے درمیان اس مسئلہ میں اتفاق ہے کہ معاوضہ کی صورت میں شفعہ ثابت ہوتا ہے لیکن اصل اختلاف اس بنیاد پر ہے کہ عورت کی شرمگاہ یا غلام آزادی وغیرہ مسائل میں یہ چیزیں قیمتی یا مال متقوم ہیں یا نہیں۔ تو شوافع کے نزدیک وہ مال متقوم ہیں اور ہمارے نزدیک وہ مال متقوم نہیں ہیں۔ ونحن نقول الخ اور ہم یہ کہتے ہیں کہ نکاح میں عورت کی شرمگاہ سے نفع حاصل کر کے کچھ قیمت ادا کرنا اسی طرح دوسری چیزوں کو قیمت سے اجارہ پر لین دین کرنا مجبوری کی بناء پر ہوتا ہے۔ (ف یعنی درحقیقت یہ سب مال متقوم نہیں ہیں وہ تو مجبوری کی بناء پر ان کو متقوم بنایا گیا ہے)۔ اسی لئے شفعہ کے مسئلہ میں ان کا متقوم ہونا ظاہر نہ ہوگا۔ (ف کیونکہ جو چیز کسی ضرورت کی بناء پر ثابت ہوتی ہے وہ اسی حد تک رکھی جاتی ہے اسی بناء پر ہر جگہ وہ حکم جاری نہیں کیا جاتا ہے۔ لان القيمة الخ کیونکہ قیمت اس چیز کا نام ہے جو ایک ایسے خاص معنی میں جو کسی چیز سے مقصود ہے کے قائم مقام ہو۔ اور یہ بات ان دونوں یعنی قصاص اور آزادی میں نہیں پائی جاتی ہے۔ (ف کیونکہ قیمت مالیت والی چیز کا مال ہوتا ہے جب کہ قصاص تو صرف خون کے بدلہ کا نام ہے۔ اسی طرح آزادی صرف غلام کی غلامی کو ختم کر دینے کا نام ہے۔ لہٰذا یہ دونوں چیزیں ایسی نہیں ہیں کہ ان کے ذریعہ مالداری حاصل کی جاسکے۔

وعلى هذا الخ اسی طرح اگر کسی نے کسی عورت سے مہر کا ذکر کئے بغیر نکاح کر لیا بعد میں ایک گھر اسے مہر میں دیدیا تو ہمارے نزدیک ایسے گھر میں بھی حق شفعہ نہیں ہوگا کیونکہ یہ گھر بھی شرمگاہ کے مقابلہ میں ایسا ہی ہے جیسا کہ نکاح کے وقت ہی اسے متعین کر دیا گیا ہو۔ بخلاف ما اذا باعها الخ بخلاف اس صورت کے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی کے مہر مثل یا مہر متعین کے عوض ایک گھر فروخت کیا ہو تو اس گھر میں شفعہ کا حق ہو جائے گا۔ کیونکہ اس صورت میں مال کا مال سے تبادلہ ہو رہا ہے۔

ولو تزوجها الخ اور اگر شوہر نے اپنے نکاح میں اپنی بیوی کے لئے مہر میں ایک گھر مقرر کیا اس شرط کے ساتھ کہ اس کی قیمت میں سے ایک ہزار روپے مجھے واپس بھی کرو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس گھر کے کسی حصہ میں بھی کسی کو شفعہ کا حق نہ ہوگا۔ (ف یعنی اس گھر کے کسی جزو میں بھی شفعہ کا استحقاق نہ ہوگا۔ وقالا يجب الخ لیکن صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ ان ہزار روپے کے مقابلہ میں مکان کا جتنا حصہ ہو سکتا ہے اس میں شفعہ کا حق ہوگا۔ کیونکہ شوہر کے حق میں یہ مالی مبادلہ ہے۔ وهو يقول الخ اور امام اعظمؒ کی دلیل یہ ہے کہ اگرچہ اس صورت میں تبادلہ ہے لیکن بیع کے معنی اس میں تابع کی حیثیت سے ہے اصالۃً نہیں ہے۔ (ف کیونکہ اس میں اصل مقصود تو نکاح کا مہر ادا کرنا ہے) اور اسی تابع ہونے کی وجہ سے ہی بجائے بیع کے لفظ نکاح سے بھی نکاح درست ہو جاتا ہے۔ (ف اگر یہ تبادلہ بیع کی صورت کا ہوتا تو لفظ نکاح سے وہ بیع صحیح نہیں ہوتی حالانکہ اس صورت میں شوہر صراحۃً یہ کہتا ہے کہ میں نے اس گھر کے عوض تم سے نکاح کیا ہے اس شرط کے ساتھ کہ تم اس میں سے ہزار درہم مجھے

واپس دیدو۔اس طرح یہ مبادلہ لفظ نکاح سے ہو گیا۔

ولا یفسد الخ اور نکاح کی شرط سے یہ مبادلہ فاسد نہیں ہوتا ہے۔(ف حالانکہ بالاتفاق بیع میں نکاح کی شرط کرنا بیع کے لئے مفسد ہوتا ہے۔اس سے معلوم ہوا کہ اس معاملہ میں نکاح اصل اور بیع کا معاملہ تابع ہے)۔ ولا شفعة الخ اور چونکہ اصل معاملہ یعنی نکاح میں شفعہ جاری نہیں ہوتا ہے اس لئے اس کے تابع میں بھی شفعہ کا حکم نہیں ہوگا۔ ولان الشفعة الخ اور اس دلیل سے بھی کہ شفعہ تو ایسے مالی مبادلہ میں ثابت ہے جو کہ خود مقصود ہو (ف اسی بناء پر اگر کہیں مبادلہ تو ہو مگر مقصود نہ ہو تو اس میں شفعہ ثابت نہ ہوگا۔ حتی ان المضارب الخ یہاں تک کہ اگر مضارب نے ایک ایسا مکان فروخت کیا جس میں اصل رقم کے علاوہ نفع بھی شامل ہے تو نفع کے حصہ میں رب المال (مال دینے والے) کو شفعہ کا حق نہ ہوگا کیونکہ اس میں مقصود تو اصل رقم (پونجی) کو نکالنا ہے اور اس میں جو نفع نکلتا ہے وہ تابع ہو کر ہے۔(ف اس لئے کہ مضارب کو اس میں اپنے نفع کے حصہ کا مبادلہ مقصود نہیں ہے بلکہ مضاربت کی بیع مقصود ہے۔اس میں یہ بات خیال رکھنے کی ہے کہ اگرچہ مضارب نے فروخت کیا ہے مگر حقیقت میں رب المال نے خود اپنا مال فروخت کیا ہے اس لئے رب المال خود اپنے مال کا بائع ہوا لہذا اس میں شفعہ پانے کا کوئی مطلب نہیں ہے۔اور جب اس نے شفعہ کا مطالبہ کیا تو اس کے متعلق یہ بتادیا کہ مضارب نے تو مضاربت کے طور پر اسے فروخت کیا ہے اور اس سے نفع حاصل کرنا فی الحال مقصود نہیں ہے۔ کیونکہ وہ نفع تو اصل پونجی کے تابع ہے۔ الحاصل وہ رب المال کسی طرح بھی شفعہ کا مستحق نہیں ہوتا ہے۔ خلاصہ یہ نکلا کہ جب مالی مبادلہ خود مقصود نہ ہو تو اس میں شفعہ ثابت نہیں ہوتا ہے۔اب یہ بات کہ اگر کسی انکاری صورت میں فریقین میں صلح ہو رہی ہو تو اس میں شفعہ ثابت ہوگا یا نہیں۔جواب کے لئے تفصیل کی ضرورت ہے جو یہ ہے۔

حتی اذا باع دار الخ۔اس مسئلہ کی صورت یہ ہوگی کہ ایک شخص نے دوسرے کو کاروبار کرنے کے لئے ہزار روپے دیئے اور اس نے اس سے کاروبار کر کے مزید ایک ہزار کما لئے۔ پھر مجموعۃً دو ہزار یعنی ایک ہزار اصل اور ایک ہزار نفع کے مجموعہ سے اس نے دو ہزار میں ایک مکان خرید لیا ایسی جگہ میں کہ اس گھر کا پڑوسی وہی رب المال ہے۔اس کے بعد اس نے اس مکان کو بھی دو ہزار روپے میں فروخت کر دیا۔اب اگر وہ رب المال اس مکان کو پڑوسی شفیع کی حیثیت سے اس کے نفع کے حصہ سے اس مشتری سے لینا چاہے تو وہ اس سے نہیں لے سکتا ہے کیونکہ اس مکان میں ایک نصف حصہ تو خود رب المال کا ہے۔اور یہ مضارب اس رب المال کے حصہ کو اس کی طرف سے وکیل کی حیثیت سے فروخت کر رہا ہے جس میں شفعہ نہیں ہو سکتا ہے۔اور دوسرا حصہ اگرچہ اس مضارب کا ہے اور یہ مبادلہ مال بالمال بھی ہو رہا ہے مگر اسے ہی بیچنا مقصود نہیں ہے بلکہ اسے تبعاً فروخت کر رہا ہے۔ لہذا شفعہ کا حق اسے نہیں ملے گا۔

توضیح:۔ شفعہ حاصل کرنے یا شفیع بننے کی اصل شرط کیا ہے۔ کس گھر میں شفعہ حاصل نہیں ہوتا ہے۔ مسائل کی تفصیل۔اقوال ائمہ کرام۔دلائل

قال او یصالح علیها بانکار فان صالح علیها باقرار وجبت الشفعة قال رضی الله عنه هکذا ذکر فی اکثر نسخ المختصر والصحیح او یصالح عنها بانکار مکان قوله علیها لانه اذا صالح عنها بانکار بقی الدار فی یده فهو یزعم انها لم تزل عن ملکه وکذا اذا صالح عنها بسکوت لانه یحتمل انه بذل المال افتداءً لیمینه وقطعا لشغب خصمه کما اذا انکر صریحا بخلاف ما اذا صالح عنها باقرار لانه معترف بالملک للمدعی وانما استفاده بالصلح فکان مبادلة مالیة اما اذا صالح علیها باقرار اوسکوت اوانکار وجبت الشفعة فی جمیع ذلك لانه اخذها عوضا عن حقه فی زعمه اذا لم یکن من جنسه فیعامل بزعمه.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے کہاہے کہ جن صورتوں میں گھر پر شفعہ کا حق نہیں ملتا ہے ان میں سے ایک صورت یہ بھی ہے کہ اگر ایک شخص جس گھر میں رہتا ہو اس پر کسی نے اپنا دعویٰ قائم کر دیااور رہنے والا اس کا منکر ہو پھر بھی اسے اپنا یہ مکان دے کر اس سے صلح کرلے (ف، تو اس کے پڑوسی کو اس سے شفعہ کا حق نہیں ملے گا۔ مگر یہ حکم صحیح نہیں ہے جیسا کہ ابھی بیان کیا جائے گا)۔ فان صالح علیها الخ اور اگر اس کے دعویٰ کا اقرار کرتے ہوئے اس پر صلح کرلی تو اس میں شفعہ لازم ہو جائے گا۔ (ف یعنی اگر اس مدعی نے اس گھر کا دعویٰ کیا اور اس قابض مدعی علیہ نے اس کے دعویٰ کو مان کر اسے ہزار روپے دے کر اس سے صلح کرلی تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ مدعی علیہ نے مدعی کو ہزار روپے دے کر اس مکان کو بھی خرید لیا ہے۔ لہٰذا اس میں شفعہ واجب ہو جائے گا)۔ قال رحمة الله الخ مصنف رحمتہ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ اس مختصر قدوری کے اکثر نسخوں میں اس جگہ یصالح علیها یعنی حرف علی کے ساتھ ہے یعنی یہ گھر دے کر صلح کی۔ مگر یہ لفظ غلط ہے۔ اس جگہ یہ لفظ عن سے یصالح عنها کی عبارت صحیح ہوگی۔ (ف لیکن میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس دوسری میں بھی یہی مطلب ہونا چاہئے۔ یعنی جب قابض نے مدعی کے دعویٰ کے انکار کے باوجود اس کو کچھ دے کر صلح کرلی تو وہ گھر اب اس مدعی کا باقی نہ رہا۔ اس طرح یہ گھر اسی کے قبضہ میں رہ گیا اور اب وہ یہ کہتا ہے کہ یہ گھر میرے ہی قبضہ میں ہے میرے قبضہ سے کبھی بھی نہیں نکلا۔

وکذا اذا صالح الخ اسی طرح اگر اس نے منہ سے انکار کر کے خاموشی اختیار کی پھر کچھ دے کر صلح کرلی تو بھی یہی حکم ہوگا۔ (ف یعنی شفعہ واجب نہ ہوگا۔ مطلب یہ ہوا کہ مدعی نے دعویٰ کیا اور مدعی علیہ قابض نے اس کا نہ اقرار کیا اور نہ ہی اس کا انکار کیا بلکہ خاموشی برتی پھر صلح کرلی تو شفعہ ثابت نہ ہوگا)۔ لانه معترف الخ کیونکہ اس قابض نے اس طرح اس مدعی کی ملکیت کا اقرار کرتے ہوئے اسی صلح کی بناء پر اپنی ملکیت حاصل کرلی تو اس طرح بھی یہ مالی تبادلہ ہو گیا۔ (ف اس طرح اس میں شفعہ ثابت ہو جائے گا۔ اما اذا صالح علیها الخ اور قابض مدعی علیہ نے اس گھر سے نہیں بلکہ اس گھر پر صلح کی خواہ مدعی کی ملکیت کا اقرار کرتے ہوئے یا خاموش رہ کر یا انکار کر کے یعنی جس طرح بھی ہو تمام صورتوں میں شفعہ ثابت ہو جائے گا۔ لانه اخذ ها الخ کیونکہ اس مدعی نے اس گھر کو اپنے خیال کے مطابق اپنے حق کے عوض لیا ہے جب کہ وہ اس کے حق کی جنس سے نہ ہو تو اس کے خیال کے مطابق اس کے ساتھ معاملہ ہوگا۔ (اور اس جگہ جو یہ شرط لگائی گئی ہے کہ وہ حق اس کی جنس سے نہ ہو اس لئے لگائی گئی ہے کہ اگر اسی گھر کے کسی حصہ پر صلح کی گئی ہو تو ایسی صورت میں چونکہ اس نے اپنے خیال کے مطابق اپنا عین حق پالیا ہے لہٰذا اس میں شفعہ نہ ہوگا۔

توضیح:۔ اگر کوئی شخص مدعی کے دعویٰ کے بعد انکار کر کے بھی گھر پر صلح کرلے یا اقرار کے ساتھ گھر سے صلح کرلے تو اس میں شفعہ ہوگا یا نہیں۔ تفصیلی مسائل۔ حکم۔ دلائل

قال ولا شفعة في هبة لما ذكرنا الا ان تكون بعوض مشروط لانه بيع انتهاء ولا بدمن القبض وان لا يكون الموهوب ولا عوضه شائعا لانه هبة ابتداء وقد قررناه في كتاب الهبة بخلاف ما اذا لم يكن العوض مشروطاً في العقد لان كل واحد منهما هبة مطلقة الا انه أثبت منها فامتنع الرجوع قال ومن باع بشرط الخيار فلا شفعة للشفيع لانه يمنع زوال الملك عن البائع فان اسقط الخيار وجبت الشفعة لانه زال المانع عن الزوال ويشترط الطلب عند سقوط الخيار في الصحيح لان البيع يصير سببا لزوال الملك عند ذلك.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے کہاہے کہ ہبہ کی ہوئی چیز میں شفعہ نہیں ہے۔ اسی دلیل کی وجہ سے ہبہ میں معاوضہ نہیں ہوتا ہے بلکہ اس میں احسان ہوتا ہے۔ البتہ اگر کوئی ہبہ بدلہ کے ساتھ مشروط ہو تو اس میں شفعہ ثابت ہو جائے گا۔ کیونکہ ایسا ہبہ اگرچہ شروع میں ہبہ ہے مگر نتیجہ میں وہ بیع ہی ہے۔ ولا بدمن القبض الخ لیکن اس صورت میں ایک شرط تو یہ ہوتی ہے کہ اس پر

قبضہ ہو اور دوسری شرط یہ ہے کہ جو چیز ہبہ میں دی گئی ہو اور جو چیز اس کے بدلہ میں دی گئی ہو وہ کوئی مشترک اور مشاع نہ ہو (ف یعنی تقسیم شدہ نہ ہو) کیونکہ یہ ابتداء میں ہبہ ہے (ف الحاصل ہبہ کی صورت میں یہ شرطیں ہوں گی کہ اس پر قبضہ بھی ہو گیا ہو اور غیر مقسوم نہ ہو بلکہ تقسیم شدہ ہو۔ وقد قررناہ الخ اس بحث کو ہم نے کتاب الہبہ میں اس سے پہلے بیان کر دیا ہے (ف یہ تفصیل اس صورت میں ہو گی جب کہ ہبہ میں عوض کی شرط لگائی گئی ہو۔ بخلاف ما الخ بخلاف اس صورت کے جب کہ ہبہ کا معاملہ کرتے وقت عوض کی شرط نہ لگائی گئی ہو۔ (ف لہٰذا عوض کی شرط ہبہ میں نہ ہونے کی وجہ سے شفعہ ثابت نہ ہو گا۔ اگرچہ اپنے طور پر موہوب لہ یعنی جسے چیز ہبہ میں دی گئی ہو اس نے بھی کچھ مال اسے ہبہ کر دیا ہو۔ کیونکہ اس وقت جانبین کا ہبہ مطلقہ ہے (ف یعنی دونوں طرف میں بدلہ کی شرط نہیں لگائی گئی ہے شرط کے بغیر ہے)۔ الا انہ الخ البتہ صرف اتنی بات ضرور ہوئی ہے کہ اس گھر کو ہبہ کے عوض بھی کچھ دیا گیا ہے اور اسے رجوع کرنا اب ناممکن ہے۔ (ف کیونکہ جس ہبہ کے عوض کچھ دیدیا جائے تو اسے واپس نہیں لیا جا سکتا ہے۔ اور جس ہبہ کے عوض کچھ نہیں دیا گیا ہو اسے واپس لیا جا سکتا ہے اگرچہ اچھی بات نہیں ہوتی ہے۔

قال ومن باع الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے کوئی چیز اپنے لئے شرط خیار کے ساتھ فروخت کی تو اس میں شفعہ کا حق نہیں ہو گا۔ کیونکہ اس شرط خیار مبیع کی بائع کے اختیار سے نکلنے سے روکتی ہے (ف یعنی جب بیع میں بائع کو خیار شرط ہو تو وہ خیار شرط بائع سے ملکیت کو ختم ہونے سے روکتا ہے)۔ فان اسقط الخ اس کے بعد اگر بائع نے اپنا خیار ختم کر دیا یعنی بیع مکمل کر دی تو شفعہ شفیع کے لئے ثابت ہو جائے گا۔ کیونکہ ملکیت ختم ہونے میں جو چیز رکاوٹ ہو رہی تھی اب وہ باقی نہیں رہی بلکہ دور ہو گئی ہے۔ ویشترط الطلب الخ پھر عام شرطوں کے مطابق ایک شرط یہ بھی ہے کہ اس خیار شرط کے ختم ہونے کے وقت وہ اپنے شفعہ کا مطالبہ کر لے۔ کہ یہی صحیح قول ہے۔ (ف یعنی جس بیع میں خیار شرط ہو تو اس میں یہ بحث ہوتی ہے کہ شفیع اپنے حق کا کس وقت مطالبہ کرے تو کچھ فقہاء نے کہا ہے کہ جس وقت بیع واقع ہوتی ہے اسی وقت سے شفعہ کا مطالبہ شروع کر دے اگرچہ خیار شرط باقی ہو۔ لیکن قول صحیح یہ ہے کہ یہ شرط اس وقت لازم آتی ہے جب کہ بائع نے اپنا خیار ختم کر دیا ہو۔ لہٰذا شفیع کو جیسے ہی یہ بات معلوم ہو کہ اس بائع نے اپنا خیار ختم کر دیا ہے فوراً ہی اپنے شفعہ کا مطالبہ کر ڈالے)۔ لان البیع الخ کیونکہ جس وقت اس کا خیار ختم ہوا اسی وقت وہ بیع اس بائع کے ملک کے زوال کا سبب ہوتی ہے۔

توضیح:۔ ہبہ کی ہوئی زمین میں شفعہ ثابت ہوتا ہے یا نہیں اس ہبہ میں عوض کی شرط ہونے سے حکم میں فرق ہوتا ہے یا نہیں اگر کسی نے اپنے لئے خیار شرط رکھ کر کوئی چیز فروخت کی تو اس میں شفیع کو حق شفعہ ہو گا یا نہیں۔ اس کی شرطیں۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

وان اشترى بشرط الخيار وجبت الشفعة لانه لا يمنع زوال الملك عن البائع بالاتفاق والشفعة تبتنى عليه على مامر واذا اخذها فى الثلث وجب البيع لعجز المشترى عن الرد ولاخيار للشفيع لانه يثبت بالشرط وهو للمشترى دون الشفيع وان بيعت دارا الى جنبها والخيار لاحدهما فله الاخذ بالشفعة اما للبائع فظاهر لبقاء ملكه فى التى يشفع بها وكذا اذا كان للمشترى وفيه اشكال اوضحناه فى البيوع فلا نعيده واذا اخذها كان اجازة منه للبيع بخلاف ما اذا اشتراها ولم يرها حيث لا يبطل خياره باخذ ما بيع بجنبها بالشفعة لان خيار الرؤية لا يبطل بصريح الابطال فكيف بدلالته ثم اذا حضر شفيع الدار الاولى له ان ياخذها دون الثانية لانعدام ملكه فى الاولى حين بيعت الثانية.

ترجمہ:۔ اور اگر کسی نے کوئی مکان شرط خیار کے ساتھ خریدا تو اس میں شفعہ ثابت ہو جائے گا۔ (ف اور شفیع اسی وقت

اپنے حق شفعہ کا مطالبہ کر ڈالے)۔ لانه لا یمنع الخ کیونکہ مشتری کو خیار شرط ہونا بالاتفاق ہونا بائع کی ملکیت کے ختم ہونے کو نہیں روکتا ہے۔ (ف یعنی بائع کی ملکیت اس کے پاس باقی نہیں رہتی ہے یعنی اس کی ملکیت ختم ہو جاتی ہے)۔ والشفعة یبتنی الخ اور شفعہ کی بنیاد ہی اس بات پر ہوتی ہے کہ بائع سے اس کی ملکیت ختم ہو جائے۔ (ف اس بناء پر فوراً ہی شفعہ کا حق اسے مل جائے گا۔ اب یہ بات رہی کہ کیا شفیع فوراً ہی اپنا حق لے سکتا ہے تو جواب یہ ہے کہ ہاں فوراً اپنا حق لے سکتا ہے۔ واذا اخذ مافی الثلث الخ اور اگر شفیع نے اپنا حق معاملہ بیع کے طے پانے کے بعد تین دنوں کے اندر ہی لے لیا جو کہ بالاتفاق شرط خیار کی مدت ہوتی ہے تو مشتری کی بیع بھی مکمل ہو گئی کیونکہ وہ اب اس کے واپس کرنے سے عاجز ہو گیا ہے۔ (ف پھر اگر مدت کے اندر ہی شفیع اپنی بیع واپس کرنا چاہے تو واپس کر سکتا ہے یا نہیں تو اس کا جواب دیا کہ) ولا خیار للشفیع الخ اب اس شفیع کو باقی مدت کے اندر شرط خیار حاصل نہیں ہوگا کیونکہ یہ خیار اسی وقت حاصل ہوتا ہے جب کہ معاملہ کے وقت ہی اس کی شرط کر لی گئی ہو جبکہ اس شفیع نے اپنے لئے شرط نہیں کی تھی۔ اور صرف مشتری نے اس کی شرط کی تھی۔ (ف لہذا اس شفیع کو شرط کئے بغیر از خود خیار حاصل نہیں ہوگا۔

وان بیعت دار الخ اگر ایک مکان فروخت کیا گیا اور اس کے بائع یا مشتری میں سے کسی ایک نے اپنے لئے خیار شرط رکھا ہو اسی عرصہ میں اسی مکان کے بغل میں دوسرا مکان بھی فروخت کیا جانے لگا تو ان دونوں عاقدین میں سے جسے اختیار ہے اسے اس قابل فروخت مکان کو شفعہ میں لینے کا حق ہوگا (ف یعنی جسے خیار شرط ہے وہ بغل کے مکان کو شفعہ میں لے سکتا ہے۔ جس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں ایک یہ کہ بائع کو خیار شرط ہو اسی عرصہ میں بغل کا مکان فروخت ہونے لگا اور اس بائع نے اپنے لئے شفعہ کا مطالبہ کر دیا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ مشتری نے اپنے لئے خیار شرط رکھا ہو اور اسی نے اپنے لئے شفعہ کا مطالبہ کیا۔ اس طرح متن کا حکم دونوں صورتوں کو شامل ہے یعنی ان دونوں میں سے جس کسی نے بھی اپنے لئے خیار رکھا اگر وہ شفعہ کا مطالبہ کر لے تو شفعہ میں اس مکان کو لے سکتا ہے۔ اما للبائع الخ اب بائع کو حق ہونے کی وجہ کھلی ہوئی یہ ہے کہ اس کو خیار شرط ہونے کی وجہ سے اس کا اپنا مکان اسی کے قبضہ میں ہنوز باقی ہے معاملہ کرنے سے بھی اس کی ملکیت سے نہیں نکلا ہے ایسی حالت میں اس کے بغل کا مکان فروخت ہو رہا ہے لہذا بآسانی شفعہ میں اس مکان کو لے سکتا ہے۔ (ف اس لئے کہ بائع نے اپنے لئے اختیار باقی رکھ کر بیچا تھا۔ اور جب بائع کو اختیار باقی رہتا ہے تو اس کی چیز اس کی ملکیت سے نہیں نکلتی ہے۔ اس کے بعد جب اس نے شفعہ میں اسے لے لیا تو اس طرح اس نے اپنا خیار ختم کر دیا اور پہلی بیع بھی ختم کر دی کیونکہ شفعہ تو ہمیشہ کے لئے ملتا ہے۔

وکذا اذا کان الخ اسی طرح اگر اختیار مشتری کو ہو تو وہ بھی شفعہ میں لے سکتا ہے۔ لیکن اس جگہ ایک اشکال پیدا ہوتا ہے جس کو ہم نے کتاب البیوع میں وضاحت کے ساتھ بیان کر دیا ہے اس لئے اس جگہ ہم دوبارہ نہیں بیان کریں گے۔ (ف اس اشکال کی تفصیل یہ ہے کہ اصولی طور سے امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک خریدار جب اپنے لئے خیار شرط باقی رکھتا ہے تو مدت خیار باقی رہنے تک اس چیز کا وہ مالک نہیں ہوتا ہے۔ ایسی حالت میں جب اس کے بغل کا مکان فروخت کیا گیا تو مشتری ایسے مکان کو کس طرح لے سکے گا جس پر اس کا کسی طرح کا بھی حق نہ ہو کیونکہ حق تو مالک ہونے کے بعد ہی ہوتا ہے۔ حالانکہ ابھی اختیار کے رہنے کی وجہ سے وہ اب تک اس کا مالک نہیں ہوا ہے۔ اسی بناء پر اگر کوئی شخص کسی مکان میں مفت میں رہتا ہو یا اس کا کرایہ دے کر رہتا ہو یعنی وہ مستعیر ہو یا مستاجر ہو اور اس مکان کے متصل کوئی مکان فروخت ہونے لگے تو وہ اس مکان کو حق شفعہ میں نہیں لے سکتا ہے۔ اب اس اشکال کا جواب یہ ہے اس مشتری کے چاہنے سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اس نے پہلے اپنا خیار ختم کر دیا ہے اس کے بعد شفعہ کا مطالبہ کیا ہے تاکہ اسے شفعہ مل سکے اس لئے اس شفعہ کا مستحق ہو جائے گا۔ اور نہایہ میں اس کی تاویل یہ کی ہے کہ مشتری کو خیار ہونے کے باوجود وہی دوسروں کے مقابلہ میں زیادہ حق دار ہو گیا اور یہی اتنی سے بات اس کے شفعہ چاہنے کے لئے کافی ہے جیسے کہ اس غلام کو جسے کاروباری اجازت حاصل ہو یا مکاتب کو حق شفعہ ہوتا ہے جس کے خریدے ہوئے مکان کے بغل میں کوئی

مکان فروخت ہوا ہو کیونکہ اس کا حقیقی مالک تو اس کا مولیٰ ہوتا ہے مگر اس کی نسبت مالکیت بھی ہوتی اور یہی نسبت اس کے حق میں طلب شفعہ کے لئے کافی ہوتی ہے۔ انتہی۔

و اذا اخذ ھا الخ اور جب کہ ایک گھر کے خریدار نے جسے خیار شرط ہو اس گھر کے بغل کے گھر کو اپنے لئے شفعہ کے طور پر لے لیا تو پہلے گھر سے متعلق اس کا پہلا اختیار ختم ہو گیا کیونکہ یہ سمجھا جائے گا کہ اس نے پہلے معاملہ کو مکمل طور سے تسلیم کر لیا ہے۔ (ف تاکہ یہ کہا جاسکے کہ اس نے مکمل مالک بن جانے کے بعد اسے شفعہ میں لیا ہے)۔ بخلاف ما اذا اشترا ھا الخ خلاف اس صورت کے جب کہ کسی نے ایک مکان دیکھے بغیر خرید لیا ہو (تو اس کے نہ دیکھنے کی وجہ سے اسے خیار الرویۃ حاصل ہوتا ہے) پھر اس مکان کے بغل میں دوسرا مکان بیچا گیا اور اسے اس شخص نے اپنے لئے حق شفعہ کی بناء پر خرید لیا۔ تو اس کی اس ن دیکھے خریداری کی وجہ سے اس کا خیار الرویۃ باطل نہیں ہوگا بلکہ اب بھی باقی رہے گا۔ لان خیار الرویۃ الخ کیونکہ یہ خیار رویۃ تو ایسا خیار ہے کہ اگر کسی نے دیکھنے سے پہلے ہی صراحۃً یہ کہدیا کہ میں نے اپنا خیار الرویۃ ختم کر دیا ہے تو بھی یہ خیار ختم نہیں ہوتا ہے پس جب دلالۃً یہ معلوم ہو رہا ہے کہ فلاں شخص اسے شفعہ میں لے گا اور انکار نہیں کرے گا تو وہ خیار کس طرح ختم ہو سکے گا۔ (ف یعنی اگر کسی نے ایک چیز دیکھے بغیر خرید لی اور صراحۃً یہ کہدیا کہ میں نے اس میں اپنے خیار الرویۃ کو ختم کر دیا ہے تو اس طرح کہہ دینے کے باوجود خیار ختم نہیں ہوگا بلکہ اگر اس کو دیکھنے کے بعد اپنے لئے پسند نہ کرے تو بھی واپس کر سکتا ہے اور خیار الرویۃ کا عذر پیش کر سکتا ہے اور شفعہ میں بغل کے مکان کو لینا اس بات کی دلیل ہوتی ہے کہ خریدے ہوئے مکان میں اپنے خیار الرویۃ کو ختم کر کے اس پر اپنی ملکیت مکمل کر لی ہے۔ تو اس دلالت کی وجہ سے بدرجہ اولیٰ اس کا خیار الرویۃ ختم نہیں ہوگا۔

یہاں تک اس بات کا بیان تھا کہ خیار الشرط ہو یا خیار الرویۃ ہو اس کے درمیان اگر خریدار اپنے بغل کے فروخت شدہ مکان کو حق شفعہ کی بناء پر لے لے اور اس کے بعد شفیع آجائے تو وہ اس خریدار سے اپنا شفعہ لے لے گا۔ یعنی وہ پہلا مکان جو فروخت ہو چکا ہے اسے لے گا۔ اب اگر اس مکان کے بغل میں بھی کوئی دوسرا مکان فروخت ہو تو اسے بھی اپنے حق شفعہ کی بناء پر لے سکتا ہے یا نہیں تو اس کا جواب اس عبارت سے دیا ہے کہ ثم اذا حضرا لشفیع الخ پھر جب پہلے گھر کا شفیع آجائے تو وہ اس پہلے گھر کو شفعہ میں لے سکتا ہے لیکن دوسرے گھر کو وہ نہیں لے سکتا ہے۔ لانعد ام ملکہ الخ کیونکہ جب دوسرا مکان فروخت ہو رہا تھا اس وقت یہ شفیع اس پہلے گھر کا مالک نہیں ہوا تھا (ف اسی لئے اس دوسرے مکان کا شفعہ اس شفیع کو نہیں مل سکتا ہے۔ لہٰذا وہ کان اس خریدار ہی کی ملکیت میں باقی رہا معلوم ہونا چاہئے اس جگہ یہ جملہ جو مقید کر کے پہلے گھر کا شفیع کہا گیا ہے اس لئے کہ اگر یہ فیع ان دونوں گھروں کا شفیع ہو مثلاً اس طرح سے کہ اس کا اپنا مکان ان دونوں گھروں سے مل رہا ہو اور اس نے دونوں پر اپنے لئے نعہ کا دعویٰ کر لیا تب دونوں ہی کو وہ شفعہ میں لے سکے گا۔ یا اس خریدار کے ساتھ نصف کا مالک ہوگا۔

توضیح:۔ اگر کسی نے کوئی مکان شرط خیار کے ساتھ خریدا اسی وقت اس مکان کا شفیع اس مکان کو شفعہ میں خرید سکے گا یا نہیں۔ اگر شفیع نے مشتری کی شرط خیار کے اندر خرید لیا۔ اگر مدت شرط خیار کے اندر لینے کے بعد پھر واپس کرنا چاہے، اگر مدت خیار کے اندر اس کے متصل دوسرا مکان فروخت ہو تو ان عاقدین کو شفعہ میں اس مکان کو لینے کا حق ہو گا یا نہیں۔ اگر کسی نے کوئی مکان خیار الرویۃ کے ساتھ خریدا۔ اور اس کے متصل مکان فروخت ہوا اور اسے اس نے حق شفعہ کی بناء پر خرید لیا۔ اس کے بعد اس کا خیار الرویۃ باقی رہے گا یا ختم ہو جائے گا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال ومن ابتاع دارا شراءفاسدا فلا شفعة فيها اما قبل القبض فلعدم زوال ملك البائع وبعد القبض لاحتمال الفسخ وحق الفسخ ثابت بالشرع لدفع الفساد وفي اثبات حق الشفعة تقرير الفساد فلا يجوز بخلاف ما اذا كان الخيار للمشتري في البيع الصحيح لانه صار اخص به تصرفا وفي البيع الفاسد ممنوع عنه.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے کہا ہے کہ اگر کسی نے فاسد طریقہ پر ایک گھر خرید اتو اس میں حق شفعہ ملے گا یا نہیں۔(ف اور فاسد طریقہ پر خریدنے کی تعریف اور اس کی صورتیں۔ اور حکم سب باتیں کتاب البیوع میں بیان کی جاچکی ہیں۔ مثلاً یہ کہ ایک مکان کسی نے اس شرط پر خرید اکہ مشتری اس مکان کے مالک کو اس کی طے شدہ قیمت کے علاوہ دو ہزار روپے قرض کے طور پر بھی دے گا۔ تو یہ بیع فاسد ہو گی لہٰذا اس میں حق شفعہ جاری نہیں ہو گا۔ مکان پر مشتری کے قبضہ کر لینے کے پہلے بھی نہیں اور بعد میں بھی نہیں۔ **اما قبل القبض** الخ مشتری کے قبضہ سے پہلے شفعہ اس لئے نہیں ہو گا کہ وہ مکان اسوقت تک بائع کی ملکیت سے نہیں نکلا ہے۔ **و بعد القبض** الخ اور اس پر مشتری کے قبضہ کے بعد بھی حق شفعہ اس لئے نہیں ہو گا کہ اس بیع میں آئے ہوئے فساد کو دور کرنے کے لئے کسی بھی وقت اس بیع کو فسخ کرنے کا احتمال جانبین سے باقی ہے۔ اور چونکہ یہ حق فسخ حکم شرعی کے ذریعہ سے ثابت ہے اس لئے شرعاً حق فسخ ثابت کرنے میں اس فساد کو باقی رکھنا ہو گا لہٰذا حق شفعہ جائز نہ ہو گا۔(ف اسی بناء پر حق شفعہ ثابت نہ ہو گا۔ بلکہ حکم یہ ہے کہ اس بیع کو فسخ کر دیا جائے ورنہ فعل حرام لازم آئے گا۔ اگر کوئی یہ کہے کہ فسخ کے احتمال سے اگر شفعہ ثابت نہ ہوتا تو جب مشتری اپنے لئے خیار شرط رکھ کر کوئی جائیداد خرید لے تو چونکہ اس میں فسخ کا احتمال موجود رہتا ہے لہٰذا تو اس میں بھی شفعہ ثابت نہیں ہونا چاہئے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ بیع فاسد میں تصرف کرنا حرام ہوتا ہے اسی لئے اس میں فسخ کا احتمال رہتا ہے۔ **بخلاف ما اذا كان** الخ اس کے برخلاف اگر بیع صحیح میں خیار شرط ہو تب شفعہ کا حق رہتا ہے کیونکہ تصرف اور معاملہ کرنے میں دوسروں کی بہ نسبت زیادہ حق دار ہوتا ہے۔(ف لہٰذا اسے ہر قسم کے تصرف کرنے کا حق اختیار ہو گا اور بیع بھی تمام ہو گی۔ **وفي البيع الفاسد** الخ جب کہ بیع فاسد ہونے کی صورت میں مشتری کو تصرف کرنے کی ممانعت ہوتی ہے۔(ف پھر یہ تفصیل کہ اسے بیع کو واپس کرنے یا رکھنے کا حکم ہوتا اسی وقت تک کے لئے ہے کہ بیع فاسد میں بیع اس لائق باقی ہو کہ بائع یا مشتری اس بیع کو فسخ کر کے واپس کر سکتا ہو یا واپس کرنے کا اس کو حق باقی ہو۔

توضیح:۔ باطل طریقہ سے گھر خریدنے کے بعد اس میں حق شفعہ ملتا ہے یا نہیں۔ مسئلہ کی تفصیل۔ حکم۔ دلیل

قال فان سقط حق الفسخ وجبت الشفعة لزوال المانع وان بيعت داربجنبها وهي في يد البائع بعد فله الشفعة لبقاء ملكه وان سلمها الى المشتري فهو شفيعها لان الملك له ثم ان سلم البائع قبل الحكم بالشفعة له بطلت شفعته كما اذا باع بخلاف ما اذا سلم بعده لان بقاء ملكه في الدار التي يشفع بها بعد الحكم بالشفعة ليس بشرط فبقيت الماخوذة بالشفعة على ملكه وان استردها البائع من المشتري قبل الحكم بالشفعة له بطلت لا نقطاع ملكه عن التي يشفع بها قبل الحكم بالشفعة وان استردها بعد الحكم بقيت الثانية على ملكه لما بينا قال واذا اقتسم الشركاء العقار فلا شفعة لجارهم بالقسمة لان القسمة فيها معنى الافراز ولهذا يجري فيه الجبر والشفعة ما شرعت إلافي المبادلة المطلقة.

ترجمہ:۔ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ جب جائیداد اس حالت کی ہو جائے کہ اسے واپس کرنا ممکن نہ ہو تب اس میں حق شفعہ ثابت ہو جائے گا۔ کیونکہ اس حق کو لینے سے جو چیز رکاوٹ یا مانع تھی یعنی قابل فسخ ہونا وہ اب باقی نہ رہی۔ **وان بيعت** الخ اور اگر اس مکان کے متصل ہی دوسرا مکان فروخت کیا گیا ایسی حالت میں کہ وہ ابھی تک بائع ہی کے قبضہ میں ہو (اگرچہ اس مکان کو وہ

بیع فاسد کے طور پر فروخت کر چکا ہو)۔ تو بائع کے مکان کے متصل مکان میں شفیع کو حق شفعہ مل جائے گا۔ کیونکہ ابھی تک اس بائع کی ملکیت اس مکان پر باقی ہے۔(ف کیونکہ بیع فاسد ہونے کی صورت میں مبیع بائع کی ملکیت سے نکل کر مشتری کی ملکیت میں نہیں جاتی ہے۔ البتہ اگر وہ بیع فاسد ہونے کے باوجود اس پر قبضہ کرلے تب وہ بائع کی ملکیت سے نکل جاتی ہے)۔ حالانکہ موجودہ ضرورت میں ہو ہنوز بائع ہی ملکیت میں موجود ہے۔ **وان سلمها الخ** اور اگر بائع نے بیع فاسد ہونے کے باوجود اس مکان کو اس کے مشتری کے حوالہ کر دیا تو اس مکان کے متصل فروخت شدہ مکان کا شفیع اس کا بھی مشتری ہو جائے گا کیونکہ فی الحال یہی مشتری اس مکان کا مالک ہو چکا ہے۔(ف اور اگر اس صورت میں جب کہ مکان اسی بائع کے قبضہ میں ہنوز موجود ہو اس مکان کے متصل فروخت شدہ مکان کے لئے اس بائع نے حق شفعہ کا مطالبہ کر دیا اور وہ اسے اسی بناء پر قاضی کی طرف سے مل بھی گیا ہو تو وہ اس مکان کو حق شفعہ میں لے سکتا ہے۔

(۲) **ثم ان سلم البائع الخ** اور اگر اس بائع نے اپنے متصل مکان پر حق شفعہ کے لئے صرف مطالبہ ہی کیا تھا یعنی قاضی نے اس وقت تک فیصلہ نہ سنایا ہو کہ اس نے وہ مکان اپنے مشتری کے حوالہ کر دیا تو اس بائع کا یہ حق شفعہ باطل ہو جائے گا۔ **کما اذا باع** اس کی مثال ایسی ہو جائے گی جیسے کہ ایک شخص نے اپنے پڑوسی کے مکان پر حق شفعہ کا مطالبہ کیا اور کسی فیصلہ کے ہونے کے پہلے ہی اس نے اپنے مکان کو ہی فروخت کر دیا ہو تو اس کا حق شفعہ باطل ہو جاتا ہے۔ **بخلاف ما الخ** اس کے برخلاف اگر بائع نے اپنے حق شفعہ کے مطابق اس نے اس متصل مکان پر قبضہ کر لیا اس کے بعد اپنے پرانے کو اس کے مشتری کے حوالہ کر دیا تو اس کے لئے مکان سے اس کا حق شفعہ باطل نہ ہوگا۔ **لان بقاء ملکه الخ** کیونکہ ایسی بات کی کوئی شرط نہیں ہے کہ جس مکان کے متصل ہونے کی وجہ سے شفیع اپنے شفعہ کا مستحق ہوا ہے وہ مکان ہمیشہ ہی اسی طرح اس کی ملکیت میں باقی بھی رہے۔ لہٰذا جس مکان کو اس نے شفعہ میں حاصل کر لیا ہے وہ اس کی ملکیت میں باقی رہ گیا۔(ف اور اگر بیع فاسد کے طور پر خریدے ہوئے مکان کو مشتری نے قبضہ میں لے لیا اور بغل کے مکان پر اپنے شفعہ کا دعویٰ کیا تو اسے اس کا حق حاصل ہوگا)۔ (۳) **وان استردها الخ** اور اگر مشتری کے حق میں اس کے مکان کے بغل کے مکان پر شفعہ ہونے کے فیصلہ سے پہلے ہی اس کے بائع نے اس مشتری سے اس فاسد بیع کے ذریعہ لئے ہوئے اپنا مکان واپس لے لیا تب اس مشتری کا حق شفعہ باطل ہو گیا۔ **لانقطاع ملکه الخ** کیونکہ جس مکان کے ذریعہ اس نے شفعہ طلب کیا تھا اس مکان پر حق شفعہ کا فیصلہ ہونے سے پہلے ہی اس مکان سے مشتری کی ملکیت ختم ہو گئی ہے۔

(۴) **وان استردها بعد الحکم الخ** اور اگر متصل پر حق شفعہ کا فیصلہ ہو جانے کے بعد بائع نے بیع فاسد کے ذریعہ فروخت کیا ہوا اپنا مکان واپس لے لیا تو بغل کا دوسرا مکان اس کی ملکیت میں باقی رہ جائے گا اسی وجہ سے جو پہلے بیان کی جا چکی ہے۔ (ف یعنی اس وجہ سے کہ ایسی کوئی شرط لازم نہیں ہے کہ حق شفعہ کا فیصلہ ہو جانے کے بعد بھی وہ مکان اس کے قبضہ میں باقی رہ جائے جس کے ذریعہ اس نے حق شفعہ حاصل کیا ہے معلوم ہونا چاہئے کہ قسمت اور بٹوارہ میں بھی مبادلہ کے معنی ہوتے ہیں جیسا کہ **کتاب القسمة** میں بیان کیا جا چکا ہے۔ **قال و اذا اقتسم الخ** قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی مشترک زمین کو اس کے شریکوں نے تقسیم کر لیا تو اس تقسیم کرنے کی وجہ سے تو ان کے پڑوسی کو حق شفعہ نہیں ملتا ہے۔ **لان القسمة الخ** کیونکہ بٹوارہ کرنے میں جدا کرنے کے معنی پائے جاتے ہیں۔ اسی وجہ سے اگر کوئی شریک بٹوارہ کرنا نہیں چاہے تو دوسرے شرکاء اگر اس کا بٹوارہ چاہتے ہوں تو وہ اس پر جبر کر سکتے ہیں۔(ف یعنی تقسیم کا کام صرف مبادلہ ہی نہیں ہے بلکہ اس کے معنی میں شرکت کے تعلق کو ختم کرانا پایا جاتا ہے۔ اسی بناء پر کسی تقسیم اور بٹوارہ کرنے کی درخواست اگر صحیح ہو اور اس کا دوسرا شریک اس تقسیم کے کام پر راضی نہ ہو تو قاضی اسے اس تقسیم کے لئے مجبور کر سکتا ہے۔ اسی بناء پر اگر بٹوارہ کا کام صرف مبادلہ (اور بدل) کا ہوتا تو اس کے لئے جانبین کی رضامندی ضروری ہوتی۔ **والشفعة الخ** حالانکہ حق شفعہ صرف ایسے ہی مبادلہ کے لئے ثابت ہوا ہے جس

میں مطلقاً مبادلہ پایا جاتا ہو۔ یعنی وہ ہر اعتبار سے مبادلہ ہو۔ الزیلعی۔

توضیح:۔ بیع فاسد ہونے کی صورت میں ایسی مبیع میں کب شفعہ حاصل کرنا صحیح ہوتا ہے۔ بیع فاسد ہو جانے کے بعد مبیع اگر بائع ہی کے قبضہ میں ہو اور اس مبیع کے بغل میں دوسرا مکان فروخت ہو تو اسے شفعہ میں لیا جا سکتا ہے یا نہیں۔ اسی طرح اگر اسے بائع نے مشتری کے حوالہ کر دیا ہو۔ اگر ایسی صورت میں حق شفعہ نافذ ہونے سے پہلے یا بعد میں بائع نے اپنا مال واپس لے لیا ہو۔ اگر مشترک جائیداد میں کچھ شرکاء شرکت کو ختم کر کے اس کی تقسیم چاہتے ہوں اور کوئی اس کا انکاری ہو تو کیا کیا جائے۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلائل

قال واذا اشترى دارا فسلم الشفيع الشفعة ثم ردها المشترى بخيار رؤية او شرط اوبعيب بقضاء قاض فلا شفعة للشفيع لانه فسخ من كل وجه فعاد الى قديم ملكه والشفعة في إنشاء العقد ولا فرق في هذا بين القبض وعدمه وان ردها بعيب بغيرقضاء او تقايلا البيع فللشفيع الشفعة لانه فسخ في حقهما لولايتهما على انفسهما وقد قصد الفسخ وهو بيع جديد في حق ثالث لوجود حد البيع وهو مبادلة المال بالمال بالتراضي والشفيع ثالث ومراده الرد بالعيب بعد القبض لان قبله فسخ من الاصل وان كان بغير قضاء على ما عرف وفي الجامع الصغير ولا شفعة في قسمة ولا خيار روية وهو بكسر الراء ومعناه لاشفعة بسبب الرد بخيار الرؤية لما بيناه ولا تصح الرواية بالفتح عطفا على الشفعة لان الرواية محفوظة في كتاب القسمة انه يثبت في القسمة خيار الرواية وخيار الشرط لانهما يثبتان لخلل في الرضاء فيما يتعلق لزومه بالرضاء وهذا المعنى موجود في القسمة والله سبحانه اعلم.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے کہا ہے کہ۔ اگر کسی نے ایک مکان خریدا اس موقع پر اس کے شفیع نے اپنا حق شفعہ اسی خریدار کو دیدیا بعد میں خریدار نے اپنے خیار رویۃ کی بناء پر اس مبیع کو خود ہی واپس کر دیا۔ یا خیار عیب ہونے کی وجہ سے اسے ناپسند کرتے ہوئے قاضی کے حکم سے واپس کر دیا۔ (ف اس بناء پر وہ بیع مکمل طور سے فسخ ہو گئی)۔ فلا شفعة الخ تو اب شفیع کو شفعہ کا حق نہیں ملے گا۔ (ف یعنی اس مشتری کی طرف سے بائع کو زمین واپس کر دینے کی وجہ سے اب یہ شفیع کے لئے نئی بیع کے حکم میں نہ ہو گا چنانچہ اسے شفعہ کا حق نہیں ملے گا۔ کیونکہ یہ بیع تو ہر طرح سے فسخ قرار دیدی گئی اس بناء پر وہ مبیع اپنی پرانی حالت اور پرانی ملکیت ہی میں واپس آگئی۔ حالانکہ حق شفعہ تو ہمیشہ نئی بیع یا نیا معاملہ ہونے کی صورت میں ملتا ہے۔ ولا فرق الخ اور اس حکم میں اس اعتبار سے کوئی فرق نہ ہو گا کہ اس مبیع پر مشتری نے قبضہ کرنے کے بعد فسخ کیا ہو یا قبضہ کرنے سے پہلے ہی فسخ کر دیا ہو۔ (ف یعنی ہر حال میں ہر طرح فسخ بیع ہو گی اور کسی طرح بھی یہ نئی بیع نہیں کہی جائے گی۔ کہ نئی بیع ہونے کی وجہ سے شفیع کو حق شفعہ مل جائے۔ جس کی صورت یہ ہو کہ ایک مرتبہ مشتری نے بائع سے اسے خریدا تھا اور اب بائع نے اس مشتری سے اسے خرید لیا ہے۔ جیسے کہ اقالہ وغیرہ کی صورت میں نئی بیع ہو جاتی ہے۔ اسی بناء پر مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ وان ردها الخ اگر مشتری نے اس زمین کو عیب دار ہونے کی وجہ سے قاضی کے فیصلہ کے بغیر از خود واپس کر دی یا آپس کی رضامندی کے ساتھ واپسی ہوئی ہو یا ان دونوں نے اپنی رضامندی کے ساتھ اقالہ کر لیا تو اس میں شفیع کو حق شفعہ نہیں ملے گا۔ (ف مطلب یہ ہوا کہ شفیع نے ایک مرتبہ اپنی خوشی سے اپنا حق شفعہ مشتری کو دیدیا تھا۔ پھر جب بائع نے اسے دوبارہ خرید لیا تو بائع کے پاس مشتری کو حق شفعہ لینے کا موقع مل گیا۔

لانہ فسخ الخ کیونکہ اس طرح مال کو واپس کر دینا بائع اور مشتری دونوں ہی کے حق میں فسخ ہے۔ کیونکہ ان دونوں کو اپنی ذات کے لئے اچھائی اور برائی کے بارے میں اختیار ہے۔ اور دونوں ہی نے اس بیع کے فسخ کا ارادہ کیا ہے۔ (ف خلاصہ کلام یہ ہوا کہ بائع اور مشتری دونوں ہی نے اپنی رضامندی کے ساتھ اس بیع کو فسخ کرنا چاہا ہے۔ پس ان کے اسی چاہنے کی بناء پر انہیں کے حق میں اسے فسخ کرنا مان لیا گیا ہے۔ کیونکہ شرعاً وہ بیع پوری ہو چکی تھی اس کے بعد پھر مبادلہ کا کام ہوا لیکن اس مبادلہ کے کام کو ان دونوں نے فسخ کرنا کہا ہے۔ اس طرح دونوں میں رضامندی پائی گئی۔ اور دونوں ہی کو اس بات کا اختیار بھی ہے اور دونوں نے اسے فسخ کرنا مان لیا۔ وھو بیع جدید الخ اور وہ یعنی عاقدین کی رضامندی کے ساتھ بیع کو فسخ اس لئے ہے کہ بیع کی تعریف ہوتی ہے ایک مال کو دوسرے مال سے ان کے مالکوں کی رضامندی کے ساتھ تبادلہ کرنا اور یہ بات اس مبادلہ میں پورے طور پر صادق ہوتی ہے (ف یعنی جس معاملہ کو بائع اور مشتری نے رضامندی کے ساتھ فسخ قرار دیا ہے وہ حقیقت میں ایک بیع جدید ہوتی ہے۔ والشفیع الخ لیکن ان کا شفیع ان دونوں کے حق میں شخص ثالث ہوتا ہے۔ (ف جو نہ بائع ہے نہ ہی مشتری ہے۔ اس لئے اگر وہ اس معاملہ کو فسخ ہونا نہیں بتلاتا ہے تو اس کا اس بیع کو جدید کہنا صحیح اور جائز ہے پھر یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ عیب کی بناء پر قاضی کے فیصلہ کے بغیر جائیداد کو واپس کرنے کی یہ دو صورتیں ہو سکتی ہیں۔ (۱) کہ اس مشتری نے جائیداد قبضہ میں لینے کے بعد قاضی کے فیصلہ کے بغیر واپس کی ہو۔ (۲) جائیداد کو قبضہ میں لے کر واپس کی ہو۔

ومرادہٗ الرد بالعیب الخ اور ان دونوں صورتوں میں سے مسئلہ مذکورہ میں مصنفؒ کی مراد یہ دوسری صورت مراد ہے یعنی قبضہ میں لینے کے بعد کی ہے جب کہ قاضی کے فیصلہ کے بغیر ہو۔ کیونکہ قبضہ سے پہلے جو واپسی عیب کی وجہ سے ہوتی ہے وہ بالکل اصل سے ہی فسخ ہوتی ہے۔ اگرچہ وہ حکم قاضی کے بغیر ہی ہو۔ جیسا کہ یہ بات پہلے بھی بتائی جا چکی ہے۔ (ف یعنی باب خیار الرویۃ کے آخر میں کہ قبضہ کر لینے سے پہلے تک صفقہ تمام نہیں ہوتا ہے۔ وفی الجامع الصغیر الخ اور جامع صغیر میں ہے کہ بٹوارہ اور خیار الرویت میں شفعہ نہیں ہے۔ اس عبارت میں "لاخیار"۔ راء کے کسرہ کے ساتھ لاخیار ہے یعنی مجرور مضاف ہے۔ جس کے معنی یہ ہیں ایسی واپسی جو خیار رؤیت کے حکم سے ہو اس میں شفعہ نہیں ہے اس کی دلیل وہی ہے جو اوپر بیان کی جا چکی ہے۔ (ف یعنی چونکہ خیار رؤیۃ کی وجہ سے واپسی مکمل طریقہ سے فسخ ہوتا ہے لہٰذا بائع کا دوبارہ خریدنا کسی اعتبار سے بھی ثابت نہیں ہے اسی لئے اس سے شفعہ کا ثبوت بھی نہیں ہوتا ہے۔ ولاتصح الخ اور اس عبارت کو ولاخیار رؤیۃ میں خیار کو فتحہ کے ساتھ "خیار رؤیۃ" کی جو روایت کی گئی ہے لفظ شفعہ پر عطف کرنے کی وجہ سے تو یہ صحیح نہیں ہو سکتی ہے۔

(ف کیونکہ لفظ شفعہ پر عطف کرنے کی وجہ سے معنی یہ ہو جائیں گے کہ مال میں بٹوارہ کرنے میں نہ شفعہ جاری ہوتا ہے اور نہ ہی خیار رویۃ حاصل ہوتا ہے۔ اور پورا مطلب یہ ہو جائے گا کہ جب مال کی تقسیم کر دی گئی تو کسی حصہ دار کے حصہ میں غیر کو نہ شفعہ پہنچتا ہے اور نہ ہی کسی حصہ دار کو اپنے حصہ میں خیار رؤیت حاصل ہوتا ہے۔ مگر یہ روایت غلط ہے اس وجہ سے کہ یہ معنی خود امام محمدؒ کی تصریح کے مخالف ہیں۔ لان الروایۃ الخ اس وجہ سے کہ کتاب القسمہ میں محفوظ روایت موجود ہے کہ بٹوارہ کی صورت میں خیار الرویۃ اور خیار شرط دونوں ثابت ہیں۔ اس لئے کہ یہ دونوں خیار یعنی خیار الرویۃ اور خیار الشرط ایسے معاملات میں ثابت ہیں جن میں جانبین سے رضامندی کا ہونا لازم ہوتا ہو جس کی رضامندی میں کچھ خلل ہو۔ (ف اس کا مطلب یہ ہے کہ جب ایسا معاملہ ہو جو رضامندی کے بعد لازم ہوتا ہو اور اس رضامندی کے ہونے میں کچھ شبہ بھی ہو۔ تب خیار ثابت ہو جائے گا)۔ وھذا المعنی الخ اور یہ بات بٹوارہ میں بھی پائی جاتی ہے۔ (ف یعنی جائیداد کی تقسیم کا کام لازم ہونا بھی رضامندی پر موقوف ہوتا ہے۔ لہٰذا اس تقسیم کے کام میں بھی خیار الشرط اور خیار الرویۃ دونوں ثابت ہوتے ہیں۔ واللہ سبحانہ وتعالےٰ اعلم۔

توضیح:۔ اگر شفیع اپنے حق شفعہ خریدار کو ایک بار دیدے پھر وہ خریدار اپنے خیار الرؤیۃ یا

خیار عیب کی وجہ سے وہ چیز واپس کردے تو وہ شفیع پھر اس میں شفعہ کا مستحق ہوگا یا نہیں۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

باب ما تبطل به الشفعة

قال واذا ترك الشفيع الاشهاد حين علم بالبيع وهو يقدر على ذلك بطلت شفعته لإعراضه عن الطلب وهذا لان الاعراض انما يتحقق حالة الاختيار وهي عند القدرة وكذا ان اشهد في المجلس ولم يشهد على احد المتبايعين ولا عند العقار وقد اوضحناه فيما تقدم قال وان صالح من شفعته على عوض بطلت شفعته ورد العوض لان حق الشفعة ليس بحق متقرر في المحل بل هو مجرد حق التملك فلا يصح الاعتياض عنه ولا يتعلق اسقاطه بالجائز من الشرط فبالفاسد اولى فيبطل الشرط ويصح الاسقاط وكذا لوباع شفعته بمال لما بينا بخلاف القصاص لانه حق متقرر وبخلاف الطلاق والعتاق لانه اعتياض عن ملك في المحل ونظيره اذا قال للمخيرة اختاريني بالف او قال العنين لامرأته اختاري ترك الفسخ بالف فاختارت سقط الخيار ولا يثبت العوض والكفالة بالنفس في هذا بمنزلة الشفعة في رواية وفي اخرى لا تبطل الكفالة ولا يجب المال وقيل هذا رواية في الشفعة وقيل هي في الكفالة خاصة وقد عرف في موضعه۔

ترجمہ :۔ باب جن باتوں سے حق شفعہ باطل ہو جاتا ہے۔

قال و اذا ترك الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ (ان چند باتوں سے حق شفعہ باطل ہو جاتا ہے) اگر (۱) شفیع کو جائیداد کی بیع کی اطلاع ہو گئی اور اسے اس بات کا پورا موقع تھا کہ وہ اپنے حق شفعہ کے لئے گواہ مقرر کر لے پھر بھی وہ مقرر نہ کرے تو اس کا حق شفعہ باطل ہو جائے گا۔ لا عراضه الخ کیونکہ اس نے اپنے طلب شفعہ سے منہ موڑ لیا ہے۔ اس لئے کہ اختیار ہونے کی حالت میں گواہ مقرر نہ کرنے سے منہ موڑنا پایا جاتا ہے اور اختیاری حالت اس وقت ہوتی ہے جب کہ مطالبہ پر قدرت موجود ہو۔ (ف یعنی جب آدمی کسی کام پر قادر ہو تو وہ حالت اس کے لئے اختیاری ہوتی ہے۔ اور شفیع نے اس اختیاری حالت میں بھی اپنے طلب شفعہ پر گواہ مقرر نہ کئے تو یہ اس کے اعراض کرنے کی دلیل پائی گئی ہے۔ اسی لئے اس کا حق شفعہ باطل ہو گیا)۔ وكذا ان اشهد الخ (۲) اسی طرح سے اگر اس نے اطلاع پانے کی مجلس میں شفعہ پانے کے لئے گواہ مقرر کر دیئے۔ لیکن بائع یا مشتری میں سے کسی پر گواہ مقرر نہ کئے اور نہ ہی اس مطلوبہ جائیداد کے قریب جاکر گواہ مقرر کئے تو بھی اس کا حق شفعہ باطل ہو جائے گا۔ پھر یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ طلب الاشہاد جس کا نمبر دوسرا ہے یہ شروع میں لازم نہیں آتا ہے۔ کیونکہ سب سے پہلے طلب مواثبہ ضروری ہے۔ اس کے بعد حصول شفعہ کے لئے طلب الاشہاد لازم آتا ہے تاکہ اس کے ذریعہ قاضی کے پاس معاملہ لے جاکر اس سے اپنے حق میں فیصلہ لیا جاسکے۔ کیونکہ اگر کوئی شفیع کو یہ حق دینا نہ چاہے تو قاضی کو بلکہ بائع یا مشتری کو بھی اس کا علم نہ ہونے کی وجہ سے اس کی شنوائی نہ ہو سکے گی لہذا گواہی کا ہونا بھی ضروری کام ہوا۔

اگر فلیا ہو کہ شفیع اپنے تمام طلب پورے کر لے اس پر وہ مشتری اس سے یہ درخواست کرے کہ کچھ روپے لے کر اس حق سے دست بردار ہو جاؤ۔ تو بھی اگر واقعتہ شفیع اس حق کا خواہشمند ہو تو یہ بات بالکل نہیں سننی چاہئے۔ کیونکہ) وان صالح الخ (حق شفعہ کے باطل ہونے کی تیسری صورت یہ ہوگی کہ) اگر (۳) شفیع نے اگر کچھ مال لے کر اپنے حق سے دستبرداری کرتے ہوئے صلح کر لی تو بھی اسکا حق باطل ہو جائے گا۔ ساتھ ہی وہ لیا ہوا مال (عوض) بھی واپس کرنا ہوگا۔ (ف کیونکہ یہ ایک طرح کی رشوت ہو گی اور حرام عمل ہوگا)۔ لان حق الشفعه الخ کیونکہ حق شفعہ کوئی ایسا حق نہیں ہوتا ہے جو جائیداد کے ساتھ یا اس کی قیمت کے ساتھ لازمی ہو۔ بلکہ یہ حق تو صرف مالک بننے کا ایک حق ہوتا ہے۔ لہذا اس حق سے عوض لینا صحیح نہیں ہوگا۔ (ف

اس لئے اگر کچھ مال اس حق کے عوض لے لیا گیا ہو تو بھی اسے واپس کرنا لازم ہوگا اور اس کا اپنا حق شفعہ بھی ہمیشہ کے لئے ختم ہو جائے گا۔ ولایتعلق الخ اور جب کہ حق شفعہ کو ساقط کرنا شرط جائز سے متعلق نہیں ہوتا ہے تو شرط فاسد سے بدرجہ اولیٰ متعلق نہ ہوگا۔ لہٰذا وہ شرط باطل ہو جائے گی۔ اور حق شفعہ کو ختم کرنا صحیح ہو جائے گا۔ (ف لہٰذا اس حق کو رشوت کی شرط سے ختم کرنے کی کوئی وجہ نہ ہوگی۔ کیونکہ وہ حق شرط سے متعلق نہ ہوگا بلکہ وہ از خود ختم ہو جائے گا۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ جب شرط سے متعلق کرنا اور نہ کرنا دونوں برابر ہیں تو اس طرح اس نے گویا یوں کہا کہ میں نے اپنا حق شفعہ ختم کر دیا ہے اور تم مجھے مثلاً پانچ ہزار روپے دے دو۔ اسی طرح اگر یوں کہا کہ میں نے اپنا حق شفعہ ختم کر دیا بشرطیکہ تم مجھے یہ مکان عاریۃً دے دو۔ تو ان میں سے کوئی شرط بھی جائز نہیں ہوگی کیونکہ شفعہ سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ اور اس کا شفعہ ختم ہو گیا۔ اور اسی طرح اگر (۴) اس نے اپنے شفعہ کو مال کے عوض فروخت کر دیا۔ اسی دلیل کی بناء پر جو پہلے بیان کی گئی ہے۔

(ف یعنی مال کے عوض شفعہ فروخت کر دینے سے شفعہ بھی باطل ہوگا اور یہ بیع بھی باطل ہو جائے گی۔ جس کے نتیجہ میں عوض میں جو مال دیا گیا ہے وہ واپس کرنا ہوگا۔ کیونکہ یہ بات بھی ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ حق شفعہ اس بیع میں کوئی ثابت رہنے والا حق نہیں ہے بلکہ صرف ملکیت حاصل کرنے کا ایک حق ہے۔ اس لئے اس کا مالی مبادلہ صحیح نہ ہوگا۔ اور جب اس نے عوض میں مال لے کر اپنا حق شفعہ ختم کر دیا حالانکہ اس وقت مال دینے کی کوئی ضرورت نہ تھی اور نہ ہی اس کا تعلق تھا تو اس کا مبادلہ کرنا باطل ہو گیا۔ اور اس کے ساتھ شفعہ کا حق بھی ختم ہو گیا۔ حاصل کلام یہ ہوا کہ بیع میں بالفعل حق شفعہ کوئی ایسا حق نہیں ہوتا ہے جس کا عوض لینا جائز ہو۔ بخلاف القصاص الخ بخلاف قصاص کے (ف اس طرح سے کہ اگر مقتول کے ولی نے قاتل سے مال لے کر قصاص لینا معاف کر دیا تو یہ جائز ہوگا)۔ کیونکہ قصاص ایک ثابت شدہ حق ہے (ف اسی لئے قصاص کا حق دار اس بات کا مالک ہوتا ہے کہ وہ قاتل کو قتل کرا دے)۔ و بخلاف الطلاق الخ اور بخلاف طلاق اور عتاق کے (ف کہ اگر شوہر مال لے کر اپنی بیوی کو طلاق دے یا مالک مال لے کر اپنے غلام کو آزاد کر دے یعنی اس کا معاوضہ مال ٹھہرائے ہو تو یہ جائز ہوگا۔

لانہ اعتیاض الخ کیونکہ طلاق دینے یا غلام کو آزاد کرنے میں عوض اس لئے مل سکتا ہے کہ اس کے عوض اس ذات سے حق ملکیت کو چھوڑنا ہوتا ہے۔ (ف کیونکہ شوہر کو اس کی بیوی میں اور مولیٰ کو اس کے اپنے غلام میں ذاتی تصرف کی ملکیت حاصل تھی)۔ ونظیرہ الخ اور اس شفعہ کی نظیر یہ صورت ہے کہ ایک عورت کو فسخ نکاح کا حق ملنے والا تھا کہ اس کے شوہر نے اس سے کہا کہ تم دو ہزار روپے لے کر میرے ہی نکاح میں رہ جاؤ۔ نکاح فسخ نہ کرو۔ (ف چنانچہ اس نے شوہر کے پاس رہنے کو ترجیح دی تو اس طرح اسے جو اختیار فسخ حاصل ہو گیا تھا وہ بھی ختم ہو جائے گا اور اس کا عوض بھی باطل ہو جائے گا یعنی مطالبہ نہ کر سکے گی۔ او قال العنین الخ یا کسی عنین (نامرد) نے اپنی بیوی سے (ف اس وقت میں جب کہ قاضی کی طرف سے اپنے نکاح کے فسخ کا حق مل گیا تھا) یہ کہا اختاری الخ کہ تم ہزار روپے کے عوض اپنے فسخ نکاح کے حق کو ختم کر کے میرے ہی نکاح میں رہ جاؤ۔ اور اس نے ایسا ہی کیا تو وہ اس عوض کے پانے کی حق دار نہ ہوگی (ف کیونکہ یہ حرف ایک حق ہے اور اس کی ذات میں یہ حق ثابت نہیں اور متقرر نہیں ہے کہ اس کا عوض لینا جائز ہو)۔ والکفالۃ بالنفس الخ اور ایک روایت میں اس مسئلہ میں کفالت بالنفس بھی شفعہ کے ہی حکم میں ہے۔ (ف اس طرح سے کہ اگر کسی نے دوسرے کی حاضر ضامنی یعنی عند المطالبہ کسی کو حاضر کر دینے کی ضمانت لی۔ اس وقت کفیل نے کہا کہ تم ہزار درہم کے عوض اس کفالت سے بری کر دو۔ اور وہ اسے منظور کر لے تو شفعہ کے حکم کی طرح یہ کفالت بھی ختم ہو جائے گی۔ اور مال بھی واجب نہیں ہوگا۔ یہ روایت ابوسفیان جوزجانی کی ہے)۔ وفی اخری الخ اور ایک دوسری روایت میں ہے کہ کفالت باطل نہیں ہوگی اور مال بھی واجب نہ ہوگا۔ قیل ھذہ الخ اور بعض مشائخؒ نے کہا ہے کہ شفعہ کے مسئلہ میں بھی یہی روایت ہے۔ (ف یعنی اگر شفعہ کو مالی عوض پر ختم کر دیا تو شفعہ کا حق ختم نہ ہوگا۔ لیکن اس کا عوض ختم ہو جائے گا۔ وقیل ھی الخ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ روایت صرف کفالت کے مسئلہ میں ہے۔ (ف یعنی مال پر صلح کر لینے میں

کفالت باطل نہیں ہوتی ہے۔ لیکن شفعہ ایسی صلح سے باطل ہو جاتا ہے۔ اور یہ بات اپنی جگہ پر بتائی جاچکی ہے۔ (ف یعنی کتاب مبسوط میں وضاحت کے ساتھ بتائی گئی ہے۔ ع۔ م۔

توضیح:۔ باب۔ جن باتوں سے حق شفعہ ختم ہو جاتا ہے وہ کیا ہیں۔ مسائل کی تفصیل۔ دلائل

قال واذا مات الشفيع بطلت شفعته وقال الشافعي تورث عنه قال رضي الله عنه معناه اذا مات بعد البيع قبل القضاء بالشفعة اما اذا مات بعد قضاء القاضي قبل نقد الثمن وقبضه فالبيع لازم لورثته وهذا نظير الاختلاف في خيار الشرط وقد مرفي البيوع ولان بالموت يزول ملكه عن داره ويثبت الملك للوارث بعد البيع وقيامه وقت البيع وبقائه للشفيع الى وقت القضاء شرط فلا يستوجب الشفعة بدونه وان مات المشترى لم تبطل لان المستحق باق ولم يتغير سبب حقه ولا يباع في دين المشترى ووصيته ولو باعه القاضي او الوصي او اوصى المشترى فيها بوصية فللشفيع ان يبطله وياخذ الدار لتقدم حقه ولهذا ينقض تصرفه في حياته.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے مبسوط میں فرمایا ہے کہ (جن باتوں سے حق شفعہ باطل ہوتا ہے ان میں سے نمبر ۵ یہ بھی کہ اگر شفیع شفعہ طلب کرنے کے بعد مر جائے تو اس کا شفعہ باطل ہو جاتا ہے۔ (ف لیکن اس میں شرط یہ ہے کہ اس شفعہ والی زمین پر شفعہ کا فیصلہ ہونے یا اس کو لینے سے پہلے مر گیا ہو تب شفعہ باطل ہوگا لہٰذا اس کے بعد اس کا کوئی وارث اس کا حق دار یا اسے وراثت میں نہیں پائے گا)۔ **وقال الشافعي** اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اس میں بھی وراثت جاری ہوگی۔ (ف یعنی شفیع کے مر جانے پر اس کا قائم مقام بن کر اس کا وارث حق دار ہوگا۔ **قال رحمة الله الخ** مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ اس اختلافی مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ وہ شفیع معاملہ بیع ہو جانے کے بعد اور شفعہ کا فیصلہ ہو جانے سے پہلے مر گیا ہو۔ (ف تو امام شافعیؒ نے فرمایا ہے یہ حق شفعہ اس شفیع کے وارثوں کے لئے میراث ہو جائے گا۔ اور ہم احناف کے نزدیک وہ حق وارثوں کی طرف منتقل نہیں ہوگا۔ بلکہ باطل ہو جائے گا۔ **اما اذا مات الخ** اور اگر شفیع قاضی کے فیصلہ کے بعد لیکن اس کی قیمت ادا کرنے اور اس پر قبضہ سے پہلے مر گیا تو وہ بیع شفعہ والی اس کے وارثوں کیلئے لازم ہو جائے گی۔ **وهذا نظير الخ** اور یہ مسئلہ اس اختلاف کی نظیر ہے جو کہ خیار الشرط میں ہے۔ اور وہ کتاب البیوع میں گذر چکا ہے۔ (ف یعنی اگر کسی نے اپنے لئے خیار الشرط رکھتے ہوئے بیع کا معاملہ کیا خواہ کوئی چیز خریدی ہو یا فروخت کی ہو پھر خیار الشرط کے دنوں ہی میں وہ مر گیا تو امام شافعیؒ کے نزدیک اس کے خیار کا حق اس کے وارثوں کو منتقل ہو جائے گا اور وہی اس چیز کے رکھنے یا واپس کرنے کے بارے میں فیصلہ کریں گے۔ لیکن ہم احناف کے نزدیک وہ بیع لازم ہو جائے گی اختلاف کی نظیر ہونے کی وجہ یہ ہے کہ شفعہ بھی خیار الشرط کے مثل ایک حق ہے جو ایک شخص سے منتقل ہو کر دوسرے کے پاس جانے کے قابل نہیں ہے اس لئے کہ شاید وہ اسے لے یا واپس کر دے۔

ولان بالموت الخ اور اس حصہ سے بھی کہ شفیع کے مر جاتے ہی اس کا وہ گھر جس کی بناء پر اسے حق ملا تھا اس کے قبضہ سے نکل کر اس کے ورثہ کی طرف منتقل ہو گیا۔ (ف لہٰذا اب اس سے شفعہ لینے کا حق ختم ہو گیا)۔ پس اس شفیع کی ملکیت سے نکل کر اس کے وارث کو اس کی ملکیت حاصل ہو چکی ہے۔ لیکن وارث کو اس کی ملکیت اس وقت حاصل ہوئی ہے جب کہ اس زمین یا گھر کی ملکیت اس کی بیع سے پہلے ہی ہو چکی ہے۔ **وقيامه الخ** حالانکہ شفیع کے لئے یہ شرط ہے اسے شفعہ اسی صورت میں ملے گا جب کہ اس مشفوع مکان کی بیع کے وقت بھی اس پر شفیع کی ملکیت موجود ہو۔ اور اس کے بارے میں قاضی کا فیصلہ ہو جانے تک اسی کی ملکیت باقی بھی رہے۔ پس ان شرطوں کے بغیر کوئی شفعہ کا حق دار نہ ہوگا۔ (ف اور جب ان شرطوں کے نہ ہونے کی وجہ سے وہ خود مستحق شفعہ نہیں ہو سکتا ہے تو اس کی میراث بھی منتقل نہیں ہو سکتی ہے۔ **وان مات المشترى الخ** اور اگر مشتری مر جائے تو شفیع کا شفعہ باطل نہ ہوگا۔ کیونکہ جو شخص مستحق ہے وہ تو زندہ اور موجود ہے اور جس سبب سے وہ حق دار ہوا ہے اس میں بھی

کوئی فرق نہیں آیا ہے۔ ولا یباع الخ اور مشتری کا وہ گھر جس پر حق شفعہ لازم ہوا ہے اسے قرضہ یا وصیت کو پورا کرنے کے لئے فروخت نہیں کیا جائے گا۔ ولو باعہ الخ اور بالفرض اگر قاضی نے اس گھر کو فروخت کر دیا یا اس مرنے والے مشتری نے اس کی بابت کسی کے لئے وصیت کر دی یعنی نصف یا چوتھائی وغیرہ کی تو اس شفیع کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ وہ قاضی وغیرہ کے اس قسم کے تصرف کو باطل کر دے۔ اور اس گھر کو اپنے حق شفعہ میں لے لے۔ کیونکہ اسی کا حق سب سے پہلے اس گھر سے متعلق ہوا ہے۔ ولھذا ینقض الخ اسی بناء پر اگر مشتری نے اس گھر میں کچھ کر دیا ہو تو وہ بھی مشتری کی زندگی میں ہی باطل کر دیا جاتا ہے۔ (ف چنانچہ اگر مشتری نے ہی اس گھر کو بیچ دیا ہو تو اس شفیع کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ اس معاملہ کو ختم کرا دے۔ کیونکہ دوسروں کی بہ نسبت اسی شفیع کا حق اس میں مقدم ہوتا ہے)۔

توضیح:۔ اگر کسی گھر کا شفیع قاضی کی طرف سے حق پانے سے پہلے یا بعد میں مر جائے تو اس کا وارث اس شفعہ کا مستحق ہوگا یا نہیں اگر مشتری مر جائے یا اس مشفوعہ مکان کے بارے میں کچھ وصیت کر جائے تو شفیع کا حق باقی رہ جائے گا یا باطل ہو جائے گا۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال واذا باع الشفيع ما يشفع به قبل ان يقضى له بالشفعة بطلت شفعته لزوال سبب الاستحقاق قبل التملك وهو الاتصال بملكه ولهذا يزول به وان لم يعلم بشراء المشفوعة كما اذا سلم صريحا او ابرأ عن الدين وهو لا يعلم به وهذا بخلاف ما اذا باع الشفيع داره بشرط الخيار له لانه يمنع الزوال فبقي الاتصال.

ترجمہ:۔ قدوری نے فرمایا ہے کہ۔ اگر شفیع نے اپنے اس مکان کو جس کے سبب سے اسے شفعہ کا حق ملا تھا بیچ دیا اس سے پہلے کہ قاضی کی طرف سے اس کو اس کا حکم دیا جائے۔ تو اس شفیع کا حق اس سے ختم ہو جائے گا۔ لزوال سبب الخ اس مشفوعہ مکان پر سے ملکیت ختم ہو جانے کی وجہ سے کہ جس کی بناء پر اسے حق شفعہ حاصل تھا۔ یعنی اس گھر سے متصل مکان ہونے کی وجہ سے۔ (ف پس جب شفیع کی ملکیت سے اس کا اتصال باقی نہ رہا تو اس کے شفعہ کا سبب بھی باقی نہ رہا۔ اسی لئے قاضی اس کے حق میں فیصلہ نہیں دے گا)۔ ولھذا یزول الخ اور اسی وجہ سے کہ سبب کا زائل ہو جانا ہی حق شفعہ کو ختم کر دیتا ہے۔ اگر شفیع نے اپنے اس مکان کو ایسے وقت میں فروخت کر دیا کہ جس کی وجہ سے اسے حق شفعہ مل رہا تھا تو بھی اس کا حق شفعہ ختم ہو جاتا ہے۔ (ف کیونکہ حق کے ساقط ہو جانے کے لئے یہ جاننا ضروری نہیں ہے کہ یہ کیوں کر ساقط ہوا ہے۔ یہی ایک روایت امام مالک وامام شافعی رحمہما اللہ سے بھی ہے)۔ کما اذا الخ ایسا ہی ساقط ہو جاتا جیسا کہ صراحۃً ایک بار بھی اپنا حق دینے سے حق ساقط ہو جاتا ہے۔ او ابراء الخ یا جیسے کہ اپنے مقروض کو اس کے حق قرضہ سے بری کر دینے سے وہ بری ہو جاتا ہے۔ اگر چہ اسے اپنا مقروض ہونا بھی معلوم نہ ہو۔ (ف جب بھی قرض ساقط ہو جاتا ہے۔ حاصل کلام یہ ہوا کہ جو چیز ساقط ہوتی ہو اس کو جاننے کی بھی شرط نہیں ہوتی ہے۔ وھذا بخلاف الخ اور یہ حکم ایسی صورت کے برخلاف ہے کہ اگر شفیع نے اپنا مکان اپنے لئے خیار شرط رکھتے ہوئے اسے فروخت کیا ہو۔ کیونکہ جب بھی بائع اپنے لئے خیار رکھ کر بیچتا ہے تو وہ چیز اس کی ملکیت سے نہیں نکلتی ہے۔ اس طرح اس پڑوس کے مشفوعہ مکان سے اس کا تعلق باقی رہ گیا اور وہ اس کی ملکیت سے نہیں نکلا۔ لہٰذا اس مکان سے اس کا تعلق باقی رہ گیا۔ پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ حق شفعہ پانے کے لئے ایک شرط یہ بھی ہے کہ بائع اور مشتری کے درمیان جو بیع واقع ہو رہی ہو اس میں شفیع کی طرف سے کوئی ایسا کام نہ پایا جائے جس سے کہ وہ بیع مکمل ہو جاتی ہو۔ اگر ایسا ہوگا تو یہی بات سمجھی جائے گی کہ اس شفیع نے خود ہی اپنا حق ان لوگوں کو دیدیا ہے۔

توضیح:۔ اگر شفیع نے قاضی کے فیصلہ سے پہلے ہی اپنے اس مکان کو فروخت کر دیا جس کے ذریعہ اس کو حق شفعہ ملتا تھا اگر شفیع نے اپنا مکان خیار شرط اپنے لئے رکھ کر فروخت کیا تو اس کا حق شفعہ باقی رہتا ہے یا ختم ہو جاتا ہے۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال وو كيل البائع اذا باع وهو الشفيع فلا شفعة له ووكيل المشترى اذا ابتاع فله الشفعة والاصل ان من باع او بيع له لا شفعة له ومن اشترى او ابتيع له فله الشفعة لان الاول باخذ المشفوعة يسعى فى نقض ما تم من جهته وهو البيع والمشترى لا ينقض شراه بالاخذ بالشفعة لانه مثل الشرا وكذا لوضمن الدرك عن البائع وهو الشفيع فلا شفعة وكذلك اذا باع وشرط الخيار لغيره فامضى المشروط له الخيار البيع وهو الشفيع فلا شفعة له لان البيع تم بامضائه بخلاف جانب المشروط له الخيار من جانب المشترى.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ اگر بائع کا وکیل جو خود ہی شفیع ہو وکیل بن کر اس مشفوعہ زمین کو فروخت کر دے تو اس وکیل کا حق شفعہ ختم ہو جائے گا۔ (ف یہ حکم تو بائع کے وکیل کا ہوا)۔ **ووکیل المشتری الخ** اور اگر مشتری کے وکیل کی حیثیت سے شفیع نے زمین خریدی تو اس کا حق باقی رہے گا۔ (ف مثلاً زید نے بکر کو اپنے لئے ایک مکان کے خریدنے کے لئے وکیل مقرر کیا۔ اور یہ بکر اس کا شفیع بھی ہے۔ چنانچہ اس بکر نے زید کے اس مکان کو خرید لیا پھر اس سے اپنا حق شفعہ چاہا تو وہ اس کا حق دار ہوگا۔ یعنی اسے شفعہ مل جائے گا۔ اور امام شافعیؒ واحمدؒ کے نزدیک بائع کے وکیل کو بھی شفعہ ملتا ہے مگر ہمارے نزدیک اس مسئلہ کے بارے میں ایک قاعدہ کلیہ ہے۔ **والاصل ان الخ** وہ قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ جس شخص نے خود فروخت کیا (بائع کی حیثیت سے یا مشتری کی حیثیت سے) یا اس کے لئے کچھ فروخت کیا گیا (موکل) تو اس کے لئے حق شفعہ باقی نہیں رہتا ہے۔ (ف لہذا خود بائع ہو یا وہ بائع کا وکیل ہو کسی کو شفعہ نہیں ملے گا۔ **ومن اشتری الخ** اور جس نے مکان خود خریدا یا اس کے لئے خریدا گیا ہو تو اس کے لئے حق شفعہ ہوگا۔ (ف یعنی مشتری خود خریدے یا اس کے لئے اس کا وکیل خریدے تو ہر ایک کے لئے شفعہ ہے۔ پس اس قاعدہ سے یہ بات واضح ہو گئی کہ مشتری کے وکیل کو حق شفعہ باقی رہتا ہے۔ پھر اس جگہ بائع یا مشتری کی حیثیت سے وکیل کی یہ چند صورتیں مثال سے واضح کر کے بتائی جا رہی ہیں۔ (۱) زید نے بکر کو اپنے دو ہزار روپے مضاربت کے طور پر دیئے اس شرط کے ساتھ کہ اس کے نفع میں ہم دونوں نصف نصف لیں گے۔ پھر اس مضارب یعنی بکر نے ان روپے سے ایک زمین خرید لی تو یہ خریداری زید ہی کے لئے ہوئی ہے لہذا زید کو اس کے وسیلہ سے حق شفعہ حاصل ہوگا۔ (۲) اسی طرح اگر دو ہزار روپے بکر کو بضاعت پر دیئے یعنی تم احسان کے طور پر ان روپے سے میرے لئے کچھ تجارت کرو (کہ اس کے نفع میں تمہارا کوئی حصہ نہ ہوگا بلکہ سارا نفع میرے لئے ہوگا) تو اس سے جو خریداری ہوگی وہ بھی اسی زید کے لئے ہوگی۔ (۳) اور اگر ان روپے سے بکر نے کوئی زمین خرید کر فروخت کی تو اگرچہ اس میں بائع بکر ہے مگر خریداری زید کے لئے ہوئی ہے خواہ یہ مضاربت کے طور پر ہو یا بضاعت کے طور پر ہو۔ اور ان عام صورتوں کے علاوہ کبھی خاص صورتیں بھی نکل آتی ہیں۔ فتدبر۔ م۔

الحاصل اس قاعدہ کلیہ کے دو جملوں میں سے پہلا یہ جملہ کہ جس کسی کے لئے بیع ہوگی اسے شفعہ کا حق نہ ہوگا۔ اس کی دلیل یہ ہے۔ **لان الاول الخ** کہ خود بائع یا جس کے لئے چیز فروخت کی گئی ہو اگر وہ اس مشفوعہ جائیداد کو شفعہ میں لے گا تو نتیجہ یہ ہوگا کہ وہ اپنے اس معاملہ یعنی بیع کو ختم کرنے کے درپے ہوگا جو خود اسی کے عمل سے پورا ہوا تھا (اس طرح یہ لازم آئے گا کہ جس عمل کو خود اس نے پورا کیا اب وہ خود ہی اسے باطل کر دے) (ف اور باطل کرنا اس طرح سے لازم آتا ہے کہ بیع کے معنی مالک بنا دینا اور حوالہ کر دینا ہے۔ اور شفعہ میں لینے کے معنی ملکیت حاصل کرنا اور لے لینا ہے پھر جب یہی شخص اس چیز کو فروخت

کرے گا خواہ وہ وکیل ہو یا موکل ہو تو وہی بائع ہوگا۔ اور اگر موکل کی طرف سے اسے وکیل نہیں بنایا گیا ہو تو وکیل کی بیع تمام نہ ہوگی اس طرح اس کا موکل ہی اس بیع کو تمام کرنے والا ہوگا۔ اور اب اس قاعدہ کلیہ میں سے دوسرا جملہ یعنی خریدنے والا اور جس کے لئے خریدا گیا ہو ان میں سے ہر ایک مستحق شفعہ ہوگا۔ کیونکہ وہ اپنے عمل کو خود باطل کرنے والا نہ ہوگا۔ **والمشتری لا ینقض الخ** اور مشتری اس چیز کو حق شفعہ میں لے کر اپنی خریدی ہوئی چیز کے برخلاف کام نہیں کرتا ہے۔ (ف کیونکہ خریدنے کے معنی ہیں کسی چیز کی ملکیت حاصل کرنا اور اسے لینا۔ اور شفعہ کے بھی یہی معنی ہیں۔ کیونکہ یہ شفعہ بھی خریداری ہی کے مثل ہوتا ہے۔ (ف الحاصل شفعہ میں لینے کی وجہ سے وہ اپنے عقد یا عمل کو باطل کرنے کے درپے نہیں ہوتا ہے)۔

وکذلك لو ضمن الخ اسی طرح اس صورت میں بھی شفیع کا حق باطل ہو جاتا ہے جب کہ کسی ایسے شخص نے بائع کی طرف سے ضمان الدرک کر لی جو کہ خود ہی شفیع بھی ہو تو اس کا حق شفعہ ختم ہو جاتا ہے (ف تفصیل یہ ہوگی کہ ایک شخص نے گھر فروخت کرنا چاہا تب مشتری نے کہا کہ یہاں یہ ممکن ہو سکتا ہے کہ کوئی دوسرا شخص اس گھر کا حق دار نکل آئے جو مجھ سے اس گھر کو چھین لے اس لئے اس سے اطمینان کی کوئی صورت ہونی چاہئے۔ اس پر ایک شخص نے ضمان الدرک لی یعنی ایسی ذمہ داری لی کہ میں اس کی ضمانت لیتا ہوں کہ کوئی اس کا مستحق پیدا نہ ہوگا۔ اولاً میں اس کا مقابلہ کروں گا ورنہ میں تمہارا خرچہ تم کو واپس دلاؤں گا۔ اور یہ کہنے والا خود ہی اس کا شفیع بھی ہے۔ تو اس کا اس طرح سے ضمان لینے کا مطلب یہ ہوگا کہ اس نے اپنے حق شفعہ سے اعراض کیا ہے لہٰذا وہ مستحق نہیں ہوگا۔ **وکذلك اذا باع الخ** اسی طرح سے اس صورت میں بھی شفیع کا خیار باطل ہو جاتا ہے جب کہ ایک شخص نے اپنا مکان فروخت کیا ساتھ میں ایک شخص کے لئے اس کا خیار شرط رکھا (ف مثلاً زید نے اپنا مکان فروخت کیا اس شرط کے ساتھ کہ اس بیع میں بکر کے لئے تین دنوں تک کے لئے خیار شرط ہے یعنی اگر اس نے تین دنوں کے اندر اسے ناپسند کیا تو مبیع واپس ہو جائے گی۔ جبکہ وہی شخص اس مکان کا شفیع بھی ہو رہا ہو۔ **فاعفی المشروط له الخ** پس اسی بکر نے جس کو خیار شرط حاصل تھا اس بیع کو مکمل کرنے کی اجازت دیدی۔ یعنی بیع مکمل کر دی۔ تو اس کا حق شفعہ باطل ہو جائے گا۔

لان البیع تم الخ حق شفعہ کے ختم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اسی کے پورے کرنے یا اسی کی اجازت دینے کے بعد وہ بیع مکمل ہوئی ہے۔ اور اس سے پہلے ہم نے ایک قاعدہ کلیہ یہ بتایا ہے کہ جس کے سبب سے یا جس کی طرف سے بیع پوری ہوتی ہو اس کا حق شفعہ باطل ہو جاتا ہے۔ **بخلاف جانب الخ** بخلاف اس شخص کے جس کے لئے خریدار کی جانب سے خیار مشروط ہو۔ (ف مثلاً زید نے بکر سے ایک مکان اس شرط پر خریدا کہ اگر تین دنوں کے اندر اس کی خریداری کی اجازت مجھے خالد نے دیدی تو یہ مکمل ہو جائے گی۔ ورنہ فسخ ہو جائے گی۔ جبکہ یہی خالد اس کا شفیع بھی ہو رہا ہو۔ چنانچہ اس خالد نے اسی مدت میں اس کی خریداری کی پوری اجازت دیدی تو اس خالد کا حق شفعہ اس مکان میں باقی رہ جائے گا۔ کیونکہ خالد کی طرف سے اگرچہ مکان کی خریداری مکمل ہوئی ہے۔ لیکن اس خرید کے مثل اس نے شفعہ میں لے لیا۔ اس طرح اس شفیع نے اپنے عمل کے منافی دوسرا کام نہیں کیا ہے۔ کیونکہ جس صورت سے بھی مکان کی مکمل خریداری پائی جائے گی۔ اس شفیع کو یہ اختیار ہو جائے گا کہ وہ اس مکان کو شفعہ میں لے۔ پھر یہ بات بھی معلوم ہونی ضروری ہے کہ شفیع کا اپنے شفعہ کو صراحت کے ساتھ دوسرے کو اس طرح حوالہ کرنا معتبر مانا جائے گا کہ خریداری کے معاملہ کی خبر بالکل صحیح اور سچی معلوم ہوئی ہو۔ کیونکہ اگر غلط خبر ملنے پر اس نے اپنا حق دوسرے کو دیدیا تو اس کا اعتبار نہ ہوگا۔

توضیح:۔ اگر خود شفیع بائع کا وکیل بن کر اپنی مشفوعہ زمین فروخت کر دے اسی طرح اگر مشتری کا شفیع وکیل بن کر اس کے لئے خریداری کر لے۔ اس سلسلہ کا مشہور قاعدہ کلیہ اگر خود شفیع نے بائع کی طرف سے ضمان الدرک لی ہو۔ مسائل کی تفصیل۔ احکام اختلاف

ائمہ۔ دلائل

قال واذا بلغ الشفيع انها بيعت بالف درهم فسلم ثم علم انها بيعت باقل او بحنطة اوشعير قيمتها الف او اكثر فتسليمه باطل وله الشفعة لانه انما سلم لا ستكثار الثمن في الاول ولتعذر الجنس الذى بلغه وتيسر ما بيع به في الثاني إذا الجنس مختلف وكذا كل مكيل او موزون اوعددى متقارب بخلاف ما اذا علم انها بيعت بعرض قيمته الف او اكثر لان الواجب فيه القيمة وهي دراهم اودنا نير وان بان انها بيعت بدنانير قيمتها الف فلا شفعة له وكذا اذا كانت اكثر وقال زفرله الشفعة لاختلاف الجنس ولنا ان الجنس متحد في حق الثمنية.

ترجمہ:۔ قدوری نے فرمایا ہے کہ۔ اگر شفیع کو یہ خبر ملی کہ تمہارا مشفوعہ مکان ایک ہزار روپے میں فروخت ہوا ہے اس نے یہ سن کر اپنا حق شفعہ لینے سے انکار کر دیا مگر بعد میں اسے یہ صحیح خبر ملی کہ وہ اس سے کم میں فروخت ہوا ہے۔(ف خواہ تھوڑا ہی کم میں فروخت ہوا ہو)۔ او بحنطة الخ یا بعد میں اسے یہ معلوم ہوا کہ وہ گھر اتنے گیہوں یا جو کے بدلہ فروخت کیا گیا ہے جس کی قیمت پہلے بتائی ہوئی قیمت سے بھی زیادہ ہے۔(ف یعنی اتنے زیادہ گیہوں یا جو سے جن کی قیمت بتائی ہوئی قیمت یعنی ہزار روپے سے بھی زیادہ ہے یا اس کے علاوہ اسی طرح کا کوئی دوسرا غلہ ہے)۔ فتسليمه باطل الخ تو اس خبر سے پہلے جو اس نے پہلی خبر پا کر اپنا حق خریدار کو دیدیا تھا وہ باطل ہو جائے گا۔ یعنی اس حق کو واپس دینے کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔ بلکہ اس کا اپنا حق شفعہ باقی رہ جائے گا۔(ف مسئلہ مذکورہ میں دو صورتیں بیان کی گئی ہیں (۱) یہ کہ خبر دینے والے نے جو مقدار قیمت بیان کی ہے مثلاً ایک ہزار روپے اور حقیقت میں بھی اس قیمت کی ثمنیت یہی یعنی روپے ہی ہیں اگرچہ مقدار میں فرق ہے۔ اور (۲) یہ ہے کہ جنس ثمن اس کے خلاف ناپ کر دی جانے والی چیز ہو۔ اگرچہ اس کی قیمت پہلے بتائی ہوئی قیمت سے یعنی ہزار سے زائد ہو۔ بہر صورت اس کا حق شفعہ باقی رہ جائے گا۔ لانه انما الخ حق باقی رہنے کی وجہ یہ ہے کہ اس شفیع کو پہلی صورت میں اصل قیمت سے زیادہ قیمت بتائی گئی تھی (ف حالانکہ حقیقت میں رقم اس سے کم تھی)۔

ولتعذر الجنس الخ اور دوسری صورت میں حق باقی رہنے کی وجہ یہ ہوئی کہ اس میں بتائی ہوئی جنس ثمن اس کے خلاف کوئی کیلی چیز ہے۔ یعنی اسے ایک ہزار روپے بتائے گئے تھے حالانکہ اس کی اصل قیمت میں گیہوں یا جو مقرر ہوئے تھے خواہ ان کی قیمت اتنی ہی ہو یعنی ہزار روپے یا ان سے بھی زائد ہو مگر اس وقت اس زمیندار خریدار کے پاس غلہ کا ذخیرہ موجود رہنے کی وجہ سے غلہ عوض میں دینا آسان تھا اور نقد روپے بالکل نہ ہونے کی وجہ سے نقد دینا مشکل تھا اس لئے اس نے پہلے انکار کیا تھا۔ اور جب اسے حقیقت معلوم ہوئی کہ غلہ ہی دینا طے ہوا تھا تو اس نے اپنا مطالبہ پیش کر دیا لہٰذا وہ مستحق شفعہ ہو جائے گا۔ اور یہ معلوم ہونا چاہئے کہ مذکورہ مسئلہ میں جو اور گیہوں کی جو مثال دی گئی وہی مخصوص نہیں ہے۔ وكذا كل مكيل الخ۔ یہی حکم ہر ناپ کر یا تول کر یا گن کر دی جانے والی چیزوں کا بھی ہے بشرطیکہ ان کی مقدار میں بہت زیادہ فرق نہ ہو بلکہ ایک دوسرے کے قریب ہوں (ف مثلاً انڈے۔ اخروٹ اور بادام وغیرہ جن کو بیچتے وقت ان کے چھوٹے بڑے یا کم و بیش ہونے کا کوئی بھی خیال نہیں کرتا ہے۔ بلکہ وہ سب گنتی میں برابر سمجھے جاتے ہیں۔ الحاصل یہ ساری جنسیں درہم و دینار کی جنس سے مخالف ہیں۔ بخلاف ما اذا علم الخ بخلاف اس مسئلہ کے اگر شفیع کو بعد میں یہ معلوم ہوا کہ وہ گھر حقیقت میں ایسے اسباب کے عوض بیچا گیا تھا کہ جس کی قیمت ہزار روپے یا ان سے بھی زیادہ تھی تو اسے شفعہ نہیں ملے گا۔ اگرچہ یہ اسباب بھی گیہوں اور جو کے مثل روپے اور دراہم کی جنس کے خلاف ہے) اس کی وجہ یہ ہے کہ اسباب کی صورت میں تو قیمت ہی واجب ہوتی ہے۔ اور قیمت دینار و درہم روپے پیسے کی ہی شکل میں ہوتی ہے۔

(ف اسلئے عوض میں اسباب نہیں دیا جاتا ہے۔ اب اگر اسباب موجود بھی ہو تو اس کو فروخت کر کے یا اس کی قیمت لگا کر ہی

درہم ودینار وغیرہ کی شکل میں ادائیگی ہوگی۔ اس لئے جب شفیع کو پہلی مرتبہ میں یہ خبر ملی تھی کہ اسباب کے بدلہ زمین فروخت کی گئی ہو تو اسے بھی اسباب کی قیمت لگا کر حق کا مطالبہ کرلے گا۔ مگر جب کہ اس کے لینے سے انکار کردیا ہے تو وہ حق ہمیشہ کے لئے ختم ہو گیا اور اسے دوبارہ لینا ممکن نہیں ہوگا۔ برخلاف غلہ میں گیہوں وغیرہ دینے کے کہ عوض میں یہی غلے بھی دیدیئے جاتے ہیں۔ لہٰذا ان کو بیچ کر ان کی قیمت جمع کر کے دینے کی ضرورت نہیں ہے۔ البتہ اگر بعد میں پھر یہ خبر معلوم ہو کہ وہ مکان ایسے اسباب کے بدلہ بیچا گیا تھا جس کی قیمت پانچ سو روپے ہیں یعنی ہزار درہم نہیں ہیں بلکہ ان سے کم تھے تو اس صورت میں شفیع کو حق مل جائے گا اس بناء پر کہ اس نے پہلے اس کی قیمت زیادہ سمجھی تھی مگر بعد میں کم قیمت کا ہونا معلوم ہو گیا۔ تو غلط خبر کی تصحیح ہو جانے سے اسے حق شفعہ مل جائے گا۔ م۔ ع)۔ وان بان الخ اور اگر اسی صورت میں بعد میں شفیع کو یہ خبر ملی کہ وہ مشفوعہ مکان اتنے دیناروں کے عوض فروخت ہوا ہے جن کی قیمت ایک ہزار درہم ہے تو اسے شفعہ نہیں ملے گا۔ اسی طرح اگر ہزار درہم سے بھی زائد قیمت ہو تو بھی شفعہ نہیں ملے گا۔ (ف اور اگر ہزار درہم سے کم ہو تو شفعہ نہیں ملے گا۔ کیونکہ جتنی رقم کی اسے خبر ملی تھی اتنی زیادہ اس کی قیمت نہیں تھی۔ اور درہم ودینار کی حیثیت میں اگرچہ اختلاف ہوتا ہے مگر اس اختلاف جنس کا کچھ اعتبار نہیں ہوتا ہے۔ وقال زفرؒ الخ اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ شفیع کو ہر حال میں شفعہ ملے گا۔ کیونکہ دینار اور درہم میں جنسیت کا اختلاف ہے۔ ولنا ان الخ مگر ہماری دلیل یہ ہے کہ دونوں جنس یعنی درہم ودینار دو جنس ہو کر بھی ثمن ہونے کے لحاظ سے ایک اور متحد ہیں۔ (ف یعنی اگرچہ سونا اور چاندی میں اختلاف ہے مگر فی الحال اس موقع میں ثمن ہونے کے اعتبار سے گفتگو ہے۔ اور اس ثمن کے ہونے میں دونوں ہی ایک ہیں۔ لہٰذا اس اختلاف کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔

اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ فرمانا کہ درہم ودینار چونکہ دونوں ثمنیت کے اعتبار سے متحد ہیں لہٰذا ان میں اختلاف کا اعتبار ہوگا اس کہنے میں کچھ تردد ہے۔ کیونکہ اگر ایسی صورت پیش آجائے کہ سونے کا بھاؤ بہت سستا ہو جائے اور اشرفیاں شفیع کے پاس موجود ہوں اور ہزار روپے لینے کے لئے اس وقت صرف پچاس اشرفیاں ہی کافی ہو جائیں۔ لیکن خسارہ والی اشرفیاں دینے میں ساٹھ اشرفیوں کی ضرورت ہوتی ہو اس خیال سے اگر شفیع اپنا حق لینے سے انکار کردے اور بعد میں اسے یہ معلوم ہو کہ اس وقت وہ مکان اصل اشرفیوں کے اعتبار سے اتنی اشرفیوں کے عوض فروخت ہوا ہے جن کی قیمت ہزار روپے ہیں۔ یا یہ کہ اس کے پاس اشرفیاں بہت زیادہ موجود ہوں کہ ان کے دینے میں اس شفیع پر جبر معلوم نہ ہوتا ہو تو ایسی صورت میں اسے شفعہ ملنا چاہئے۔ اسی لئے اسرار سے نقل کرتے ہوئے کفایہ وغیرہ میں کہا ہے کہ اس صورت میں امام ابوحنیفہؒ ومحمدؒ کے نزدیک شفعہ کا حق ہوگا۔ مگر ابویوسفؒ کے نزدیک استحساناً شفعہ کا حق نہ ہوگا۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

توضیح:۔ اگر شفیع کو اس کا مشفوع مکان ایک ہزار سے فروخت ہونے کی خبر ملی اس پر اس نے لینے سے انکار کردیا اور بعد میں اس سے کم پر فروخت ہونے کی خبر ملی یا بعد میں یہ معلوم ہوا کہ وہ تو غلہ یا اسباب کے عوض فروخت کیا گیا تھا جس کی قیمت بتائی ہوئی رقم سے کم یا زیادہ یا اتنی ہی تھی مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال واذا قيل له ان المشترى فلان فسلم الشفعة ثم علم ان غيره فله الشفعة لتفاوت الجوار ولو علم ان المشترى هو مع غيره فله ان ياخذ نصيب غيره لان التسليم لم يوجد فى حقه ولو بلغه شراء النصف فسلم ثم ظهر شراء الجميع فله الشفعة لان التسليم لضرر المشركة ولا شركة وفى عكسه لا شفعة فى ظاهر الرواية لان التسليم فى الكل تسليم فى ابعاضه.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ اگر شفیع کو یہ خبر دی گئی کہ اس مکان کو فلاں شخص مثلاً زید نے خریدا ہے۔ یہ سن کر

اس نے اسے اجازت دیدی۔ مگر بعد میں معلوم ہوا کہ خریدار کوئی دوسرا شخص ہے۔ اس لئے اسے اب شفعہ کا حق مل جائے گا۔ کیونکہ خرید کر آنے والے پڑوسیوں کے مزاج میں بہت فرق ہوتا ہے۔ (ف لہٰذا پہلی مرتبہ جس کی خبر ملی تھی اس سے یہ مطمئن تھا کہ وہ دیندار اور شریف آدمی ہے مگر بعد میں جس کی خبر ملی وہ بدکار اور شرارت پسند تھا جس کے ساتھ زندگی گذارنا مشکل تھا اس لئے خاص اس حق دینے پر راضی نہ ہونے کی وجہ سے اسے حق واپس مل جائے گا۔ ولو علم ان الخ اور اگر شفیع کو دوسری مرتبہ یہ خبر ملی کہ فلاں کے ساتھ فلاں نے بھی خریدا ہے (ف ایک مرتبہ مثلاً زید کے خریدنے کی خبر ملی تھی اس لئے شفیع نے اس کو اجازت دیدی مگر بعد میں اسے یہ معلوم ہوا کہ اس مکان کا خریدار صرف زید ہی نہیں بلکہ بکر کے ساتھ اس نے مل کر خریدا ہے)۔ فله ان یا خذ الخ تب اس شفیع کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ اس دوسرے یعنی بکر کا حصہ خود خرید لے۔ (ف یعنی زید کو جتنے حصہ کے خریدنے کی اجازت دی تھی اس کے کل حصہ کا مالک زید ہی رہ جائے۔ البتہ اس کا شریک بن کر بکر نے جتنا حصہ خریدا ہے۔ اس کے کل حصہ کو یہ شفیع اس سے لے لے۔ لان التسلیم الخ کیونکہ اپنا حق صرف زید کو دیا تھا جس سے بکر کو بھی اپنا حق دینا نہیں پایا گیا۔

ولو بلغه الخ اور اگر شفیع کو یہ خبر ملی کہ مکان میں سے صرف نصف حصہ فروخت کیا گیا ہے (پورا فروخت نہیں کیا گیا ہے) یہ سن کر بے رغبتی کے ساتھ خریدار کو حق دیدیا مگر بعد میں معلوم ہوا کہ اس خریدار نے تو پورا مکان خرید لیا ہے اس بناء پر اس کا حق شفعہ پھر اسے مل جائے گا۔ کیونکہ پہلی مرتبہ اس نے اس لئے حوالہ کر دیا تھا کہ نصف خرید کر اس میں شرکت کی پریشانیوں میں مبتلا ہونے سے بچنا چاہتا تھا۔ حالانکہ حقیقت میں شرکت نہیں ہو رہی تھی کیونکہ اس نے پورا مکان خرید لیا ہے۔ (ف لہٰذا اسے پھر سے پورا حق شفعہ مل جائے گا)۔ وفي عكسه الخ اور اس کے برعکس صورت ہونے میں ظاہر الروایۃ کے موافق اسے شفعہ کا حق نہیں ملے گا۔ کیونکہ پورے مکان میں شفعہ کا حق دینے میں اس مکان کے حصوں میں بھی حق دینا پایا جاتا ہے۔ (ف مثال سے یوں سمجھا جائے کہ پورا مکان مثلاً ایک ہزار میں فروخت ہوا ہے یہ سن کر اس نے اپنا حق شفعہ لینے سے انکار کر دیا یعنی خریدار کو اس پر قبضہ کرنے کی اجازت دیدی۔ اور بعد میں اسے معلوم ہوا کہ صرف آدھا مکان ہی فروخت کیا گیا تھا تو اس صورت میں امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ اس نئی خبر کے بعد اسے حق مل جائے گا اس احتمال کی وجہ سے کہ شاید اس کے پاس پورا مکان خریدنے کے لئے پوری رقم موجود نہ ہو مگر نصف قیمت دے کر نصف مکان خریدنا ممکن ہو جائے امام شافعی واحمد رحمہما اللہ کا بھی یہی قول ہے لیکن ظاہر الروایۃ کے مطابق اسے حق شفعہ نہیں ملے گا۔ کیونکہ جب شفیع نے پورا مکان خریدنے کے لئے خریدار کو اجازت دیدی یعنی اپنا حق اسے دیدیا تو یوں کہا جائے گا کہ جب اس نے پورے مکان کا حق دیا تو گویا اس کے نصف کی خریداری کا بھی حق دیا۔ ع۔ شیخ الاسلام خواہر زادہؒ نے فرمایا ہے کہ یہ حکم اس صورت میں ہوگا جب کہ کل مکان کی قیمت ہزار روپے ہوں۔ اور اس کے نصف کی قیمت بھی ہزار ہی بتائی گئی ہو۔ کیونکہ اگر نصف مکان ہونے سے قیمت پانچ سو معلوم ہوں تو یقیناً وہ شفعہ کا مستحق ہو جائے گا۔ ن۔ اور شاید کہ شیخ الاسلامؒ نے امام ابو یوسفؒ کے قول کی متابعت کی ہے اسی لئے مصنف ھدایہؒ نے فرمایا ہے کہ ظاہر الروایۃ میں اسے شفعہ کا حق نہیں دیا گیا ہے۔ یہی قول اظہر ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

توضیح:۔ اگر شفیع نے ایک مرتبہ ایک خریدار کو اپنا حق شفعہ دیدیا بعد میں معلوم ہوا کہ اصل خریدار وہ نہیں ہے جس کا نام معلوم ہوا تھا بلکہ کوئی اور ہے۔ یا یہ کہ وہ شخص تنہا خریدار نہیں ہے بلکہ اس کے ساتھ کوئی دوسرا شخص بھی ہے اسی طرح پہلے یہ معلوم ہوا کہ پورا مکان فروخت کیا گیا ہے مگر بعد میں معلوم ہوا کہ صرف نصف فروخت کیا گیا تھا یا

اس کے برعکس ہوا ہے

فصل قال واذا باع دارا الا مقدار ذراع منها في طول الحد الذي يلي الشفيع فلا شفعة له لانقطاع الجوار وهذه حيلة وكذا اذا وهب منه هذا لمقدار وسلمه اليه لما بينا۔

ترجمہ:۔ ایسے حیلوں کا بیان جن سے حق شفعہ ختم کیا جاسکتا ہے۔

قال۔ واذا ابتاع الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنا مکان اس طرح بیچا کہ اس میں سے کچھ حصہ مثلاً ایک ہاتھ ایسی لمبی پٹی جو کہ شفیع کے گھر سے ملی ہوئی ہو اس کو مستثنیٰ کر لیا یعنی اتنا حصہ نہیں بیچا۔ تو اس شفیع کے لئے حق شفعہ نہیں ہوگا کیونکہ بیچے گئے مکان سے اس شفیع کا اتصال اور جوار نہیں رہا ہے۔(ف مثلاً زید کے گھر کے جنوب (دکھنی حصہ) سے بکر کے گھر کا حصہ ملا ہوا ہے۔ اور یہی بکر اس کا شفیع بن سکتا ہے۔ ایسی صورت میں زید نے اپنے اس جنوبی حصہ کی حد میں جو کہ بکر کے گھر سے ملی ہوئی ہو ایک ہاتھ چوڑی لانبی پٹی کا استثناء کر کے باقی گھر خالد کے ہاتھ فروخت کر دیا۔ اس لئے اس بکر کو حق شفعہ اس لئے نہیں ملے گا کہ اس کے گھر سے زید کے گھر کا جو حصہ ملا ہوا ہے وہ فروخت نہیں کیا گیا ہے)۔ و هذا حيلة الخ در حقیقت یہ ایک حیلہ ہے(ف یعنی یہ شفعہ ختم کرنے کا ایک راستہ اور بہانا ہے) وكذا اذا وهب الخ یہی حکم اس وقت بھی ہوگا جب کہ خریدار سے رقم نہ لے کر اس مکان کا اتنا حصہ ہبہ کر دے یعنی شفعہ کا حق شفیع سے ختم ہو جائے گا۔ اس کی دلیل بھی وہی ہو گی جو پہلے مسئلہ میں بیان کی گئی ہے۔(ف یعنی اتصال اور جوار باقی نہ رہا۔ اس طرح سے کہ مثلاً ایک ہاتھ چوڑی لانبی پٹی وہ جو شفیع کے گھر سے ملی ہوئی ہو خریدار کو ہبہ کر دے۔ پھر باقی ماندہ گھر کو اس کے ہاتھ فروخت کر دے۔ اس وقت اس کے باقی ماندہ گھر کا شفیع خریدار ہی ہو جائے گا۔ اور پہلے شفیع کا جار نہ ہونے کی وجہ سے اس کے لئے حق شفعہ باقی نہ رہے گا۔

توضیح:۔ فصل۔ ایسے حیلوں کے بیان میں جن سے حق شفعہ شفیع سے ختم ہو جاتا ہے۔ ان حیلوں کے بیان کرنے کی اس لئے ضرورت پیش آئی کہ کبھی شفیع کا موذی اور بدکار ہونا پہلے سے معلوم ہوتا ہے اور وہ طرح طرح سے لوگوں کو ستاتا ہے۔ اس کے ظلم سے بچنے کے لئے دوسروں کی مدد کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس بناء پر اس کے چند مسائل اور چند تدبیریں بیان کر دی گئی ہیں حق شفعہ ختم کرنے کے لئے چند تدبیریں اور مسائل اور ان کی وضاحت۔ دلیل

قال واذا ابتاع منها سهما بثمن ثم ابتاع بقيمتها فالشفعة للجار في السهم الاول دون الثاني لان الشفيع جار فيهما الا ان المشترى في الثاني شريك فيتقدم عليه فان أراد الحيلة ابتاع السهم بالثمن الادرهما مثلاً والباقي بالباقي وان ابتاعها بثمن ثم دفع اليه ثوبا عوضاعنه فالشفعة بالثمن دون الثوب لانه عقد آخر والثمن هو العوض عن الدار قال رضى الله عنه وهذه حيلة اخرى تعم الجوار والشركة فيباع باضعاف قيمته ويعطى بها ثوب بقدر قيمته الا انه لو استحقت المشفوعة يبقى كل الثمن على المشترى الثوب لقيام البيع الثاني فيتضرر به والأوجه ان يباع بالدراهم الثمن دينار حتى اذا استحق المشفوع يبطل الصرف فيجب رد الدينار لاغير قال ولا تكره الحيلة في اسقاط الشفعة عند ابي يوسف وتكره عند محمد لان الشفعة انما وجبت لدفع الضرر ولو ابحنا الحيلة مادفعناه ولابي يوسف انه منع عن اثبات الحق فلا يعد ضررا وعلى هذا الخلاف الحيلة في اسقاط الزكوة.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ اگر خریدار بکر نے زید کے گھر میں سے ایک حصہ مجموعی قیمت میں سے زیادہ قیمت دے کر خریدا۔ پھر باقی حصہ کو اس کی باقی قیمت سے خرید لیا تو اس کے پڑوسی خالد کو اس گھر میں سے صرف پہلے حصہ میں شفعہ کا حق ملے گا۔ کیونکہ وہ اس کے گھر سے متصل ہے۔ لیکن دوسرے حصہ میں پڑوسی خالد کو حق شفعہ نہیں ملے گا۔ (ف۔ نوٹ اس حیلہ سے شفیع کو گھر کے تھوڑے حصہ میں حق مل سکتا ہے وہ بھی زیادہ رقم دینے کی وجہ سے زیادہ خسارہ کے ساتھ۔ جس کی بناء پر ممکن ہے کہ وہ شفیع اس کے خریدنے کی ہمت نہ کرے۔ لیکن باقی حصہ کو وہ حق شفعہ کہہ کر نہیں لے سکے گا۔ اس کی صورت یہ بتائی جاسکتی ہے کہ زید نے اپنے گھر کی مجموعی قیمت دو ہزار روپے مقرر کی۔ لیکن اس نے جنوبی جانب پڑوسی خالد کے گھر سے ملے ہوئے حصہ میں سے صرف ایک ہاتھ چوڑی پٹی دس روپیہ کم دو ہزار سے بکر کے ہاتھ فروخت کردی۔ پھر باقی ماندہ پورا گھر صرف دس روپے سے فروخت کردیا۔ اس حیلہ سے شفیع صرف ایک ہاتھ کا ٹکڑا اتنے گراں دام سے نہیں خریدے گا اور یہ بکر خریدار اسے خرید کر اس گھر کا شریک ہو جائے گا۔ لہٰذا بقیہ حصہ کو صرف یہی خرید سکے گا اور خالد کا اس حصہ پر کسی قسم کا دعویٰ باقی نہیں رہے گا)۔ یہی بات اس عبارت میں مصنفؒ نے فرمائی ہے۔ لان الشفیع جاز الخ اسلئے کہ شفیع کو ان چھوٹے اور بڑے دونوں ٹکڑوں میں صرف پڑوسی کی حیثیت ہے لیکن خریدار ایک چھوٹے حصہ کا مالک بن کر اس زید کا شریک بن گیا ہے اسی لئے وہ پڑوسی سے مقدم ہو جائے گا۔ (نوٹ اس فصل کے پہلے مسئلہ میں حیلہ اس غرض سے ہے کہ شفیع کا حق بالکل ختم ہو جائے۔ اور اس موجودہ مسئلہ کی غرض یہ ہیکہ خود شفیع کی رغبت ختم ہو جائے اور وہ شفعہ کے مطالبہ سے دست بردار ہو جائے)۔

فان اراد الحیلۃ الخ اگر کوئی خریدار حیلہ کرنا چاہے (پڑوسی کے شفعہ کا حق ختم ہو جائے اور وہ اس مکان کو خرید نہ سکے) تو اسے چاہئے کہ گھر کے کنارہ کے حصہ کو مجموعی قیمت میں سے صرف ایک روپیہ کم میں خرید لے اس یقین اور اعتماد کے ساتھ کہ باقی مکان کو صرف ایک روپے سے مالک سے خرید لے گا اور مالک بھی اسے دیدے گا)۔ والباقی بالباقی الخ پھر باقی پورے گھر کو باقی قیمت یعنی صرف ایک روپے سے خرید لے۔ (ف اس تفصیل میں جو مثلاً ایک چوڑی پٹی ہے اگرچہ اس پر پڑوسی کو حق شفعہ ملتا ہے لیکن وہ اس کی خریداری پر خود ہی راغب نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس کی قیمت وہم وگمان سے بھی زیادہ رکھی گئی ہے۔ اس کے بعد اگر یہ پڑوسی اس پٹی کو خریدار سے لے گا تو بھی گھر کے باقی حصہ میں اس پڑوسی کی نسبت وہ خریدار مقدم اور مستحق ہوگا۔ کیونکہ اس مشتری نے جس وقت باقی حصہ کو خرید لیا تو وہ شریک بن گیا تھا۔ اور پڑوسی کو تو صرف جوار اور اتصال کا حق ملتا ہے۔ اس لئے شریک اس پڑوسی سے زیادہ مستحق ہو جائے گا۔ اسی لئے وہ پہلے حصہ یعنی چوڑی پٹی کو بھی اتنی زیادہ قیمت سے نہیں خریدے گا۔

وان ابتاعھا ثمن الخ اور اگر خریدار نے ثمن یعنی درہم ودینار وغیرہ سے معاملہ طے کیا لیکن دیتے وقت اس کے عوض کوئی کپڑا دیدیا تو شفعہ میں لینے والا اسی ثمن سے ہی اپنا حق لے گا کپڑے سے نہیں۔ کیونکہ ثمن سے لینا ایک معاملہ ہے اور اس کے عوض کپڑا دینا دوسرا معاملہ ہے جب کہ اس کے گھر کا عوض حقیقت میں ثمن ہی طے پایا تھا۔

قالؒ و ھذہ الخ مصنفؒ نے اس بارے میں فرمایا ہے کہ یہ بھی ایک ایسا حیلہ ہے جو جوار اور شرکت دونوں قسموں میں شامل ہوتا ہے۔ (ف یعنی اس حیلہ سے جوار اور شرکت دونوں قسموں کے شفیع سے نجات مل جاتی ہے۔ جس کی صورت یہ ہوسکتی ہے کہ) فیباع باضعاف الخ وہ گھر اپنی عام بازاری قیمت مثلاً دو ہزار کی بہ نسبت کئی گونہ زیادہ قیمت مثلاً دس ہزار سے بیچا جائے یعنی اس کا معاملہ طے کیا جائے؟ خریدار اپنے بائع کو ایسا کپڑا لا کردے جس کی قیمت اس گھر کی اصل قیمت یعنی دو ہزار کے برابر ہو۔ (ف اب اگر شفیع اس گھر کو لینا چاہے گا تو اسے دس ہزار ہی دینے ہوں گے کیونکہ معاملہ طے کرتے وقت اس گھر کی یہی قیمت طے پائی تھی۔ البتہ اس خریدار نے اس کے عوض جو کپڑا دیا ہے یہ دوسرا معاملہ ہو گیا ہے۔ اسی لئے اگر ابتداء میں ایسے کپڑے کو ہی مکان کی قیمت میں طے کرلیا جاتا یعنی اسی کپڑے کے عوض گھر فروخت ہوتا تب شفیع بھی یہی کپڑا دے کر اپنا حق شفعہ لے سکتا تھا۔ اس طرح اس حیلہ کی بناء پر شفیع اس گھر کو حق شفعہ میں لینے کی ہمت نہ ہوگی۔ البتہ اس حیلہ کی وجہ سے خود بائع کو بھی بڑے

نقصان میں مبتلاء ہونے کا خوف ہے۔ اسی لئے فرمایا کہ الا انہ لو استحقت الخ مگر اس طرح کا حیلہ کرنے سے بائع کا نقصان اس طرح ہو سکتا ہے کہ اگر اس گھر پر کسی نے اپنا حق ثابت کر کے لے لیا یعنی قاضی نے اسی کے حق میں فیصلہ سنا دیا تو کپڑا خریدنے والے پر اس کی پوری رقم باقی رہ جائے گی۔ کیونکہ دوسری بیع اپنی جگہ پر باقی ہے جس سے اس بائع کو نقصان اٹھانا پڑے گا۔ (ف مثلاً اس خریدنے والے سے اسکے خریدے ہوئے گھر پر کسی نے اپنا حق قاضی کے ذریعہ ثابت کر دیا تو وہ بائع اس نئے حق دار کو اس گھر کے عوض وہ پوری رقم ادا کرے گا جو کپڑے کے عوض فرض کی گئی تھی یا ادا کی گئی تھی۔ کیونکہ کپڑے کا معاملہ اپنی جگہ پر باقی رہ گیا ہے۔

والاوجہ ان یباع الخ لہذا اس خوف سے بچنے کے لئے بہترین صورت یہ ہوگی کہ گھر کو جتنے درہموں کے عوض بیچا گیا ہے ان کو ایک دینار کے عوض فروخت کر دیا جائے۔ اس کی تفصیل اس طرح ہوگی کہ گھر کو مثلاً دس ہزار درہموں کو فروخت کرنا چاہے تو اس کی قیمت بیس ہزار درہم بتائے پھر ساڑھے نو ہزار درہم اس سے اپنے قبضہ میں لے کر باقی ساڑھے گیارہ ہزار کو صرف مثلاً دس دینار لے کر فروخت کر دے۔ اس صورت میں اگر شفیع اس مکان کو لینا ہی چاہے گا تو اسے پورے بیس ہزار درہم ادا کرنے ہوں گے اور اتنی زیادہ دگنی قیمت دینے پر وہ ہرگز راضی نہیں ہوگا۔ اس طرح شفیع شفعہ میں مکان نہیں لے سکے گا۔ اور اگر اس مکان کا کوئی حق دار خریدار کے سامنے نکل بھی آئے تو اس سے پہلے جو بیع صرف ہو گئی تھی (درہم کے عوض دینار خرید کر) تو وہ باطل ہو جائے گی اسی لئے صرف دینار واپس کرنے ہوں گے۔ (ف اس کی وجہ یہ ہے کہ دوسرے حق دار کے نکل آنے سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ اس گھر کے عوض خریدار کے ذمہ اس کی رقم کے ہزار درہم نہیں تھے لہٰذا وہ اس مجلس کے اندر صرف کے معاوضہ پر قابض نہ ہوا اور بیع صرف باطل ہو گئی۔ لہٰذا دینار واپس کرنا واجب ہوگا۔ قال ولا تکرہ الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک حق شفعہ کو ختم اور ساقط کرنے کے لئے کسی قسم کا مذکورہ حیلہ کر لینا مکروہ نہیں ہے۔ لیکن امام محمدؒ کے نزدیک ایسا کرنا مکروہ ہے۔ مکروہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ شریعت نے حق شفعہ کو اسی لئے جائز اور ثابت کیا ہے تاکہ گھر کا پرانا باشندہ نئے آنے والے پڑوسی کے ضرر سے محفوظ رہے۔ اور اگر ہم اس حق شفعہ کو ختم کرنے کے لئے بلا کراہت کوئی حیلہ نکال لینگے تو اس ضرر کو ہم دور نہیں کر سکیں گے۔ (اس لئے کہ شرع کے موافق ضرر کو دور نہ کرنا مکروہ عمل ہے۔

ولا بی یوسفؒ الخ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک حیلہ کر کے حق کو ساقط کرنے کو جائز کہنے کی وجہ یہ ہے کہ حیلہ کرنے کی غرض تو یہ ہوتی ہے کہ کسی دوسرے کا حق ثابت ہی نہ ہونے پائے۔ لہٰذا حیلہ کو ضرر کہنا صحیح نہ ہوگا۔ (ف یعنی اس حیلہ سے جب شفیع کا حق ثابت ہی نہ ہوا تو اس کے حق میں ضرر رسانی بھی نہ ہوئی۔ البتہ اس طرح ایسا کرنے والا اپنی ذات سے ضرر کو ضرور دور کر لیتا ہے۔ اور ا ذات سے نقصان وہ (ضرر رساں) چیزوں کو دور کرنا یقیناً جائز ہے۔ اگرچہ ایسا کرنے سے کسی کا کچھ نقصان بھی ہو جاتا ہو۔ اگرچہ حق بات یہی ہے کہ امام محمدؒ کی دلیل کا پورا جواب نہیں ہوا ہے۔ کیونکہ ان کے کہنے کا اصل مقصد یہ ہے کہ شریعت کی طرف سے جو ایک شفیع کو حق دیا گیا ہے اس حیلہ کے ذریعہ اس بات کی کوشش کی گئی ہے کہ اس کے لئے وہ حق ثابت نہ ہو سکے۔ فافہم۔ وعلی ھذا الخلاف الخ اور حق شفعہ کے ساقط کرنے کے بارے میں ابھی فقہاء کا جو اختلاف بیان کیا گیا ہے وہی اختلاف زکوٰۃ واجب ہونے کے ختم کرنے کے لئے حیلہ کرنے میں بھی ہے۔ (ف یعنی امام ابو یوسفؒ کے نزدیک حیلہ کرنا جائز ہے لیکن امام محمدؒ کے نزدیک مکروہ ہے۔ اور امام محمدؒ کے قول پر ہی فتویٰ ہے واللہ تعالےٰ اعلم۔

توضیح:۔ حیلہ وہ صورت جس سے خود شفیع اپنا حق ساقط کرنے پر مجبور ہو جائے اگر خریدار یہ حیلہ کرنا چاہے کہ مکان کا شفیع اس مکان کو حق شفعہ کی بناء پر نہ خرید سکے اگر خریدار معاملہ کرتے وقت ثمن یعنی دینار یا درہم سے معاملہ کر کے دیتے وقت کپڑا دیدے اسقاط

حق کے لئے حیلہ کرنے کا حکم۔ تفصیل مسائل۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

مسائل متفرقة قال واذا اشترى خمسة نفر دارا من رجل فللشفيع ان ياخذ نصيب احدهم وان اشتراها رجل من خمسة اخذها كلها اوتركها والفرق ان في الوجه الثاني باخذ البعض تتفرق الصفقة على المشترى فيتضرر به زيادة الضرر وفي الوجه الاول يقوم الشفيع مقام احدهم فلا تتفرق صفقة ولا فرق في هذا بين ما اذا كان قبل القبض او بعده هو الصحيح الا ان قبل القبض لا يمكنه اخذ نصيب احدهم اذا نقد ما عليه ما لم ينقد الآخر حصته كيلا يؤدى الى تفريق اليد على البائع بمنزلة احد المشتريين بخلاف ما بعد القبض لانه سقطت يد البائع وسواء سمى لكل بعض ثمنا اوكان الثمن جملة لان العبرة في هذا التفرق الصفقة لا للثمن وههنا تفريعات ذكرناها في كفاية المنتهى .

ترجمہ:۔ شفعہ کے چند ضروری مختلف مسائل۔

قال و اذا اشترى الخ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ (۱) اگر ایک مکان کو اس کے تنہا مالک سے پانچ آدمیوں نے مشترکہ طور پر خریدا تو اس گھر کے شفیع کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ وہ ان پانچوں خریداروں میں سے کسی ایک کا حصہ خرید لے (۲) اور اگر ایک مکان کے پانچ مالکوں سے ایک شخص نے مکان خریدا تو اس کا شفیع اس پورے گھر کو خریدے یا سب کو چھوڑ دے۔ (ف اس جگہ دو مسائل بیان کئے گئے اور ان دونوں کے درمیان فرق ہے)۔ والفرق ان الخ فرق یہ ہے کہ دوسری صورت میں کچھ حصہ کے لینے میں مشتری کے حق میں صفقہ بدل جائے گا اس لئے وہ شفیع اس سے شفعہ دینے سے بہت زیادہ نقصان اٹھائے گا۔ اور پہلی صورت وہ شفیع تنہا ان پانچوں میں سے ایک کے قائم مقام ہو جائے گا اس طرح اس کا صفقہ متفرق نہ ہوگا۔ ولا فرق في هذا الخ اور اس حکم میں اس بات میں کوئی فرق نہ ہوگا کہ مشتری کا حصہ لینا اس پر قبضہ لینے سے پہلے ہو یا بعد میں ہو۔ (ف یعنی شفیع کو فقط ایک مشتری کا حصہ لینا جائز ہے خواہ قبضہ لینے سے پہلے ہو یا بعد میں ہو۔ اور حسنؒ کی روایت میں مشتری کے قبضہ سے پہلے لینا جائز نہیں ہے۔ لیکن پہلی صورت ظاہر الروایۃ ہے) اور یہی صحیح ہے۔ الا ان قبل القبض الخ البتہ اتنی بات ہے کہ قبضہ سے پہلے اگر شفیع نے مکان کی قیمت میں سے اپنے اس حصہ کو ادا کر دیا جو اس کے کئی خریداروں میں سے ایک کا حصہ لینے سے اس پر لازم آیا تھا جب تک کے دوسرا خریدار خواہ وہ ایک ہی ہو یا زیادہ اپنا حصہ پورا ادا نہ کردے یہ شفیع اپنے حصہ مکان پر قبضہ نہیں کر سکتا ہے۔ تاکہ اس کے مالک یعنی بائع کو اس مکان کے قبضہ باقی رکھنے میں تفریق اور الجھن پیدا نہ ہو جائے۔ بمنزلة احد الخ جیسا کہ دو خریداروں میں سے ایک خریدار کی ادائیگی کی صورت میں ہوتا ہے۔ (ف یعنی اگر ایک سے زیادہ آدمیوں نے کسی سے کوئی چیز خریدی اور ایک شخص نے اپنے حصہ کی رقم ادا کر دی تو جب تک کہ بقیہ حصہ دار بھی اپنے حصہ کی پوری رقم ادا نہیں کر دیں کسی کو بھی اس چیز پر قبضہ کرنے کا حق نہیں ملتا ہے۔ یہی حال اس شفیع کا بھی ہوگا)۔

بخلاف ما بعد القبض الخ بخلاف اس صورت کے (۲) کہ اگر خریدار نے گھر پر قبضہ کر لیا اس کے بعد شفیع نے اپنی رقم ادا کر دی تو وہ فوراً ہی اپنے حصہ مکان پر قبضہ کر سکتا ہے۔ کیونکہ بائع کا قبضہ تو پہلے ہی ختم ہو چکا ہے۔ (ف اس وجہ سے بائع پر قبضہ کی تفریق لازم نہیں آتی ہے۔ الحاصل شفیع کو یہ حق ہے کہ خریداروں میں سے کسی ایک کا بھی حصہ خرید لے۔ سواء سمى الخ خواہ ان خریداروں میں سے ہر ایک کے حصہ کی رقم علیحدہ علیحدہ بیان کر دی گئی ہو یا سب کی مجموعی رقم بتائی گئی ہو (ف یعنی بائع نے ہر حصہ دار کو اس کی علیحدہ علیحدہ رقم بتائی ہو یا پورے گھر کی مجموعی رقم بتائی ہو۔ بہر حال شفیع کو یہ اختیار ہے کہ ان خریداروں سے کسی ایک کا حصہ خرید کر قبضہ میں لے آئے)۔ لان العبرة الخ کیونکہ اس مسئلہ میں ثمن یا رقم کا اعتبار نہیں ہوتا ہے بلکہ صفقہ کے مختلف ہو جانے کا ہوتا ہے۔ (ف اسی لئے اگر معاملہ کے شروع سے ہی صفقہ متفرق ہو رہا ہو مثلاً ایک خریدار نے دو بیچنے

والوں سے ہر ایک کا بیچا ہوا علیحدہ علیحدہ حصہ خریدا تو شفیع کو یہ اختیار ہوگا کہ ان میں سے کسی ایک کا حصہ خرید لے اگرچہ ایسا کرنے یعنی علیحدہ علیحدہ خریدنے سے اس مبیع یعنی گھر میں شرکت کا عیب لگ جائے گا پھر بھی اس کا اعتبار نہ ہوگا۔ کیونکہ یوں کہا جائے گا کہ گویا اس کا خریدار خود اس عیب پر راضی ہو چکا ہے کہ اسی طرح علیحدہ علیحدہ خریدا ہے۔ ع۔ یعنی وہ یہ جانتا تھا کہ یہ شفیع ان میں سے جس کسی کے حصہ کو بھی چاہے لے سکتا ہے۔ م۔ وههنا تفريعات الخ۔ نوٹ اس جگہ کئی ایسے ہی اور بھی مسائل ہیں جن کو میں نے اپنی کتاب کفایۃ المنتہی میں ذکر کر دیا ہے

توضیح:۔ اگر ایک مکان کو اس کے تنہا مالک سے پانچ آدمیوں نے خریدا یا اس کے برعکس ایک مکان پانچ مالکوں سے تنہا ایک نے خریدا۔ دونوں صورتوں میں شفیع کو کس طرح حصہ ملے گا۔ اور دونوں میں وجہ فرق تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلیل

قال ومن اشترى نصف دار غير مقسوم فقاسمه البائع اخذ الشفيع النصف الذى صار للمشترى او يدع لان القسمة من تمام القبض لما فيها من تكميل الانتفاع ولهذا يتم القبض بالقسمة فى الهبة والشفيع لاينقض القبض وان كان له نفع فيه يعود العهدة على البائع فكذا لا ينقض ما هو من تمامه بخلاف ما اذا باع احد الشريكين نصيبه من الدار المشتركة وقاسم المشترى الذى لم يبع حيث يكون للشفيع نقضه لان العقد ما وقع مع الذى قاسم فلم تكن القسمة من تمام القبض الذى هو حكم العقد بل هو تصرف بحكم الملك فينقضه الشفيع كما ينقض بيعه وهبته ثم اطلاق الجواب فى الكتاب يدل على ان الشفيع ياخذ النصف الذى صار للمشترى فى اى جانب كان وهو المروى عن ابى يوسف لان المشترى لا يملك ابطال حقه بالقسمة وعن ابى حنيفة انه انما ياخذه اذا وقع فى جانب الدار التى يشفع بها لانه لا يبقى جارا فيما يقع فى الجانب الآخر.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے ایک گھر کے نصف حصہ کو تقسیم کئے بغیر خریدا اس کے بعد بائع نے اس کی تقسیم کر کے ایک حصہ خریدار کے نام کر دیا۔ اب اس کا شفیع اگر چاہے تو اسی حصہ کو لے سکتا ہے جو خریدار کا ہو چکا تھا۔ اور اگر وہ پسند نہ ہو تو اسے چھوڑ دے۔ (ف اور نہ لے) یعنی دوسرے حصہ پر وہ دعویٰ نہیں کر سکتا ہے) لان القسمة الخ الخ کیونکہ مبیع کو تقسیم کر دینا دراصل خریدار کے قبضہ کو مکمل کر دینا ہوتا ہے۔ (ف مطلب یہ ہے کہ جو چیز بٹوارے اور تقسیم کے قابل ہو اسے تقسیم کئے بغیر قبضہ ناقص سمجھا جاتا ہے۔ اور تقسیم کر دینے کے بعد قبضہ کرنے سے مشتری کا اس پر مکمل قبضہ ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد ہر شخص اپنے حصہ سے پورا نفع حاصل کر سکتا ہے۔ پس حاصل یہ ہوا کہ تقسیم کر دینا قبضہ کو مکمل کر دینے کا ذریعہ ہوتا ہے۔ ولهذا يتم الخ اسی وجہ سے ہبہ کی صورت میں تقسیم کر دینے سے اس موہوب پر قبضہ مکمل ہو جاتا ہے۔ (ف یعنی اگر غیر تقسیم شدہ چیز کو ہبہ کیا جائے تو ہبہ صحیح نہیں ہوتا ہے۔ اور اگر اس پر قبضہ دیدیا جائے تو بھی ہبہ صحیح نہ ہوگا۔ البتہ اگر بٹوارہ کے بعد قبضہ دیا جائے تب ہبہ مکمل اور صحیح ہوتا ہے۔ اسی طرح خریداری کی صورت میں بھی اگر اس کا بائع اپنی چیز تقسیم کر کے قبضہ دیدے تب خریداری مکمل ہوگی۔

والشفيع الخ اور شفیع کو یہ اختیار نہیں ہوتا ہے کہ خریدار نے جس حصہ پر اپنا قبضہ کر لیا ہے وہ خریدار کے اس قبضہ کو باطل کر دے یعنی اس کے قبضہ کو تسلیم نہ کرے اگرچہ ایسا کرنے سے شفیع کا نفع ہوتا ہو۔ اس لئے کہ پہلی تقسیم اور اس کے بعد کے قبضہ کو نہ ماننے سے بائع کو دوبارہ اس مال کی تقسیم اور اس پر قبضہ دلانے کی زحمت دینی ہوتی ہے۔ اس لئے کہ دوبارہ شفیع کے لئے اس کی تقسیم اور اس پر قبضہ دلانا ہوگا۔ اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ ہر وہ چیز جس پر قبضہ کے بعد ہی معاملہ مکمل ہوتا ہو اسے بھی باطل نہیں کیا جا سکتا ہے (ف یعنی اگر ایسا ممکن ہو کہ شفیع اس مشفوعہ گھر سے مشتری کا قبضہ ختم کرادے اور اسے دوبارہ بائع کے قبضہ میں لوٹا

دے۔ پھر بائع سے براہ راست حق شفعہ کے طور پر اس گھر کو خرید لے۔ بیع کے سلسلہ کے سارے حقوق از سر نو بائع سے ہی متعلق ہو جائیں گے۔ اور ایسا کرنے میں آسانی بھی ہے اور معاملہ میں قوت بھی آجاتی ہے۔ لیکن اتنے نفع کے باوجود بائع کو مشتری کا قبضہ ختم کرنے کا حق نہیں ہے لہٰذا جس چیز سے قبضہ پورا ہوتا ہے اسے بھی ختم نہیں کر سکتا ہے۔ یعنی تقسیم کا عمل (بٹوارہ) ہے کہ اسی سے قبضہ مکمل ہوتا ہے۔ اس لئے شفیع کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ مشتری نے اپنے بائع جس سے تقسیم اور بٹوارہ کا کام پہلے کر لیا ہے اسے ختم کر دے۔ اور جب اس تقسیم کے عمل کو باطل نہیں کر سکتا ہے تو اس تقسیم کے ذریعہ جو حصہ مشتری کے لئے متعین ہو چکا ہے اسی کو اگر شفیع لینا چاہے تو لے ورنہ اسے چھوڑ دے۔ اور ایسا نہیں کر سکتا ہے کہ مشتری کی طرف سے تقسیم کے عمل کو باطل کر کے اپنے طور پر پھر بائع سے معاملہ طے کر کے نیا بٹوارہ کر لے۔ **بخلاف ما اذا باع الخ** اس کے برخلاف اگر دو شریکوں میں سے ایک نے اپنے مشترک گھر میں سے اپنا حصہ کسی تیسرے شخص کے ہاتھ فروخت کر دیا (اور اس کے پرانے شریک نے بھی اس خریدار کو اپنا حق شفعہ دیا یعنی اسے اس گھر کو خریدنے کی اجازت دیدی مگر گھر کے حقوق میں شریک شخص نے یا اس گھر کے پڑوسی نے اپنے لئے حق شفعہ کا مطالبہ کر لیا) اور اس خریدار نے اس شریک کے ساتھ جس نے اپنا حصہ فروخت نہیں کیا ہے اس کی تقسیم کر لی تو اس صورت میں شفیع کو یہ حق ہوگا کہ اس تقسیم کو ماننے سے انکار کر دے یعنی اسے باطل قرار دے۔

لان العقد الخ کیونکہ اس صورت میں اس شریک کے ساتھ بیع کا معاملہ نہیں ہوا ہے جس نے بٹوارہ کر لیا ہے۔ اس لئے اس کا بٹوارہ قبضہ کو مکمل کرنے والا نہیں کہا جائے گا جو کہ معاملہ کے احکام میں سے ایک حکم ہے۔ (ف اس لئے کہ جس شریک نے فروخت نہیں کیا ہے معاملہ کو اس کے سپرد کرنا پھر قبضہ دلانا بیع کی وجہ سے اس پر لازم نہیں ہوا ہے اس لئے اس کے بٹوارہ کو قبضہ کا تمہ یا اسے مکمل کرنے والا نہیں کہا جا سکتا ہے۔ **بل هو تصرف الخ** بلکہ اس مکان کے مالک ہونے کی حیثیت سے اس میں تصرف کرنا ہے۔ (ف یعنی مشتری نے اس کا مالک بن جانے کی بناء پر اپنے شریک سے بٹوارہ کیا ہے لہٰذا اس کا بٹوارہ ایک مشتری کا تصرف کرنا پایا گیا ہے) اسی وجہ سے اس کے تصرف کو ختم کر سکتا ہے جس طرح اس کے معاملہ بیع اور ہبہ کو ختم کر سکتا ہے۔ (ف یعنی اگر مشتری نے کسی مشفوعہ گھر کو کسی شخص کے ہاتھ فروخت کر دیا یا کسی کو ہبہ کر دیا تو یہ شفیع اپنے پرانے حق کی بناء پر اس مشتری کے تصرف کو ختم کر سکتا ہے اسی طرح سے مشتری نے بٹوارہ کا جو تصرف کیا ہے اسے بھی وہ شفیع ختم کر سکتا ہے۔ پھر جب کہ شفیع نے اس کی تقسیم کے عمل کو ختم کر دیا تو وہ گھر حسب سابق مشترک ہو جائے گا۔ اس بناء پر مشتری کا قبضہ مکمل نہ ہو کر ناقص رہ جائے گا اور بائع کا پرانا قبضہ بحال ہو جائے گا۔ اور جب شفیع اس گھر کو بجائے اس مشتری سے لینے کے براہ راست بائع کے قبضہ سے لے تو مشتری کے حق میں وہ بیع فسخ ہو کر اس کا تعلق اب شفیع سے ہو جائے گا اور اس کا پورا ذمہ دار خود بائع ہوگا۔ یہ ساری تفصیل اس صورت کی ہے جبکہ اس بٹوارہ سے بائع کا کوئی تعلق نہ رہا ہو۔ کیونکہ جب بائع نے مشتری کے ساتھ مل کر پورا قبضہ دلایا ہو تب وہ شفیع اس بٹوارہ کو ختم نہیں کر سکتا ہے۔ جیسے کہ وہ قبضہ کو ختم نہیں کر سکتا ہے۔ جیسا کہ مکان کسی علیحدہ جگہ میں ہو اور اس کے مشتری نے اس پر قبضہ کر لیا تو یہ قبضہ صحیح ہوگا اور اسے شفیع کسی طرح بھی باطل نہیں کر سکتا ہے۔ اس مثال سے یہ بات واضح ہو گئی کہ بائع نے جب خود مکان کے حصے کر کے دیئے تو ان میں سے جو حصہ مشتری کو مل جائے گا شفیع صرف اسی حصہ کو لے سکتا ہے۔

ثم اطلاق الجواب الخ پھر کتاب یعنی جامع صغیر کی عبارت میں حکم مطلق رکھنے سے اس بات پر دلالت ہوتی ہے کہ شفیع اس حصہ کو لے گا جو مشتری کے حصہ میں آیا ہو خواہ وہ سمت اور کسی طرف بھی ہو۔ (ف مثلاً جس گھر کو بیچا گیا ہے اس کے شمال (اتر) کی طرف اس شفیع کا اپنے مکان ہے اور اس کی وجہ سے وہ اس مکان کا شفیع بنتا ہے۔ پھر یہ گھر دو حصوں میں فروخت ہو کر اس کی تقسیم کر دی گئی لیکن اس سے مشتری کے نام پر اس کا جنوبی (دکھن) کی طرف کا حصہ نکلا اور شمالی حصہ اس کے اصل مالک یا

بائع کے حصہ میں آیا۔ پس جب کہ کتاب جامع صغیر میں یہ فرمادیا گیا ہے کہ شفیع اسی حصہ کو لے گا جو مشتری کے حصہ میں آیا تو اس کا تقاضا یہ ہوا کہ اس مثالی صورت میں شفیع جنوبی جانب کے حصہ ہی کو خرید لے۔ اگر چہ اس شفیع کا مکان اس حصہ سے نہیں مل رہا ہے کیونکہ شفیع کے گھر کے متصل کا حصہ بائع کے نام کا نکلا ہے۔ اور وہ حائل ہو رہا ہے۔ جسے اس بائع نے فروخت بھی نہیں کیا ہے۔ یہ مطلب جامع صغیر کی عبارت کے مطلق ہونے سے سمجھا جاتا ہے۔ **وھو المروی عن ابی یوسف** الخ یہی حکم امام ابو یوسفؒ سے علیحدہ مروی ہے۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ مشتری کو یہ حق نہیں ہے کہ کسی طرح بھی شفیع کے حق کو ختم کر دے (ف مطلب یہ ہے کہ اگر مبیع کی تقسیم کے بعد شفیع کا یہ حق نہ ہو کہ وہ تقسیم سے حاصل شدہ جو حصہ اسے پسند آئے اسی کو لے بلکہ صرف اس حصہ کو لے جو اس کے مکان سے متصل ہو تو اس طرح تقسیم سے شفیع کا استحقاق ختم ہو جائے گا جب کہ مشتری کو اس کا اختیار نہیں ہوتا ہے کہ عمل تقسیم سے شفیع کے ذاتی حق کو ختم کر دے۔ بلکہ شفیع تو جس حصہ کو بھی لینا چاہے لے سکتا ہے خواہ وہ اس وقت اس کے مکان کے متصل باقی رہے یا نہ رہے۔ بلکہ بیچ میں کوئی حصہ حائل ہو جائے۔ اور یہی جامع صغیر کی عبارت اور ظاہر الروایت ہے۔

وعن ابی حنیفۃؒ الخ اور نوادر میں امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ مکان کی تقسیم کے بعد شفیع کو اسی صورت میں حق شفعہ مل سکتا ہے جب کہ اس کے مکان کا متصل حصہ مشتری کی ملکیت میں آیا ہو اور اگر درمیان میں بائع کا حصہ رہ گیا اس کے بعد کا حصہ مشتری کی ملکیت میں آیا تو اس حصہ پر شفیع کا کوئی حق نہ ہوگا۔ **لانہ یبقی** الخ کیونکہ وہ حصہ جو بائع کے حصہ کے بعد مشتری کے نام کا ہوا اس میں شفیع پڑوسی کی حیثیت سے باقی نہیں رہا۔ (ف کیونکہ جس اتصال سے شفعہ کا حق ملتا ہے وہ ملنے والا حصہ ہونا چاہئے۔ اور جب درمیان میں بائع کا حصہ حائل ہو گیا تو شفیع کا حصہ اس مشتری کے حصہ سے ملا ہوا نہیں رہا لہذا پڑوسی باقی نہیں رہا۔ اور اسے شفعہ کا حق بھی نہیں رہا۔ اس لئے یہ بات ہم دیکھ سکتے ہیں کہ اگر مالک نے تعمیر مکان کے وقت ہی اپنے مکان کو دو حصہ میں تقسیم کر کے بنایا اور وہ حصہ جو شفیع کے مکان سے ملتا تھا اسے اپنے نام کا ہی باقی رکھا اور دوسرے حصہ کو فروخت کر دیا تو اس حصہ میں شفیع کا کوئی حق لازم نہیں ہوتا ہے۔ اسی طرح ہماری موجودہ صورت میں بھی شفیع کو اس حصہ میں حق نہیں ملے گا جو دوسرے کنارہ پر ہو۔ اور شاید کہ ظاہر الروایۃ کی عبارت سے امام ابو یوسفؒ کی دلیل کی طرف اشارہ ہو کہ جب بائع نے اپنے مکان مشترک سے تقسیم کئے بغیر ہی نصف فروخت کیا تو اس میں یہ نصف کسی بھی ایک طرف کا مخصوص نہیں کیا تھا بلکہ جدھر سے بھی دیکھا جائے وہ نصف ہو سکتا تھا اسی میں وہ حصہ بھی مراد ہو سکتا تھا جو شفیع کے مکان سے متصل تھا۔ اسی بناء پر شفیع اس مکان کے نصف حصہ کا حق دار ہو گیا۔ پھر ایک مرتبہ حق دار ہو جانے کے بعد جب مشتری نے اس گھر کا بٹوارہ کیا جس سے اس کا نصف حصہ جو بائع کا ہوا وہ تو شفیع کے متصل ہو گیا لیکن دوسرا نصف حصہ جو مشتری کے حصہ میں آیا وہ شفیع کے حصہ سے دور ہو گیا اور درمیان میں بائع کا حصہ آ گیا تو اس کی بناء پر وہ شفیع کے حق شفعہ کو ختم نہیں کر سکتا ہے۔

کیونکہ شفیع کو اصل استحقاق حاصل ہوا۔ اور تقسیم کی وجہ سے مشتری کو جو دوسرے کنارہ کا حصہ ملا ہے وہ کوئی اصلی تقسیم کی بناء پر نہیں ہے بلکہ یہ تو بٹوارہ کی وجہ سے یا قرعہ اندازی کی وجہ سے ہوا ہے۔ حالانکہ کسی کو اپنے طور پر یہ اختیار نہیں ہے کہ شفیع کو شریعت کی طرف سے عطاء کردہ حق کو ختم کر دے۔ جس کی صورت قرعہ اندازی سے اس طرح ہو کہ دو نام علیحدہ علیحدہ پرچوں پر لکھ کر ان کی گولیاں بنا کر کسی اجنبی سے یہ کہا جائے کہ ان میں سے ایک ایک گولی کو دونوں حصوں میں سے ہر حصہ پر رکھ دو۔ اور اتفاق سے اس طرح کرنے کے بعد مشتری کا نام دوسرے دور میں ہونے والے حصہ پر پڑا جس سے شفیع بہت دور ہو گیا اور درمیان میں بائع کا حصہ حائل ہو گیا اس کے بر خلاف اگر بائع نے خود ہی اپنے مکان کے دو حصے کر کے دوسری جانب کے حصہ کو فروخت کیا تو اس میں شفیع اس حصہ کا حق دار نہیں ہوگا۔ اس وقت یہ نہیں کہا جا سکتا ہے کہ ایک بار شفیع کو حق مل گیا تھا مگر مشتری نے اس کے حق کو ختم کر دیا ہے معلوم ہونا چاہئے کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک حق شفعہ کو باطل کرنے کے لئے حیلہ کو جائز

بنانے کی دلیل کی بنیاد اسی بات پر ہے کہ اس حیلہ کے ذریعہ ثابت شدہ حق کو باطل نہیں کیا جاتا ہے۔ بلکہ اپنے آپ کو نئے اور بد مزاج پڑوس کے ساتھ جھگڑوں میں پڑنے سے بچنے کے لئے اس کا حق ثابت ہونے سے پہلے ہی اس سے بچاؤ کی صورت نکالنی ہوتی ہے۔ اسی لئے ایک مرتبہ حق شفعہ ثابت ہو جانے کے بعد اس کو ختم کرنا تو حرام ہوتا ہے لیکن اگر ابتداء ہی میں استحقاق سے بچاؤ کی ترکیب کرتے ہوئے فروخت کیا جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ توفیق الٰہی کی بناء پر خاص میری زبان و قلم پر اس موقع میں بہترین تحقیق نکل آئی ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالےٰ اعلم بالصواب۔ م

توضیح:۔ اگر کسی کے غیر منقسم مکان خریدنے کے بعد بائع نے اسے تقسیم کر کے ایک حصہ مشتری کے لئے متعین کر دیا۔ تو شفیع کس حصہ کا مستحق ہو گا اگر دو شریکوں میں سے ایک نے اپنا حصہ تیسرے شخص کے ہاتھ فروخت کر دیا۔ اور جس نے فروخت نہیں کیا ہے اس نے مکان کی تقسیم کر لی تو شفیع اس تقسیم کو ختم کر سکتا ہے یا نہیں صاحبین کے آپس کے درمیان بنیادی اختلاف اور اس کی دلیل۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

قال ومن باع دارا وله عبد ماذون عليه دين فله الشفعة وكذا اذا كان العبد هو البائع فلمولاه الشفعة لان الاخذ بالشفعة تملك بالثمن فينزل منزلة الشراء وهذا لانه مفيد لانه يتصرف للغرماء بخلاف ما اذا لم يكن عليه دين لانه يبيعه لمولاه ولا شفعة لمن بيع له.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ۔ اگر کسی نے اپنا مکان فروخت کیا اور اس کا ایک ایسا غلام ہے جسے اس نے کاروبار کی اجازت دے رکھی ہے۔ (یعنی وہ عبد ماذون ہے جس کے احکام میں سے یہ ہے کہ اگر وہ اپنے کاروبار میں نفع حاصل کر لے تو جو کچھ بھی اس کے قبضہ میں ہو وہ اور اس کی اپنی ذات ساری اس کے مولیٰ کی ملکیت ہوتی ہے۔ اس طرح وہ جو کچھ بھی خرید و فروخت کرے گا سب کا مالک اس کا مولیٰ ہی ہو گا۔ اور اگر اسے کاروبار میں نقصان ہو جائے جس سے اس پر لوگوں کے قرضے چڑھ گئے تو سب کی ادائیگی اسی کی ذات سے متعلق رہیگی اور جس طرح بھی ہو قرضے ادا کرائے جائیں گے۔ آخر میں خود اسی کو بیچ کر اس کی قیمت بھی اس کے قرض خواہوں میں بانٹ دی جائیگی۔ البتہ اگر اس کا وہ مالک یہ کہدے کہ میں اس کے قرض ادا کر دوں گا تب اسے فروخت نہیں کیا جائے گا۔ پس اس موجودہ مسئلہ میں بھی غلام اپنے مولیٰ کی اجازت سے کاروبار کر رہا تھا اور آہستہ آہستہ وہ بہت سی چیزوں کا مالک ہو گیا یہاں تک کہ اس نے زمین اور مکانات بھی خرید لئے۔ پس اگر اس کی خریدی ہوئی زمین اس مولیٰ کے مکان کے متصل ہو اور مولیٰ نے اپنا مکان فروخت کر دیا تو یہ غلام اس کی زمین کا شفیع بننے کا مستحق ہو گا۔ لیکن اس شرط کے ساتھ کہ و عليه دين الخ کہ اس پر لوگوں کے قرض آگئے ہوں (ف اور وہ اتنے ہوں کہ جو اس کی اپنی جان کی قیمت کے برابر ہوں۔ زیلعی۔ اس حال میں وہ اپنے قرضخواہوں کے قرضوں میں پھنسا ہوا ہو۔ کہ وہ جب چاہیں اسے فروخت کرا دیں)۔ فله الشفعة تو اس ماذون غلام کو شفعہ ملے گا۔ (ف حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ مولیٰ نے اپنا مکان فروخت کیا اور اس کا شفیع اس کا اپنا غلام ہی ہو جسے کاروبار کی اجازت دے رکھی ہو۔ اور اس پر لوگوں کا اتنا زیادہ قرض لازم ہو گیا ہو کہ وہ اس کی اپنی ذات کی قیمت کے برابر ہو تو اپنا غلام ہونے کے باوجود وہ اپنے مولیٰ کے اس مکان کا شفیع ہو سکے گا)۔

وكذا اذا كان الخ اسی طرح اگر مکان فروخت کرنے والا وہی غلام ہو اور اس کا مولیٰ اس کے مکان کو شفعہ میں لینا چاہے تو لے سکے گا۔ لان الاخذ الخ کیونکہ شفعہ میں لینے کا مطلب اس کے دام دے کر اس مکان کا مالک بننا ہے۔ اور یہ خریداری کے برابر

قرار دیا گیا ہے۔ (ف اس موقع پر اگر کوئی یہ کہے کہ پھر مولیٰ کا اپنے غلام سے خریدنا یا غلام کا اپنے مولیٰ سے خریدنا تو بے فائدہ ہوگا کیونکہ غلام کی ساری چیزیں اس کے مولیٰ ہی کی ہوتی ہیں۔ لہٰذا اس کی مثال ایسی ہوگی کہ جیسے زید نے خود بیچا اور خود ہی اسے خریدا۔ حالانکہ ایسا عمل باطل ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ ہاں صحیح ہے مگر یہ بات تو اس صورت میں ہوگی جب کہ وہ غلام اپنی جان اور مال کے ساتھ اپنے مولیٰ کی ملکیت میں موجود ہو۔ جب کہ موجودہ صورت میں غلام اتنا زیادہ قرض ہو چکا ہے کہ وہ سب کا سب اپنے قرض خواہوں کی ملکیت میں آچکا ہے۔ ایسی صورت میں غلام کا اپنے مولیٰ سے خریدنا یا مولیٰ کا اپنے غلام سے خریدنا جائز ہوتا ہے)۔ وھٰذا لانه مفید الخ اور ایسی خریداری اس لئے جائز ہے کہ یہ بھی فائدہ مند ہے۔ (ف یعنی خریداری محض بے فائدہ نہیں ہے۔ کیونکہ وہ غلام اپنا مکان فروخت کر کے یا اپنے مولیٰ کا مکان خرید کر کے کچھ نفع حاصل کرنا چاہتا ہے تاکہ اس نفع سے اپنے قرض خواہوں کے قرض کی ادائیگی کر سکے۔ (ف یعنی مکان کی خرید و فروخت کے بعد اس کے نفع سے اپنے ان قرضخواہوں کا قرض ادا کرے گا جن کے قرض میں اسکی گردن پھنسی ہوئی ہے تو اس کی ساری آمدنی اس کے قرض خواہوں کے لئے ہوگی اور مولیٰ کے لئے نہیں ہوگی۔ الحاصل اس کی خرید و فروخت سب اسی کے لئے مفید ہوگی۔

بخلاف ما الخ اس کے برخلاف اگر غلام پر اتنا قرض نہ ہو (ف تو وہ خرید و فروخت اس کے اپنے لئے مفید نہ ہوگی)۔ **لانه يبيعه الخ** اس لئے کہ اس کے مقروض نہ ہونے کی صورت میں اس کی خرید و فروخت کا سارا معاملہ اس کے اپنے مولیٰ کے لئے ہوگا۔ (ف کیونکہ اسے اپنے کاروبار سے جو کچھ نفع حاصل ہوگا وہ سب اس کے مولیٰ کے لئے ہوگا اور وہ جو کچھ بھی تصرف کرے گا سب مولیٰ ہی کے لئے ہوگا)۔ ولا شفعة لمن يبيع الخ حالانکہ اس سے پہلے یہ قاعدہ بتادیا گیا ہے کہ جس شخص کے لئے بیع کا معاملہ کیا جاتا ہے اس کے لئے حق شفعہ نہیں ہوتا ہے۔ (ف اس کے برخلاف اگر وہ کسی مکان کو خریدے گا تب اس کی خریداری اس کے مولیٰ کے لئے ہوگی۔ اور جس کے لئے خریداری کی جاتی ہے اسے حق شفعہ مل جاتا ہے۔ اس لئے مولیٰ اس گھر کو شفعہ میں لے سکے گا۔ زیلعی۔ اور یہ صورت بھی ان ہی صورتوں میں سے ہے جو قاعدہ کلیہ کے ماتحت داخل ہیں جیسا کہ اس موقع پر بندہ مترجم نے اشارہ بھی کر دیا ہے۔ فتذ کر۔ م۔

توضیح:۔ اگر کسی کے پاس عبد ماذون ہو اور وہ کسی مکان کی خرید و فروخت کرے تو اس مکان کی وجہ سے اس کے مولیٰ کو حق شفعہ ملے گا یا نہیں اس کے برعکس اگر مولیٰ کسی مکان کی خرید و فروخت کرے تو اس غلام کو حق شفعہ ملے گا یا نہیں۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

وتسليم الاب والوصي الشفعة على الصغير جائز عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد وزفر رحمهم الله هو على شفعته اذا بلغ قالوا وعلى هذا الخلاف اذا بلغهما شراء دار بجوار دار الصبي فلم يطلبا الشفعة وعلى هذا الخلاف تسليم الوكيل بطلب الشفعة في رواية كتاب الوكالة وهو الصحيح لمحمد وزفر انه حق ثابت للصغير فلا يملكان ابطاله كديته وقوده ولانه شرع لدفع الضرر فكان ابطاله إضرارا به ولهما انه في معنى التجارة فيملكان تركه الاترى ان من اوجب بيعا للصبي صح رده من الأب والوصي ولانه دائر بين النفع والضرر وقد يكون النظر في تركه ليبقى الثمن على ملكه والولاية نظرية فيملكانه وسكوتهما كابطالهما لكونه دليل ألاعراض هذا اذا بيعت بمثل قيمتها فان بيعت باكثر من قيمتها بما لا يتغابن الناس فيه قيل جاز التسليم بالاجماع لانه تمحض نظرا وقيل لا يصح بالاتفاق لانه لا يملك الاخذ فلا يملك التسليم كالاجنبي وإن بيعت باقل من قيمتها محاباة كثيرة فعن ابي حنيفة انه لا يصح التسليم منهما ولا رواية عن ابي يوسف والله اعلم .

ترجمہ:۔امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ امام ابو حنیفہ وابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک نابالغ کے باپ یا اس کے وصی کا نابالغ کی طرف سے کسی کو حق شفعہ دیدینا جائز ہے۔(ف اس کی فرضی صورت یہ ہوگی کہ مثلاً زید کے نابالغ چھوٹے بیٹے نے اپنی ماں کی موت کے بعد اس کی میرث میں کوئی مکان پایا اور اس کا باپ ہی اس کا متولی ہوا یا یہ کہ باپ نے اپنی موت کے وقت کسی کو اپنا قائم مقام یا وصی مقرر کر دیا۔اور اس مکان کے متصل ہی دوسرا مکان فروخت ہوا جس کی وجہ سے اس نابالغ کو اس پر شفعہ کا حق مل گیا۔لیکن اس کے باپ یا وصی نے اس مکان کو شفعہ میں نہ لے کر کسی اور شخص کو اس کے خرید لینے کی اجازت دیدی یعنی لڑکے کا حق شفعہ باطل کر دیا تو شیخینؒ کے نزدیک ایسا کرنا جائز ہوگا۔ وقال محمدؒ الخ اور امام محمد وزفر رحمہما اللہ نے فرمایا ہے کہ اس نابالغ کا حق شفعہ باطل نہ ہوگا بلکہ وہ جب بھی بالغ ہوگا اسے حق شفعہ مل جائے گا۔(ف پھر بالغ ہونے کی مجلس ہی میں اگر اسے اس کے بیچنے کی خبر مل جائے اور وہ فوراً ہی اس پر حق شفعہ کا دعویٰ کر بیٹھے تو وہ اپنا حق شفعہ پالے گا معلوم ہونا چاہئے کہ امام محمدؒ تو اصولی طور سے شفعہ لینے میں ایک ماہ کی تاخیر کر دینے پر اس حق کو باطل قرار دیدیتے ہیں کیونکہ اتنی طویل تاخیر کرنے سے مشتری کا بہت زیادہ نقصان لازم آتا ہے۔اس کے باوجود وہ اس نابالغ کے فائدہ کے لئے برسوں تک حق شفعہ باقی رکھتے ہیں۔اور یہ انتہائی تعجب خیز بات ہے۔فافہم۔م)۔

قالو او علیٰ ھٰذا الخلاف الخ مشائخ فقہاء نے فرمایا ہے کہ اس طرح اگر باپ یا وصی کو بچے کے مکان کے متصل مکان کے فروخت ہونے کی خبر ملی اس کے باوجود ان لوگوں نے اس کا شفعہ طلب نہیں کیا۔(ف یہاں تک کہ اس کے مطالبہ نہ کرنے اور اس کی پیروی نہیں کرنے کی وجہ سے شفعہ نہیں ملا اگرچہ انہوں نے صراحۃ حق لینے سے انکار نہیں کیا تب بھی اس میں ویسا ہی اختلاف ہے۔یعنی امام ابو حنیفہ وابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک جیسے باپ یا وصی کو صراحۃ شفعہ دیدینے کا اختیار ہوتا ہے اسی طرح حق نہ مانگنے یا طلب نہ کرنے کا بھی اختیار ہوتا ہے۔یہاں تک کہ بچے کے حق کو باطل کر دینا بھی جائز ہوتا ہے۔اور بعد میں وہ بچہ خود بھی مطالبہ نہیں کر سکتا ہے۔لیکن امام محمد اور امام زفر رحمہما اللہ کے نزدیک یہ لڑکا شفعہ کا حقدار رہے گا اور اپنے بالغ ہو جانے پر اپنے شفعہ کا مطالبہ کر سکتا ہے)۔ وعلیٰ ھٰذا الخلاف الخ اسی طرح اگر اس شخص نے جسے حق شفعہ کے مطالبہ کے لئے وکیل بنایا تھا اس نے بجائے مطالبہ کرنے کے دوسرے خریدار کو حق دیدیا تو کتاب الوکالۃ کے موافق اس میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔اور یہی قول صحیح بھی ہے۔(ف یعنی مثلاً زید کے مکان کے متصل ایک مکان فروخت ہوا اس لئے زید نے بکر کو اس کے طلب شفعہ کے لئے اپنا وکیل مقرر کیا لیکن اس نے اس خریدار ہی کو اس کی اجازت دیدی اور خود مطالبہ شفعہ نہیں کیا تو کتاب مبسوط میں کتاب الوکالۃ کی بحث میں لکھا ہوا ہے کہ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہوگا اور اس مؤکل کا حق شفعہ باطل ہو جائے گا۔لیکن امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں ہوگا بلکہ اس مؤکل کا حق شفعہ اپنی جگہ پر باقی رہ جائے گا۔

اور یہی روایت صحیح ہے۔برخلاف کچھ دوسری روایتوں کے جن میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ امام ابو حنیفہ وامام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک جائز ہے بخلاف امام ابو یوسفؒ کے۔اسی لئے مصنفؒ نے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ یہ روایت غلط ہے۔اور صحیح روایت یہی ہے کہ امام ابو حنیفہ وامام ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک وکیل کا سپرد کر دینا جائز ہے لیکن امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔اور اسبیجابیؒ نے فرمایا ہے کہ کتاب الوکالۃ کی روایت اصح ہے۔کیونکہ شفعہ حاصل کرنے کا وکیل دراصل خصومت کرنے کا وکیل ہوتا ہے۔اور اس وکیل خصومت کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ قاضی کی مجلس میں مؤکل کے خلاف بھی اقرار کر لے۔ لیکن شفعہ کو حوالہ کرنا اس بناء پر جائز ہے کہ جو شخص شفعہ میں پڑوس کے مکان کو لے سکتا ہے وہی شفعہ دوسرے کو دینے کی بھی قدرت رکھتا ہے۔ لمحمدؒ وزفرؒ الخ امام محمد وزفر رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ بچہ کو شفعہ لینے کا حق ثابت ہے اس لئے کسی دوسرے شخص مثلاً باپ یا اس کے وصی کو اس حق کے باطل کر دینے کا اختیار نہیں ہوگا۔ کدینہ وقودہ الخ جیسے کہ اس نابالغ کا دین یعنی قرضہ اور حق قصاص۔ف جیسے کہ وہ ان حقوق میں سے کسی بھی حق کو باطل نہیں کر سکتے ہیں۔ولانہ شرع الخ اور اس

دلیل سے بھی کہ یہ حق شفعہ ضرر اور پریشانیوں کو ختم کرنے کے لئے ہی جاری کیا گیا ہے تو اگر اس کو باپ یا وصی کے عمل سے باطل کر دینا صحیح مان لیا جائے تو آئندہ نابالغ کے حق میں نقصان کا سبب بن جائے گا۔ (ف یعنی حق شفعہ کا جواز ہی اس لئے ہوا ہے کہ اس سے پڑوسی کا ضرر ختم ہو جائے۔ پس جب نابالغ کا باپ یا باپ کا وصی اس کے اس حق کو باطل کر دے گا تو اس نابالغ کو نقصان ہو گا اس لئے اسے باطل کرنا جائز نہ ہو گا۔

ولهما انه في معنى التجارة الخ اور شیخین یعنی امام ابو حنیفہ وامام ابو یوسف رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ شفعہ میں لینا گویا کاروبار کرنا ہے لہذا باپ یا اس کے وصی کو اس بات کا حق ہو گا کہ وہ اپنی صوابدید پر ایسا کاروبار نہ کرے اور اس حق کو چھوڑ دے۔ الاترى ان الخ کیا تم یہ نہیں دیکھتے ہو کہ اگر کسی نے اس نابالغ کے لئے کوئی چیز فروخت کرنے کی خبر دی یا ایجاب کیا یہ کہہ کر کہ میں نے یہ چیز اتنی رقم کے عوض اس بچہ کو فروخت کی تو اس کے باپ یا اس کے وصی کو یہ حق ہوتا ہے کہ وہ اس کا انکار کر دے۔ (ف یعنی ایجاب کے بعد وہ قبول نہ کرے اور کہدے کہ ہم تو اسے قبول نہیں کرتے ہیں تو اس کا اس طرح انکار کر دینا صحیح ہوتا ہے۔ **یعنی باپ یا وصی کو اس انکار کا اختیار حاصل ہے۔ ولانه دائر الخ اور اس دلیل سے بھی کہ شفعہ لینے میں آئندہ نفع** اور نقصان دونوں کا ہی احتمال ہوتا ہے۔ (ف یعنی شفعہ کے لینے سے صرف نفع ہی یقین نہیں ہوتا ہے بلکہ اس سے کبھی نفع اور کبھی نقصان بھی ہو جاتا ہے۔ اس طرح سے کہ کبھی اصل قیمت سے زیادہ قیمت بھی دینی پڑتی ہے)۔ اسی لئے نابالغ کے حق میں اس کے چھوڑ دینے ہی میں بھلائی اور بہتری نظر آتی ہے۔ تاکہ اس کی رقم اپنی ملکیت میں باقی رہ جائے۔ اور چونکہ ان کی سرپرستی اور ولایت شفقت پر مبنی ہوتی ہے اس لئے ان دونوں کو دونوں باتوں کا اختیار ہو گا۔ (ف یعنی باپ یا وصی کو نابالغ اولاد پر جو ولایت حاصل ہے وہ بہتری کی بناء پر ہے۔ لہذا جب شفعہ کے چھوڑ دینے ہی میں ان کو بہتری نظر آئے تو وہ اسے چھوڑ سکتے ہیں اور جب کبھی لینے میں بہتری نظر آئے وہ لے سکتے ہیں۔

وسكوتهما كا بطلالهما الخ اور ان دونوں کا حق شفعہ کے مطالبہ سے خاموشی اختیار کرنا اس حق کو باطل کر دینے کے برابر ہو گا۔ کیونکہ ایسے مواقع میں خاموشی اعراض اور انکار کی دلیل ہوتی ہے۔ (ف یعنی گویا اس کے لینے سے منہ موڑ لیا ہے لہذا وہ حق ختم ہو جائے گا)۔ وهذا اذا [illegible] الخ یہ سارے اختلافات اس صورت میں ہوں گے جب کہ شفعہ میں بکنے والا مکان اپنی اصل قیمت یا بازاری قیمت میں فروخت ہوا ہو۔ (ف یعنی مناسب قیمت ہونے کی صورت میں بھی امام ابو حنیفہ وابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک اگر باپ یا اس کے وصی کے خیال میں اسی بات میں بہتری نظر آتی ہو کہ اس شفعہ کو حاصل نہ کیا جائے بلکہ اپنی رقم محفوظ رہنے دی جائے تو جائز ہو گا۔ لیکن امام محمد اور امام زفر رحمہما اللہ کے نزدیک اس نابالغ کے بالغ ہو جانے تک اس کا حق شفعہ باقی رہے گا)۔ فان بيعت الخ اور اگر مشفوعہ مکان اتنی زیادہ قیمت سے فروخت کیا گیا ہو کہ لوگ عموماً اتنی قیمت سے نہیں خریدتے ہوں اور اتنا نقصان برداشت نہیں کرتے ہوں تو اس صورت میں بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ بالاجماع دوسرے کو حق شفعہ دیدینا جائز ہو گا۔ کیونکہ اسی صورت میں اس نابالغ کے لئے سراسر بہتری ہے۔ (ف یعنی اس کے لینے میں کسی طرح کی بھی بھلائی نہیں ہے)۔

وقيل لا يصح الخ اور کچھ دوسرے مشائخ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ بالاتفاق حق شفعہ کو چھوڑ دینا صحیح نہیں ہے۔ (ف یعنی شفعہ لینے کا ان کو اختیار ہی حاصل نہ ہوا تو دینا بھی صحیح نہ ہوا۔ اور یہی قول اصح ہے۔ ک) کیونکہ باپ یا اس کے وصی کو یہ اختیار ہی نہیں ہوا کہ وہ اسے شفعہ میں لے۔ لہٰذا وہ اس کے سپرد کرنے کا بھی مالک نہیں ہوا ہے۔ جیسے کہ اجنبی کا حکم ہے۔ (ف یعنی جس طرح ایک اجنبی آدمی اس نابالغ کی طرف سے از خود مشتری کو حق شفعہ دیدے۔ تو یہ مہمل کام ہوتا ہے۔ کیونکہ اجنبی کو اس نابالغ کی طرف سے شفعہ لینے کا اختیار نہ تھا اس لئے اسے دینا بھی مہمل کام ہوا۔ وان بيعت الخ اور اگر وہ گھر اپنی اصلی قیمت سے بھی کم پر فروخت ہوا جس میں بہت زیادہ قیمت کی کمی کی گئی ہو (ف یعنی طے شدہ قیمت میں سے بہت زیادہ چھوٹ دیدی گئی ہو۔ فعن

ابی حنیفۃؒ الخ تو اس کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ اس صورت میں باپ یا اس کے وصی کی طرف سے شفعہ کا حق دوسرے کو دیدینا صحیح نہ ہوگا۔ اور امام ابو یوسفؒ سے اس مخصوص صورت کے بارے میں کوئی روایت نہیں ہے (ف۔ اور امام محمد وامام زفر رحمہما اللہ باپ یا اس کے وصی کو بدرجہ اولیٰ شفعہ دینے کا اختیار نہ ہوگا معلوم ہونا چاہئے کہ اگر کوئی بیمار آدمی انتہائی کم قیمت پر اپنا مکان فروخت کرے۔ اتنی زیادہ قیمت پر کہ خود مشتری کو یہ خطرہ محسوس ہو کہ کسی طرح بعد میں مجھے یہ حکم دیا جائے کہ تم اس کی اصل قیمت ادا کرو یعنی کی پوری کردو یا مکان واپس کردو۔ تو اس کا حکم بھی پہلے حکم جیسا ہی ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم

توضیح:۔ نابالغ کے باپ یا اس کے وصی کا اس نابالغ کی طرف مشتری کو حق شفعہ دیدینا یا مکان کے فروخت ہونے کی خبر پاکر اس پر خاموشی اختیار کرلینا اگر کسی کو حق شفعہ لینے کے لئے وکیل مقرر کیا گیا اور اس نے بجائے حق لینے کے مشتری ہی کو اس کا حق دیدیا اگر کوئی مکان اپنی اصلی قیمت پر یا بہت ہی کم قیمت پر یا بہت زیادہ قیمت پر فروخت کیا گیا تو باپ یا اس کے وصی کو حق شفعہ دوسرے کو دینا مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

﴿کتاب القسمة﴾

قال القسمة فی الاعیان المشترکة مشروعة لان النبی علیه السلام باشرها فی المغانم والمواریث وجری التوارث بها من غیر نکیر ثم هی لا تعری عن معنی المبادلة لان ما یجتمع لأحدهما بعضه کان له وبعضه کان لصاحبه فهو یاخذه عوضا عما بقی من حقه فی نصیب صاحبه فکان مبادلة وافرازا والا فراز هو الظاهر فی المکیلات والموزونات لعدم التفاوت حتی کان لاحدهما ان یاخذ نصیبه حال غیبة صاحبه ولو اشتریاه فاقتسماه یبیع احدهما نصیبه مرابحة بنصف الثمن ومعنی المبادلة هو الظاهر فی الحیوانات والعروض للتفاوت حتی لا یکون لاحدهما اخذ نصیبه عند غیبة الآخر ولو اشتریا فاقتسما لا یبیع احدهما نصیبه مرابحة بعد القسمة الا انها اذا کانت من جنس واحد جبر القاضی علی القسمة عند طلب احد الشرکاء لان فیه معنی الافراز لتقارب المقاصد والمبادلة مما یجری فیه الجبر کما فی قضاء الدین وهذا لان احدهم یطلب القسمة یسال القاضی ان یخصه بالانتفاع بنصیبه ویمنع الغیر عن الانتفاع بملکه فیجب علی القاضی اجابته وان کانت اجناسا مختلفة لایجبر القاضی علی قسمتها لتعذر المعادلة باعتبار فحش التفاوت فی المقاصد ولو تراضو علیها جاز الحق لهم.

ترجمہ:۔ قسمت یعنی بٹوارہ کا بیان۔

قال القسمة الخ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ مشترک اعیان واموال میں تقسیم کر کے ہر حصہ دار کو اس کا حصہ دیدینا شرع سے ثابت ہے۔ اس لئے کہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی غنیمت اور میراث کے مالوں میں اس طرح کا بٹوارہ فرمایا ہے۔ (ف جیسا کہ غزوہ حنین جس میں دشمنوں سے مسلمانوں کو بہت زیادہ غنیمت کا مال ہاتھ آیا تھا اسے آپ نے تمام مستحقوں میں تقسیم فرمادیا تھا جس کا ثبوت بخاری کی روایت کے علاوہ دوسری بہت سی حدیثوں سے بھی ہوتا ہے۔ اسی طرح سے مسلمانوں کی میراث کی تقسیم کے بارے میں بھی حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کے فتوی کے بعد حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث میں تقسیم کا ثبوت ہے جس کی روایت بخاری شریف میں ہے۔ اور حضرت جابر رضی اللہ سے مروی حدیث جو حضرت سعد بن الربیعؓ کی زوجہ کی شکایت والے قصہ میں ہے جس کی روایت ابوداؤد والترمذی وابن ماجہ وغیرھم میں ہے۔ اور حضرت حمزہؓ کی صاحبزادی کے ترکہ کے بارے میں نسائیؒ کی روایت میں ہے مختصراً بیان ان کا اس طرح ہے کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوہ حنین میں حاصل شدہ غنیمت کا کثیر مال جمع ہوا تو اسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تقسیم فرمادیا۔ الخ اسکی روایت بخاری میں ہے۔ اور یہ بحث کتاب السیر میں گذر چکی ہے۔ اور حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ سے پوچھا گیا کہ ایک شخص نے مرتے وقت اپنی لڑکی اور بہن اور پوتی یعنی بیٹے کی لڑکی چھوڑی (تو میراث کس حساب سے تقسیم کی جائے گی)۔

فرمایا کہ کل مال کا نصف لڑکی کو اور دوسرا نصف بہن کو دیا جائے۔ اور احتیاطاً تم لوگ عبداللہ بن مسعودؓ کے پاس جا کر ان سے بھی سوال کرلو۔ چنانچہ پوچھنے والے نے کہا کہ ہم نے ابن مسعودؓ کے پاس جا کر بھی ابو موسیٰ اشعریؓ کا فتوی بیان کیا تو انہوں نے

فرمایا کہ اگر میں بھی ایسا ہی فتویٰ دوں تو تم گمراہ ہو جاؤ گے یعنی وہ جواب صحیح نہ ہوگا۔ لہٰذا اب اس بارہ میں میں وہ فیصلہ سناؤں گا جو خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا تھا۔ وہ یہ کہ لڑکی کو ایک نصف اور پوتی یعنی بیٹے کی لڑکی کو چھٹا حصہ دو تاکہ سب ملا کر کل میراث کی دو تہائی ہو جائے اور باقی حصہ بہن کے لئے ہے۔ پھر ہم نے ابو موسیٰ اشعریؓ کے پاس جا کر حضرت ابن مسعودؓ کا فتویٰ نقل کیا تو ابو موسیٰؓ نے فرمایا کہ جب تک تم میں یہ شجر عالم موجود ہیں تب تک تم لوگ مجھ سے فتویٰ مت پوچھو۔ رواہ البخاری۔ اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے کہ سعد بن الربیع کی زوجہ نے آکر عرض کیا کہ یا رسول اللہ سعد بن الربیع نے وفات پائی اور دو لڑکیاں اور بھائی چھوڑا لیکن بھائی نے کل مال پر قبضہ کر لیا ہے حالانکہ سعد کی لڑکیوں کو بھی مال کی ضرورت ہے کیونکہ بغیر مال کے ان کا نکاح نہیں کیا جا سکتا ہے۔ اس پر میراث کی آیت نازل ہوئی۔ تب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سعدؓ کے بھائی کو بلوا کر فرمایا کہ سعد کی لڑکیوں کو دو تہائی اور ان کی اہلیہ کو آٹھواں حصہ دے کر باقی تم لو۔ ابوداؤد۔ ترمذی ابن ماجہ اور حاکم نے اس کی روایت کی ہے۔ اور اس کے بارے میں دوسری بہت سے روایتیں ہیں۔ **وجرى التوارث الخ** اور اسی پر ہر زمانہ میں کسی انکار کے بغیر عمل درآمد ہوتا چلا آیا ہے۔ (ف پس ثابت ہوگا کہ اموال کی تقسیم اور بٹوارہ جائز ہے۔ **ثم هي لا تعرى الخ** پھر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ بٹوارہ کرنے میں مبادلہ کے معنی بھی پائے جاتے ہیں۔

لان مايجتمع الخ کیونکہ بٹوارہ کے بغیر ہر ایک کے حصہ میں جو مال آجاتا ہے پہلے اس میں دوسرا شخص بھی شریک تھا۔ کیونکہ اس میں سے کچھ حصہ اس کا اپنا اور کچھ دوسرے کا بھی حصہ ہوتا ہے (ف جسے ہر ایک دوسرے کے حصہ سے تبادلہ کر لیتا ہے)۔ **فهو يا خذه الخ** اس طرح ہر ایک شریک اپنے حصہ کے عوض دوسرے کا حصہ لے لیتا ہے۔ **فكان مبادلة الخ** اس بناء پر بٹوارہ مبادلہ اور جدا کرنے کے معنی میں ہوگا۔ **والافراز الخ** اور کیلی و وزنی (ناپ کر یا تول کر دینے والی) چیزوں کے بٹوارہ میں افراز یعنی ایک کو دوسرے سے جدا کرنے کے معنی ظاہر ہیں کیونکہ ان کے آپس میں کوئی خاص فرق نہیں ہوتا ہے۔ (ف لیکن ان میں مبادلہ کے معنی ظاہر نہیں ہوتے ہیں)۔ **حتى كان الخ** ان کے درمیان ظاہری کوئی فرق نہ ہونے کی وجہ سے ہی یہ جائز ہوتا ہے کہ ان مالوں کی تقسیم کے بعد ہر ایک شریک دوسرے کی غیبوبت میں بھی کسی ایک حصہ کو اپنے قبضہ میں لے آئے۔ (یعنی لیتے وقت دوسرے شریک کی موجودگی ضروری نہیں ہوتی ہے۔ (ف کیونکہ اس میں مبادلہ نہیں ہوتا ہے کہ مبادلہ ہونے سے وہی دوسرے کی موجودگی ضروری ہوتی ہے)۔ **ولو اشتريا ه الخ** اور دو آدمیوں نے مل کر کوئی مکیلی یا موزونی چیز خریدی پھر اس کا بٹوارہ کر لیا۔ تو ہر ایک اپنے حصہ کو مرابحۃ بیچنے کی صورت میں اس کی پوری قیمت کے نصف قیمت پر فروخت کر سکتا ہے۔ (ف یعنی جتنی قیمت میں دونوں نے وہ چیز خریدی مثلاً دس گز کپڑا دو سو روپے میں تو تقسیم کے بعد ہر ایک کے پاس پانچ پانچ گز رہا۔ لہٰذا ایک کا پانچ گز کا ٹکڑا ایک سو روپے کا ہوا تو مرابحۃ بیچتے ہوئے پچاس روپے اصل قیمت بنا جتنا نفع لینا چاہتا ہو مثلاً دس روپے تو وہ اب ۵۰+۱۰=۶۰ روپے میں بیچ سکتا ہے۔

اور اگر اس بٹوارہ میں مبادلہ کے معنی بھی ہوتے تو نصف مال میں مبادلہ ہو ہی چکا ہے اس لئے نصف ثمن پر مرابحہ نہیں ہو سکتا ہے۔ اور چونکہ اس میں مرابحہ کا جائز ہونا معلوم ہے اس لئے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ اس میں مبادلہ کے معنی نہیں ہیں بلکہ صرف ایک حصہ کو دوسرے حصہ سے جدا کرنا مراد ہے۔ الحاصل مکیلی اور موزونی چیزوں میں جو بٹوارہ ہوتا ہے اس میں مبادلہ کے معنی جو عموماً سمجھے جاتے ہیں وہ معتبر نہیں ہوتے۔ بلکہ اس میں صرف جدا کرنے کے معنی ہی غالب ہوتے ہیں۔ **و معنى المبادلة الخ** لیکن حیوانات و اسباب کے بٹوارہ میں مبادلہ کے معنی ظاہر ہیں۔ کیونکہ ان کا ہر فرد دوسرے افراد سے متفاوت اور ممتاز ہوتا ہے۔ (ف لہٰذا حیوانات اور اسباب میں مکیلی اور موزونی چیزوں سے فرق ہوتا ہے۔ اور وہ فرق اس طرح سے ہوتا ہے کہ مثلاً گیہوں کے درمیان فرق نہیں ہوتا ہے اس لئے مثلاً چھ کلو گیہوں کی ڈھیری کے جب دو حصے کئے گئے تو تین تین کلو کی دو ڈھیریاں ہو گئیں۔ اور ان کے درمیان آپس میں کوئی فرق نہیں ہوتا ہے۔ پس اس بٹوارہ کے ذریعہ صرف ایک

حصہ دوسرے کے حصہ سے علیحدہ کر دیا گیا ہے لیکن اگر چھ بکریوں کا گلہ ہو تو ان کے درمیان اگر چہ یکسانیت کا خیال رکھا گیا ہو پھر بھی کچھ نہ کچھ فرق باقی رہ جانے کا احتمال ہوتا ہے اس لئے یہ کہا جا سکتا ہے کہ ہر ایک نے دوسرے سے اپنے اپنے حق کا تبادلہ کر لیا ہے۔ حتی لایکون الخ اسی فرق رہ جانے کے احتمال کی وجہ سے ان دونوں شریکوں کو یہ جائز نہ ہوگا کہ کوئی بھی ان میں سے کسی ایک حصہ کو اپنے دوسرے شریک کے غائبانہ میں از خود لے۔ (ف کیونکہ مبادلہ کی صورت میں دوسرے کی بھی موجودگی ضروری ہوتی ہے)۔

ولو اشتریاہ الخ اس کے برعکس دونوں نے حیوان یا دوسرے سامان کو (ناپ کر یا تول کر) خریدنے کے بعد آپس میں بٹوارہ کر لیا تو ان میں سے کوئی بھی اس بٹوارہ کے بعد اپنا حصہ مرابحۃً پر فروخت نہیں کر سکتا ہے۔ (ف کیونکہ اس بٹوارہ سے ان کے آپس میں جدید مبادلہ ہو گیا ہے۔ لہٰذا پہلے مبادلہ کے نصف ثمن پر مرابحہ نہیں کر سکتا ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ حیوانوں اور دوسرے اسباب میں یہ بٹوارہ مبادلہ کے معنی میں ہوتا ہے ساتھ ہی اس میں افراز یعنی ایک کو دوسرے سے علیحدہ اور متمیز کرنا بھی پایا جاتا ہے۔ الا انہا اذا کانت الخ البتہ اگر وہ حیوان اور سامان ایک ایک ہی جنس کے ہوں (یعنی مثلاً صرف بکریاں ہوں یا صرف گائیں ہوں اور ایک شریک تقسیم کرنا پسند کرے اور دوسرا انکار کرے اور وہ قاضی کے پاس شکایت کرے تو وہ دوسرے کو اس کے بٹوارہ پر مجبور کرے گا کیونکہ اس کے مبادلہ میں جدا کرنے کے معنی زیادہ مفہوم ہیں۔ اس لئے کہ مقاصد سب کے ایک دوسرے کے قریب قریب ہیں۔ اور مبادلہ کی صورت میں دوسرے کو مجبور بھی کیا جا سکتا ہے۔ جیسے کہ قرض کی ادائیگی کے لئے مجبور کیا جاتا ہے۔ (ف کیونکہ ہمارے نزدیک قرض ادا کے مثل ہوتا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ قرض کی صورت میں اصل قاعدہ تو یہی ہے کہ قرض والا قرض میں جو چیز بھی دی واپسی میں بعینہ وہی چیز واپس کی جائے مگر اس میں خرابی یہ ہے کہ اسی چیز کو واپس کر دینے میں اس کے لینے کا تو کوئی مقصد اور فائدہ ہی نہ ہوگا کیونکہ اس میں کوئی تصرف نہیں کر سکتا ہے لہٰذا مجبوراً یہ بات جائز تسلیم کی گئی ہے کہ اسے تصرف میں لائے اور وہی چیز نہیں بلکہ اسی چیز جیسی دوسری چیز ادا کر دے۔ پس جب قرض دار اسی جیسی چیز ادا کر دے گا تو اس سے مبادلہ ہو جائے گا۔ جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ قرض ادا کرنے میں مبادلہ کے معنی پائے جاتے ہیں۔ اور جب کہ قاضی کسی کا قرض ادا کرنے کے لئے نادہند مقروض پر جبر کر سکتا ہے تو مبادلہ پر بھی جبر کر سکتا ہے۔ اسی سے یہ بات ثابت ہوئی کہ مبادلہ میں جبر کرنا جائز ہے اور حیوانوں اور اسباب و عروض کے بٹوارہ کرنے پر بھی جبر کرنا جائز ہوگا۔ جب کہ قاضی سے کوئی شریک درخواست کرے اور باقی کل یا بعض انکار کریں۔

وھذا لان الخ یہ جبر اس لئے قاضی کے لئے جائز ہوگا کہ اس کے سامنے کوئی شریک اس بات کی درخواست کرے کہ اس مال مشترک میں سے میرے اپنے مخصوص حصہ سے مجھے بھرپور فائدہ اٹھانے کے لئے اس کی تقسیم کر کے مجھے میرا حصہ دلوایا جائے۔ تب قاضی پر واجب ہوگا کہ وہ اس کی درخواست کو منظور کرتے ہوئے اس پر عمل کروائے۔ وان کانت اجناساً الخ اور اگر اشتراک ایسی چیزوں میں ہو جن کی جنسیت مختلف ہو رہی ہو۔ تو ان کے بٹوارہ پر دوسرے کو وہ مجبور نہیں کرے گا۔ کیونکہ اس صورت میں تمام شریکوں کو بالکل برابری کے ساتھ حصہ دلانا بہت مشکل ہے۔ کیونکہ ان کے مقاصد میں بہت زیادہ کمی و بیشی اور اونچ نیچ ہو۔ (ف مثلاً جو فائدہ بکری سے ہے وہ گائے سے نہیں ہے اسی طرح برعکس۔ اور جو اونٹ سے ہے وہ گائے یا بکری سے نہیں ہے اور اسی طرح برعکس۔ لہٰذا قاضی کے لئے یہ بہت مشکل بلکہ ناممکن ہوگا کہ سب کو بالکل برابر برابر حصہ دلائے۔ اس لئے کہ ہر ایک کے حصہ میں اور سن و سال اور ان کے مقاصد میں بہت فرق ہوتا ہے۔ ولو تراضوا الخ البتہ اگر سارے شرکاء بٹوارہ پر متفق ہو کر درخواست کریں تب جائز ہوگا۔ کیونکہ یہ تو انہیں لوگوں کا حق ہے۔ (ف۔ اس طرح جتنے حصے لگائے گئے اور جس کا جو حصہ بنا اس پر وہ راضی ہو گئے تو اس وقت ہر ایک دوسرے کے لئے مبادلہ پر راضی ہو جائے گا۔ اگر ان کے حصوں میں کتنا ہی فرق بھی ہو رہا ہو۔ خلاصہ کلام یہ ہوا کہ مال مختلف جنس ہونے کی صورت میں ان کے بٹورہ کا مطلب مبادلہ ہوگا۔ اور اس صورت میں آپس

کی رضامندی کا ہونا شرعاً اور صراحۃً شرط ہے۔ لہٰذا اس میں قاضی کی طرف سے جبر نہیں کیا جاسکتا ہے۔

توضیح:۔ کتاب القسمۃ۔ لفظِ قسمت لغت میں اقتسام مصدر کا اسم ہے۔ جیسے کہ لفظ قدرۃ اقتدار کا اسم ہے۔ اس کے شرعی معنی ہیں مشترک حصوں میں سے کسی ایک حصہ کو مالک کے لئے مخصوص کر دینا۔ اس کا سبب ہے شرکاء میں سے کسی بھی شریک کا اس سے نفع حاصل کرنے کے لئے اس کے حصہ کو مخصوص کر دینا۔ اور اس کا رکن ہے مشترک حصوں میں سے ایک کے حصہ کو دوسرے سے علیحدہ کرنا اور ممتاز کر دینا۔ جیسے کہ وزنی چیزوں میں وزن کرنا اور کیلی چیزوں میں کیل کرنا۔ اور شمار کی جانے والی چیزوں میں شمار کرنا۔ اور اس کی شرط یہ ہے کہ اس تقسیم کے بعد ہر حصہ کو نفع حاصل کرنے کے لائق باقی رہنا قسمت کے معنی۔ لغوی اور شرعی۔ اور اس کا ثبوت۔ اگر دو آدمیوں نے مل کر کوئی مکیلی یا موزونی یا حیوانی یا اسباب خریدا پھر اس کا بٹوارہ کر لیا تو اپنے حصہ کو وہ مرابحۃً فروخت کر سکتے ہیں یا نہیں۔ اگر ایک ہی جنس یا مختلف جنسوں میں شریک ہوں اور ان میں سے ایک اس کی تقسیم چاہے اور دوسرا نہ چاہے تو کیا وہ قاضی کے ذریعہ دوسرے کو مجبور کرا سکتا ہے تفصیلی مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال وينبغي للقاضي ان ينصب قاصما يرزقه من بيت المال ليقسم بين الناس بغير اجر لان القسمة من جنس عمل القضاء من حيث انه يتم به قطع المنازعة فاشبه رزق القاضي ولان منفعة نصب القاسم تعم العامة فتكون كفايته في مالهم غرما بالغنم قال فان لم يفعل نصب قاسما يقسم بالاجر معناه باجر على المتقاسمين لان النفع لهم على الخصوص ويقدر اجر مثله كيلا يتحكم بالزيادة والا فضل ان يرزق من بيت المال لانه ارفق بالناس وابعد عن التهمة ويجب ان يكون عدلا مامونا عالما بالقسمة لانه من جنس عمل القضاء ولانه لابد من القدرة وهي بالعلم ومن الاعتماد على قوله وهو بالامانة ولا يجبر القاضي الناس على قاسم واحد معناه لا يجبرهم على ان يستاجره ولانه لا جبر على العقود ولانه لو تعين لتحكم بالزيادة على اجر مثله ولو اصطلحوا فاقتسموا جاز الا اذا كان فيهم صغير فيحتاج الى امر القاضي لانه ولاية لهم عليه.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ قاضی کو چاہئے کہ وہ ایسے موقع پر ایک ایسا آدمی بیت المال کی طرف سے مقرر کر دے جو عوام سے کسی رقم یا اجرت لئے بغیر ان کے اموال کو انصاف کے ساتھ تقسیم کر دے۔ (ف اور اس کی تقرری کا مکمل اختیار قاضی کو ہوتا ہے)۔ لان القسمة الخ کیونکہ بٹوارہ کا کام قاضی کے کاموں کی جنس میں سے ہے کیونکہ اس بٹوارہ سے بھی تو شرکاء کے درمیان جھگڑے کو ختم کر دینا ہوتا ہے۔ (ف مثلاً قاضی نے اپنے یہاں سے جب حصوں کا فیصلہ کر دیا اس کے بعد جب بٹوارہ سے ہر ایک کا حصہ علیحدہ علیحدہ ہو جائے گا تب ہی فیصلہ کا کام مکمل ہوگا۔ تاکہ اس کے بعد جھگڑا بالکل نہ ہو سکے۔ لہٰذا قاضی ایک شخص کو اس کام کے لئے مقرر کرے گا اور جیسے کہ خود بیت المال سے اپنی تنخواہ یا اپنا خرچ وصول کرتا ہے اس کا خرچ بھی اسی بیت المال سے دے گا۔ کیونکہ اس تقسیم کرنے والے کا کام قاضی کے کام ہی کو پورا کرنا ہوتا ہے۔ فاشبهه رزق القاضي الخ اس لئے اس بانٹنے والے کی تنخواہ اور مزدوری قاضی کی ہی تنخواہ اور ماہوار کے مشابہ ہو گئی۔ (ف چنانچہ جیسے کہ وہ تنخواہ قاضی کو

بیت المال سے ملتی ہے۔ اسی طرح اس بانٹنے والے کو بھی ملے گی)۔ کیونکہ اس بانٹنے والے کو مقرر کردینے کے بعد اس کا نفع تو ہر شخص کو عموماً حاصل ہوتا ہے جس کا ذمہ دار بیت المال ہوتا ہے)۔ لہٰذا اس کی تنخواہ اور اس کا خرچ عام لوگوں کے مال سے (بیت المال) سے ہی وصول کیا جائے گا تاکہ اس سے جتنا نفع حاصل کیا جائے اتنا ہی اس کے اخراجات بھی برداشت کئے جائیں۔ (ف یعنی جتنا نفع عوام کو اس بانٹنے والے کی ذات سے پہنچے اتنا ہی وہ اس کا خرچ بھی برداشت کریں گے اور اس کا ذریعہ بیت المال ہی ہے البتہ قاضی تو صرف اس کا انتظام اور فیصلہ کرے گا)۔

قال فان لم یفعل الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر قاضی نے کوئی مستقل آدمی ایسے کام کے لئے بیت المال کی آمدنی سے مقرر نہ کیا ہو تو پھر بھی ایک ایسا آدمی اس کام کے لئے وہی مقرر کرے جو مزدوری اور روزینہ کے حساب سے لے لیکن چونکہ اس کا نفع ان دو شخصوں کو خاص طور سے حاصل ہوگا اس لئے ان ہی دونوں سے ان کا خرچ بھی وصول کرے۔ اور قاضی ہی ایسا آدمی اس لئے مقرر کرے گا کہ وہ بانٹنے والا ان دونوں کو مجبور سمجھ کر ان سے زیادہ رقم نہ وصول کرسکے۔ اور قاضی بھی کمی وبیشی کے ساتھ اس کو رقم نہ دے بلکہ ایسے آدمی کی جو اس وقت اجرت ہوتی ہو رہی اسے بھی دلائے۔ (ف یعنی اس کی مستقل تنخواہ مقرر نہ ہونے کی صورت میں بازار اور عوام میں ایسے شخص کی جو مانگ ہو وہی اسے دلوائے تاکہ وہ بھی ان لوگوں سے ناجائز فائدہ نہ اٹھائے۔ کیونکہ ایک طرح سے وہ خود بھی حاکم ہوجاتا ہے لہٰذا حاکم کے زور کی وجہ سے وہ موقع کے ساتھ لوگوں سے ناجائز دباؤ ڈال کر نہ لے سکے۔

والا فضل ان یرزقہ الخ اور سب سے بہتر بات تو یہی ہے اس بانٹنے والے (قاسم) کی تنخواہ از خود بیت المال سے مقرر کردے کیونکہ ایسا کرنے سے عام لوگوں کے لئے آسانی بھی اور اس میں کسی قسم کی تہمت بھی نہیں لگائی جاسکتی ہے (کہ فلاں سے مال لے کر اس کے حق میں فیصلہ کردیا)۔ (ف البتہ اس زمانہ میں تو قاضی اور حاکم بھی اکثر بدنیت اور مال پرست ہوگئے ہیں۔ اس لئے بادشاہ وقت کو یہ چاہئے کہ عہدہ دار کے لئے باضابطہ تنخواہ مقرر کردے اور انتظامات کرے کہ وہ کسی طرح بھی کسی سے رشوت نہ لے سکے۔ کیونکہ گذشتہ زمانوں میں لوگ انتہائی دیندار ہوتے تھے بالخصوص قاضی ایک انتہائی متقی پرہیز گار عالم شرع ہوتا تھا جو جہنم کے خوف اور آخرت کے عذاب کے ڈر کی وجہ سے رشوت لالچ دنیاوی دولت وغیرہ کی طرف مطلقاً دل میں خیال تک نہ لاتا تھا۔ بلکہ وہ شریعت اور حق کے مطابق جو بھی فیصلہ دیتا ان کے خلاف ہزار کوشش کے باوجود انتہائی سخت رہتا۔ اور وہ خود بھی اس بات سے خائف رہتا کہ اس سے کوئی فیصلہ غلط اور خلاف شرع نہ ہوجائے۔ اور ان ہی سلطانوں اور قاضیوں کے عدل و انصاف کی وجہ سے اس وقت کی سلطنت نورانی لباس میں ہوتی تھی۔ ان ہی لوگوں کے بارے میں یہ فرمان ہے کہ ان کے ایک دن کا عدل عام عابدوں کے سال بھر کی عبادت سے بھاری ہوتا ہے۔ اور وہ سلاطین بھی اپنے اعتقادات اور نماز روزوں وغیرہ میں پکے پرہیزگار اور عادل ہوتے تھے۔ اسی لئے ان کے مقرر کئے ہوئے قاضی بھی متقی، عالم اور دیندار ہوتے تھے۔ اسی لئے وہ قاضی بھی کسی دیندار اور متقی شخص ہی کو قاسم کی حیثیت سے مقرر کرتے تھے۔ اسی لئے قدوریؒ نے یہ بھی فرمایا۔

ویجب ان یکون الخ اور یہ بات واجب ہے کہ قاسم کسی ایسے شخص کو مقرر کیا جائے جو عادل یعنی ثقہ اور پرہیز گار اور امانت دار اور اس تقسیم کے مسائل سے پوری طرح واقف ہو۔ (ف یہ بات معلوم رہنی چاہئے کا اصول الفقہ والحدیث میں عدل و ثقہ کی تعریف تفصیل کے ساتھ بیان کی گئی ہے۔ یہاں اس طرح سمجھ لینا چاہئے کہ وہ ایسا شخص ہو جو متقی و پرہیز گار ہو اور وہ خود بھی امانت دار ہو یا مامون ہو اس لفظ سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اس صفت میں جتنی زیادتی ہو اور جتنا زیادہ اعلیٰ درجہ پر ہو وہ بہتر ہوگا کیونکہ قاسم کبھی کسی وجہ سے کسی شریک کا طرفدار یا کسی کی طرف اس کا رجحان ہو کر اس کی مدد کرنے لگتا ہے اگرچہ وہ اس سے کچھ رشوت بھی نہ لے۔ اس کے علاوہ وہ تقسیم کے مسائل سے پورا واقف بھی ہو کیونکہ جب تک کہ وہ اس کے مسائل سے واقف نہ ہو اس کے لئے ایسا کام کرنا حلال بھی نہیں ہوگا۔ جیسے کہ نماز وروزہ کے مسائل کا جاننا اور واقف ہونا ضروری ہوتا ہے

اس کے علاوہ جو شخص بھی دنیاوی کسی عہدہ اور شغل میں ہو اس پر اس کے شرعی مسائل کا جاننا فرض ہے۔ اسی لئے قاسم کو بھی اس کے عادل اور امین ہونے کے باوجود تقسیم کے مسائل کا جاننا بھی فرض ہے۔ لانہ جنس عمل القضاء الخ فرض ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اس تقسیم کا کام بھی قضاء کے کاموں اور اس کے لوازمات میں سے ہے۔ (لہذا اس قاسم میں بھی قاضی ہی کی صفتیں ہونی چاہئیں۔ اور اس وجہ سے بھی کہ اس قاسم کو اس کام کے پورا کرنے کی قدرت ضرور ہے۔ اور ایسی قدرت کے ہونے کے لئے اس کا عالم ہونا ضروری ہوتا ہے۔ پھر اس کے کہنے پر بھروسہ کرنا بھی ضروری ہے جس کے لئے اس کا امین ہونا ضروری ہوتا ہے۔ (ف الحاصل قاسم کے اندر ان دو صفتوں یعنی علم اور امانت داری کا ہونا ضروری ہوگا۔ تاکہ وہ علم کے ذریعہ شرعاً اس کے لائق ہو اور اس کے امین ہونے کی وجہ سے قاضی اس کے بیان پر اعتماد کرے۔

ولایجبر القاضی الخ اور قاضی لوگوں کو کسی ایک ہی قاسم سے بٹوارہ کرانے پر مجبور نہیں کر سکتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ قاضی لوگوں کو اس بات پر مجبور نہیں کرے گا کہ وہ اپنے ہر بٹوارہ کے لئے اسی کو بلائیں اور اسی سے یہ کام لیں۔ (ف کیونکہ اگر ایک قاسم بیت المال سے مقرر کیا ہوا ہو پھر بھی تو لوگوں کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ اپنے طور پر جس کسی کو چاہیں اپنا قاسم مان لیں۔ اور سرکاری قاسم سے کام لینے سے انکار کردیں)۔ لانہ لا جبر الخ کوئی شخص بھی اپنا عقد و معاملہ کسی سے بھی کرنے پر مجبور نہیں ہوتا ہے)۔ (ف یعنی کوئی شخص اس بات پر مجبور نہیں کیا جا سکتا ہے کہ وہ اسی خریدار سے یا اسی بیچنے والے سے اپنا معاملہ طے کرلے۔ یا اسی قاسم سے اپنے اموال کی تقسیم کرالے)۔ اور اس وجہ سے بھی کہ اگر ایک یہ شخص قاسم مقرر کیا ہوا ہو تو وہ خود حکومت کو یا عوام کے اپنے کام کے لئے مجبور پا کر اپنے لئے زیادہ تنخواہ یا فیس کا مطالبہ کرے گا۔ لہذا خود قاضی کو یہ چاہئے کہ وہ ایسے کاموں کے لئے کئی افراد کو متعین کر کے رکھ لے اور ان کی ایک ہی اجرت متعین کردے ایسی صورت میں جب ان کو یہ بات معلوم ہوگی کہ کوئی اس کی زیادہ اجرت کا مطالبہ یا کوئی دوسری ناجائز شرط لگائے گا تو دوسرا شخص اس کام کو انجام دے سکے گا۔ ولو اصطلحوا الخ اور اگر شرکاء خود ہی کسی بات پر راضی اور متفق ہو کر تقسیم کا حکم انجام دیں تو یہ بھی جائز ہوگا۔ البتہ اس میں اس بات کی شرط ہے کہ ان شرکاء میں کوئی نابالغ نہ ہو۔ اگر ہو تو اس وقت قاضی کے حکم کی ضرورت ہوگی۔ کیونکہ ان شرکاء کو اس نابالغ پر حق ولایت حاصل نہیں ہے۔ (ف لیکن قاضی کی ولایت عام ہوتی ہے۔ اس لئے وہ نابالغ کا ولی ہو جائے گا)۔

توضیح:۔ مشترک مال کی تقسیم کا کام کون کرے گا۔ اس کا خرچ یا تنخواہ کا ذمہ دار کون ہوگا۔ ایسے شخص کی تعیین کا ذمہ دار کون اور کس اصول کے ماتحت ہوگا۔ قاسم کے اندر کن صفتوں کا پایا جانا ضروری ہے۔ اگر وہ شرکاء بغیر کسی کو قاسم مقرر کئے خود ہی آپس میں مل کر تقسیم کا کام کرلیں تو کیسا ہوگا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال ولا يترك القسام يشتركون كيلا تصير الاجرة غالية بتواكلهم وعند عدم الشركة يتبادر كل منهم اليه خيفة الفوت فيرخص الاجر قال واجرة القسمة على عدد الرؤس عند ابى حنيفة قال ابو يوسف ومحمد على قدر الانصباء لانه مؤنة الملك فيتقدر بقدره كاجرة الكيال والوزان وحفر البير المشتركة ونفقة المملوك المشترك ولابى حنيفة ان الاجر مقابل بالتمييز وانه لا يتفاوت وربما يصعب الحساب بالنظر الى القليل وقد ينعكس الامر فتعذر اعتباره فيتعلق الحكم باصل التميز بخلاف حفر البير لان الاجر مقابل بنقل التراب وهو يتفاوت والكيل والوزن ان كان للقسمة قيل هو على الخلاف وان لم يكن المقسمة فالأجر لا متقابل بعمل الكيل والوزن وهو يتفاوت وهو العذر لو اطلق ولا يفصل وعنه انه على الطالب دون الممتنع لنفعه ومضرة الممتنع لنفعه مضرة المتنع.

ترجمہ:۔ اور تقسیم کرنے والوں (قُسام جمع قاسم) کو یہ اختیار دے کر نہ چھوڑا جائے کہ وہ آپس میں اتفاق کر لیں یا ایک رائے ہو جائیں۔ (ف یعنی جب کسی کو مال مشترک کی تقسیم کرانے کی ضرورت ہو تو معین کردہ تقسیم کنندگان خواہ سب جائیں یا ان میں سے چند ہی جائیں لیکن ان کی اجرت ان تمام افراد میں تقسیم کی جائے۔ اس لئے قاضی ان لوگوں کو اس بات پر متفق ہونے کی اجازت نہ دے)۔ کیلا تصیر الاجرۃ الخ تاکہ ان کے تواکل اور اشتراک سے ان کی مقررہ مزدوری بڑھ نہ جائے۔ (ف تواکل کے معنی میں ایک کا دوسرے پر بھروسہ کرلینا۔ یعنی سب کے اتفاق سے کسی کو دوسرے کی طرف سے کم مزدوری پر لے آنے یا قبول کر لینے کا خوف نہ ہو اس طرح ان کی اپنی اجارہ داری ہو جائے گی اور وہ جتنی بھی مزدوری چاہیں گے ضرورت مند سے وصول کر لینگے۔ و عند عدم الشرکۃ الخ اور ان میں اس قسم کا اتفاق یا اجارہ داری نہ ہونے کی وجہ سے ہر شخص اپنے ذاتی فائدہ کے لئے آگے بڑھے گا تاکہ مزدوری اسی کو ملے اور دوسرا اسے نہ لے سکے۔ اس طرح ان کی مزدوری نسبتہً کم رہے گی۔ اور ضرورت مندوں کا فائدہ ہو جائے گا۔ قال و اجرۃ القسمۃ الخ اور بٹوارہ کی اجرت رؤس یا افراد کے حساب سے ہو گی۔ (ف یعنی ملکیت اور حصہ کے اعتبار سے نہیں ہو گی)۔

وقال ابو یوسفؒ اور صاحبین یعنی امام ابو یوسف اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ حصہ کے اعتبار سے ہو گی۔ (ف مثلاً ایک بڑے گھر میں ایک شریک کا حصہ آدھا دوسرے کا ایک تہائی اور تیسرے کا چھٹا حصہ ہے اور انہوں نے مل کر ایک قاسم کو بارہ روپے کی مزدوری پر بلایا تو امام ابو حنیفہ و امام مالک رحمہم اللہ کے نزدیک ان میں سے ہر ایک پر برابر برابر یعنی چار چار روپے کے حساب سے لازم ہوں گے۔ اور امام ابو یوسف و محمد و شافعی و احمد رحمہما اللہ کے نزدیک ہر ایک پر اس کے حصہ ملکیت کے حساب سے خرچ لازم آئے گا۔ چنانچہ موجودہ مسئلہ میں پہلے حصہ دار سے چھ روپے اور دوسرے سے چار روپے اور تیسرے سے دو روپے مجموعۃ بارہ روپے لینے ہوں گے۔ لانہ مؤنۃ الخ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ اجرت ملکیت کا خرچہ ہے اس لئے جتنی ملکیت ہو گی اتنی ہی خرچ بھی لازم آئے گا۔ (ف یعنی جتنی ملکیت ہو گی اسی حساب سے اس کی اجرت بھی لازم ہو گی)۔ جیسا کہ اس کی مثال اور نظائر میں سے ہے کہ جیسے پیمانہ سے ناپنے والی چیزوں تیل گیہوں وغیرہ کے ناپنے اور تولنے والوں کی اجرت ملکیت کے حصہ کے اعتبار سے لازم آتی ہے۔ (ف یعنی گیہوں اور تیل وغیرہ جیسی چیزیں چند افراد میں مشترک ہوں اور ان لوگوں نے اپنا اپنا حصہ اس میں سے علیحدہ علیحدہ کر لینا چاہا اور کسی کو اجرت پر بلوا کر تقسیم کا کام کر لیا تو ہر ایک شریک پر اس کے حصہ کے مطابق اس کی اجرت لازم ہو گی۔ اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ بھی متفق ہیں جیسا کہ عینیؒ نے مختصر الاسرار سے نقل کیا ہے۔ پس حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ جیسے ناپنے اور تولنے والوں کی اجرت بالاتفاق ہر ایک پر اس کے حصہ پانے کے مطابق اجرت لازم ہوتی ہے اسی طرح ان کے ماسوا دوسری چیزوں میں بھی لازم ہو گی)۔

وحفر البیر المشترکۃ الخ اور مشترک کنواں کھودنے میں اپنے اپنے حصہ کے مطابق اجرت لازم ہوتی ہے۔ (ف۔ اسی طرح مخصوص اور مشترک نہر کھودوانے اور اس کی صفائی میں ہر ایک پر ملکیت کے حصہ کے مطابق اجرت لازم ہوتی ہے۔ ونفقۃ المملوك الخ اسی طرح مشترک مالکوں کے غلام کے خرچ میں لازم آتا ہے۔ (ف اور اس مسئلہ میں کسی کا کوئی اختلاف بھی نہیں ہے۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ یہ خرچ ملکیت کے اعتبار سے لازم ہوتا ہے۔ اسی طرح بٹوارہ میں بھی خرچ لازم آئے گا۔ یہاں تک صاحبینؒ کی دلیل ہوئی۔

ولا بی حنیفۃؒ الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ تقسیم کرنے والوں کی مزدوری صرف ان کے درمیان تمیز اور علیحدہ کر دینے کے لئے ہوتی ہے۔ (یعنی اس تقسیم کرنے والے نے تقسیم کا جو کام کیا ہے وہ صرف ایک شخص کے حصہ کو دوسروں کے ملے جلے حصوں سے علیحدہ کرنے کا کام کیا ہے۔ اور اسی کام کے مطابق اجرت لازم آئی ہے۔ وانہ لایتفاوت الخ اور اس کام میں ایک کو دوسرے سے کچھ فرق نہیں ہوتا ہے۔ (ف یعنی جس طرح زیادہ ملکیت والے کا حصہ ادا کیا اسی طرح کم ملکیت والے کا

حصہ ادا کیا ہے۔ وربمایصعب الخ اور کبھی کم حصہ ہونے کی وجہ سے کام میں کچھ زیادتی اور احتیاط اور تکلیف برداشت کرنی ہوتی ہے جو زیادہ حصہ میں نہیں ہوتی ہے)۔

وقد ینعکس الخ اور کبھی اس کے برعکس بھی ہو جاتا ہے۔(ف یعنی تھوڑا حصہ تو آسانی سے علیحدہ کر دیا جاتا ہے لیکن زیادہ حصہ میں زیادہ محنت کرنی ہوتی ہے۔ کیونکہ یہ تقسیم اور اس میں محنت تو جائیداد کی بناوٹ اور اس کے محل وقوع کے لحاظ سے ہوتی ہے اس لئے اس کی تکلیف اور آسانی کا اعتبار کرنا مشکل کام ہوتا ہے۔(ف کہ یہ بات کسی قاعدہ کلیہ سے حل نہیں ہوتی ہے۔ جب پریشانی چیز کی کمی و بیشی سے ہی ہوتی ہے تو اس کا اعتبار کرنا بھی مشکل ہوگا۔ فیتعلق الخ لہذا حکم کا تعلق اصل کام یعنی تمیز دینے سے ہوگا۔(ف یعنی بٹوارہ میں اصل یہی ہے کہ حصوں کو واضح کر دیا جائے۔ لہذا اسی تمیز اور وضاحت ہی پر اجرت کا اعتبار ہوگا۔ اور یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ ایسا کرنے میں تھوڑے حصہ والے اور زیادہ حصہ والے سب برابر ہیں۔ اس لئے ہر ایک کے ذمہ تقسیم کی اجرت بھی برابر ہی ہوگی۔ بخلاف حفر البیر الخ بخلاف کنواں کھودوانے کے کہ اس میں گڈھے سے مٹی نکالنے کی اجرت ہوتی ہے۔ اور گڈھے کی گہرائی کی مقدار میں بہت فرق ہوا کرتا ہے۔(ف اس لئے اگر ایک شخص کا کنواں بیس گز گڈھا ہوا یعنی اتنی مقدار پر پانی نکلا۔ اور دوسرے شخص کے کنویں سے ۱۵ گز پر پانی نکلا اور تیسرے کے کنویں سے صرف پانچ گز پر پانی نکل آیا تو ہر ایک کے حصہ میں چونکہ محنت برابر نہیں ہوگی اس لئے ان کی مزدوری بھی برابر نہ ہوگی بلکہ اسی اعتبار سے فرق ہوگا۔ اسی حساب سے غلام کی زندگی بچانے کے لئے خرچ کرنے کا بھی خیال رکھنا ہوگا۔ والکیل والوزن الخ اور اگر سامان کو ناپنایا تولنا اس لئے ہو کہ اس سے شریک لوگوں کو ان کا اپنا اپنا مال یا فائدہ کا حصہ علیحدہ علیحدہ کر دینا ہو تو اس کے لئے کچھ مشائخؒ نے فرمایا ہے کہ یہ مسئلہ بھی گذشتہ مسئلہ کی طرح اختلافی ہے۔(ف اس طرح ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہر شریک سے برابر برابر حصہ لیا جائے لہذا اس مسئلہ کو قیاس کے لئے دلیل نہیں بنایا جا سکتا ہے۔ یہ حکم اس وقت ہوگا جب کہ ناپ اور تول صرف شرکاء میں تقسیم کے لئے کیا گیا ہو۔

وان لم یکن الخ اور اگر اس کا ناپ و وزن کا کام صرف تقسیم کے لئے نہ ہو (ف یعنی صرف مال کا کل وزن اور صحیح مقدار معلوم کرنا ہو مثلاً دو شخصوں نے غلہ کی ڈھیریا ایک بستہ خریدا ایک نے اس میں سے ایک تہائی اور دوسرے نے دو تہائی کی قیمت سے اب یہ معلوم کرنا ہو کہ کل کا وزن کتنا ہے اور فی کس کتنا حصہ آئے گا۔ اس لئے ناپنے والوں کو بلوا کر اس سے اندازہ معلوم کر لیا)۔ فالا جر مقابل الخ تو اس صورت میں جس کا جتنا حصہ اور جتنا مال ہوگا اسی حساب سے اس کی اجرت بھی ہوگی۔(ف یعنی اس کام کے مقابلہ میں اجرت ہوگی) اور اس کام میں بہت فرق ہوتا ہے (ف اگر کل مال تین من نکلا اور کل مزدوری تیس روپے کی طے پائی تو دو حصوں کے مالک کے دو من اور اس کی مزدوری بیس روپے اور ایک حصہ کے مالک کا ایک من اور اس کی مزدوری دس روپے ہوں گے)۔ وھو العذر الخ اور یہی عذر ہوگا جب کہ قاسم سے معاملہ کرتے وقت بات مطلق رکھی گئی یعنی اس کی تفصیل اور اس کی غرض نہیں بتائی گئی ہو۔(ف یعنی اگر کسی کو ناپنے اور تولنے کے لئے بلایا گیا اور لیکن اس کام کی تفصیل اور غرض نہیں بیان کی گئی ہو کہ یہ صرف وزن معلوم کرنے کے لئے ہے یا بٹوارہ کے لئے اسے مطلق متعین کیا گیا تو اس صورت میں مالک کے حصہ کے اعتبار سے اس پر اجرت لازم ہونے میں یہی عذر اور فرق ہے۔ کیونکہ تفصیل بیان نہیں کی گئی ہے۔ اور بظاہر زیادہ مال کے وزن وغیرہ میں تکلیف زیادہ برداشت کرنی ہوتی ہے لہذا اسی حساب سے اس پر اجرت لازم ہوگی=

اور یاد رہے کہ بندہ مترجم کے نزدیک اس موقع میں ایک دوسری معقول وجہ بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ مکیلی اور وزنی (ناپنے اور تولنے) والی چیزوں سے دوسری چیزوں میں یہ فرق ہے کہ ان مکیلی اور موزونی چیزوں میں آپس میں فرق نہ ہونے کی وجہ سے بٹوارہ کرنے والے کو برابر کرنے میں کوئی وقت اور محنت نہیں ہوتی ہے۔ اس کا کام صرف اتنا ہوتا ہے کہ حصہ کو ایک دوسرے سے علیحدہ اور ممتاز کر دینا ہوتا ہے۔ لیکن ان کے علاوہ دوسری چیزوں میں برابری پیدا کرنا بہت مشکل ہوتا ہے۔ لہذا

بٹوارہ کا کام ان میں بھی مساوات اور برابری ہے خواہ اس میں سے چھوٹا حصہ نکالے سب میں یہ کام برابر ہے۔ کیونکہ مثلاً دو تہائی کے ساتھ ایک تہائی حصہ کو علیحدہ کرنے میں ایک دوسرے پر موقوف ہے یعنی ایک تہائی صحیح طور پر کسی کو کہنا اسی وقت درست ہوگا جب کہ دوسرا حصہ یقینی طور سے وہ دو تہائی ہو۔ اسی طرح کسی حصہ کو دو تہائی کہنا اسی وقت درست ہوگا جب کہ دوسرا حصہ یقینی طور سے ایک تہائی ہو لہٰذا ہر حصہ کو صحیح بنانے میں برابر کی محنت کرنی ہوگی۔ لہٰذا اجرت کا فرق نہیں کیا جا سکتا ہے۔ اور مکیلی و موزونی چیزوں میں آپس میں کوئی فرق نہ ہونے کی وجہ سے صرف ناپنے یا تولنے ہی کا کام باقی رہ جاتا ہے اور یہ کام ایسا ہے کہ اس کے زیادہ اور کم ہونے میں صراحۃً فرق ہوتا ہے اسی لئے اس کی اجرت میں بھی فرق ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ غلہ کے ناپ تول سے زمین وغیرہ کی تقسیم کے کام میں مقابلۃً زیادہ اجرت دی جاتی ہے۔ ہمارے اس نکتہ کو اچھی طرح یاد رکھ لیں۔ **فانه عزیز جدا**۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔ م۔

وعنه انه علی الطالب الخ اور ابو حنیفہؒ سے ایک دوسری روایت یہ بھی ہے کہ اس بٹوارہ کی پوری اجرت اس شریک پر لازم ہوگی جو بٹوارہ کا خواہشمند اور طالب ہو۔ اور جو نہ چاہتا ہو اس پر کوئی رقم لازم نہ ہوگی۔ **لنفعه الخ** کیونکہ اس تقسیم کا نفع اسی شخص کو ہوگا جو اس تقسیم کا خواہش مند ہوگا۔ اور انکار کرنے والے کا نقصان ہے (ف حالانکہ نقصان اور تاوان اسی انداز کا لازم ہوتا ہے۔ جتنا کہ فائدہ ہو سکتا ہو۔ اسی لئے تقسیم کے خواہشمند ہوں اور کچھ نہیں چاہتے ہوں۔ اور اگر سارے شرکاء ہی تقسیم پسند کرتے ہوں تو یقیناً یہ سوال ہوگا کہ اس کی مزدوری سب پر برابر لازم ہوگی یا ہر ایک کے حصہ کے برابر ہوگی۔ تو اس کا ظاہری جواب امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق یہ ہوگا کہ مکیلی اور موزونی چیزوں میں ہر ایک کے اپنے حصہ کے مطابق اجرت لازم ہوگی اور ان کے علاوہ دوسری چیزوں مثلاً جائیداد وغیرہ میں ہر حصہ دار شریک پر بالکل برابر اجرت لازم ہوگی۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک مطلقاً ہر چیز کے بٹوارے میں حصہ کی مطابق لازم ہوگی، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔ م۔

توضیح:۔ کیا مال مشترک کی تقسیم کرنے والوں کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ وہ آپس میں مصالحت کر کے صرف چند افراد کو ذمہ دار بنا دیں اور ان ہی کی تقسیم کو سب مان لیں مگر اجرت سب میں تقسیم کر دیں مال مشترک تقسیم کرنے والوں کی اجرت کس حساب سے ادا کی جائے۔ مشترک کنواں یا مشترک نہر کی صفائی کی اجرت کس پر کس حساب سے لازم ہوگی تفصیل مسائل۔ اقوال ائمہ۔ حکم۔ دلائل

قال واذا حضر الشركاء عند القاضي وفي ايديهم دار اوضيعة وادعوا انهم ورثوها عن فلان لم يقسمها القاضي عند ابي حنيفة حتى يقيموا البينة على موته وعدد ورثته وقال صاحباه يقسمها باعترافهم ويذكر في كتاب القسمة انه قسمها بقولهم وان كان المال المشترك ما سوى العقار وادعوا انه ميراث قسمه في قولهم جميعا ولو ادعوا في العقار انهم اشتروه قسمه بينهم لهما ان اليد دليل الملك والاقرار امارة الصدق ولا منازع لهم فيقسمه بينهم كما في المنقول الموروث والعقار المشترى وهذا لانه لا منكر ولابينة الاعلى المنكر فلا يفيد الا انه يذكر في كتاب القسمة انه قسمها باقرارهم ليقتصر عليهم ولا يتعداهم وله ان القسمة قضاء على الميت اذا التركة مبقاة على ملكه قبل القسمة حتى لوحدثت الزيادة تنفذ وصاياه فيها ويقضى ديونه منها بخلاف ما بعد القسمة واذا كان قضاء على الميت فالاقرار ليس بحجة عليه فلا بدمن البينة وهو مفيد لان بعض الورثة ينتصب خصما عن المورث ولا يمتنع ذلك باقراره كما في الوارث اوالوصي المقربالدين فانه

يقبل البينة عليه مع اقراره بخلاف المنقول لان في القسمة فنظراً للحاجة الى الحفظ اما العقار محصن بنفسه ولان المنقول مضمون على من وقع في يده ولا كذلك العقار عنده وبخلاف المشترى لان المبيع لا يبقى على مالك البائع وان لم يقسم فلم تكن القسمة قضاء على الغير.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ اگر قاضی کے پاس ایک ساتھ کئی ایسے شرکاء مال آئیں جن کے قبضہ میں کوئی مکان یا کھیت ہو۔ پھر انہوں نے یہ دعویٰ کیا کہ ہم نے اپنے اس مال کو اپنے فلاں رشتہ دار کی میراث میں پایا ہے۔ (ف یعنی فلاں باپ۔ بھائی وغیرہ میں سے کسی سے پایا اور ہم آپ سے اس کی شرعی تقسیم کی درخواست کرتے ہیں)۔ **لم يقسمها الخ** تو امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق قاضی اس مال کو ان میں صرف اتنا ہی کہہ لینے سے تقسیم نہیں کریگا۔ بلکہ انتظار کرے گا یہاں تک کہ وہ لوگ اپنے میت مورث کی قطعی موت ہو جانے پر اور اس کے وارثوں کی پوری تعداد اور ان کی تفصیل پر گواہ پیش کر دیں۔ (ف اس طرح سے کہ فلاں بن فلاں نے وفات پائی ہے اور فی الحال اس کے وارثہ فلاں اور فلاں ہیں۔ اور ہم ان کے علاوہ دوسرے کسی کو وارث نہیں جانتے ہیں۔ اور وہ یہ ہیں۔ پس اگر وہ گواہ ایسی گواہی دیں تب قاضی اس مال کو ان لوگوں میں تقسیم کر دے گا۔ اور یہ حکمی تقسیم ہو گی۔ یعنی اس سے پہلے وہ ان میں تقسیم نہیں کرے گا۔

وقال صاحباه الخ صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ قاضی ان لوگوں کے اقرار کے مطابق تقسیم کر دے گا اس تقسیم کے کاغذ پر یوں لکھے کہ میں نے یہ چیز ان لوگوں کے اقرار کے مطابق اور ان کے کہنے پر تقسیم کیا ہے۔ (ف یعنی صرف اپنے اختیار عہدہ اور قضاء کے مطابق نہیں لیا ہے۔ تاکہ اس تقسیم کے مدعی اور مستحق اپنے اپنے دعووں پر قائم رہیں۔ اور اگر کسی وقت ان کا بیان غلط ثابت ہو جائے تو اس وقت کی تقسیم باطل ہو جائے گی یہ مذکورہ اختلاف جائیداد کے سلسلہ میں ہے)۔ **وان كان المال الخ** اور اگر وہ مشترک مال غیر منقولہ جائیداد کے سوا کوئی دوسری چیز ہو اور اس پر قبضہ کرنے والوں کا یہ دعویٰ ہو کہ یہ منقولہ مال ہمیں میراث میں ملا ہے تو امام اعظم اور صاحبین رحمہما اللہ یعنی سب کے نزدیک قاضی ان لوگوں میں اسے تقسیم کر دے گا۔ (ف اور غیر منقولہ مال میں جو ان ائمہ کا اختلاف ذکر کیا گیا ہے وہ اس صورت میں ہو گا جب کہ اسے میراث میں پانے کا دعویٰ کیا ہو)۔ **ولو ادعوا في العقار الخ** اور غیر منقولہ مال میں بھی ان لوگوں نے اس کے خریدنے کا دعویٰ کیا تو قاضی اسے ان لوگوں میں بالاتفاق تقسیم کر دے گا۔ **لهما ان الخ** صاحبینؒ کی اس اختلاف یعنی جائیداد کے میراث میں پائی جانے کی صورت میں یہ دلیل ہے کہ ان لوگوں کا اس پر قبضہ کا ہونا ان کی ملکیت کی دلیل ہے۔ اور ان کا اقرار ان کی سچائی کی علامت ہے اور اس دعویٰ کا کوئی مخالف بھی موجود نہیں ہے لہٰذا قاضی ان ہی لوگوں میں اس کی تقسیم کرا دے گا۔ جیسے موروثی منقول مال یا خریدی ہوئی جائیداد میں بالاتفاق تقسیم کر دینے کا حکم ہے۔ (ف لہٰذا گواہ کے مطالبہ کی ضرورت نہیں ہے بلکہ اس میں کوئی فائدہ ہی نہیں ہے۔

وهذا لانه الخ اور ایسا اس لئے ہے کہ ان کے دعویٰ کا کوئی بھی منکر موجود نہیں ہے۔ پھر گواہ تو اسی سے چاہے جاتے ہیں جو اس کا انکار کرنے والا ہوتا ہے۔ اسی لئے گواہ پیش کرنے سے بھی تو کوئی فائدہ نہیں ہے۔ (ف لہٰذا گواہوں کی موجودگی کے بغیر بھی ان حاضرین کے درمیان تقسیم کر دے)۔ **الا انه الخ** البتہ اس بٹوارہ کی تحریر قاضی اس طرح کرائے کہ میں نے ان مدعیوں کے اقرار کے مطابق اس مال کو تقسیم کیا ہے۔ تاکہ قاضی کی اس تقسیم کا تعلق صرف ان ہی لوگوں کے ساتھ مخصوص رہے۔ اور ان سے تجاوز نہ کرے۔ (ف یعنی قاضی کے اس فیصلہ کا تعلق صرف ان ہی لوگوں تک رہے اور دوسروں پر اس کا اثر نہ پڑے اس لئے اگر اصل مالک بعد میں زندہ سامنے آجائے تو وہ مطالبہ کر سکے۔ اور اگر واقعۃ مورث مر گیا ہو لیکن ان موجود لوگوں کے علاوہ دوسرے بھی موجود ہوں تو وہ بھی اپنی گواہی اور اپنا مطالبہ پیش کر سکیں۔ یہاں تک صاحبینؒ کی دلیل ہوئی۔ **وله ان القسمة الخ** اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے اس تقسیم کے کام سے اس مردہ پر اثر نافذ کرتا ہوتا ہے۔ اس طرح سے کہ اس تقسیم سے پہلے تک ترکہ ایک حد تک اسی کی ملکیت میں باقی رہتا ہے۔ (ف اس طرح سے کہ اگر اس ترکہ کی کمی سے اس میت کی وصیت اور اس کے

قرضے کی پوری ادائیگی ممکن نہ ہو)۔ حتی لو حدثت الخ لیکن اس ترکہ کی تقسیم سے پہلے اس میں کسی طرح سے اتنی زیادتی ہو جائے کہ سب کی یا بعض کی بھی ادائیگی ہو سکتی ہو تو وہ کردی جائے گی۔ (ف مثلاً اس کے ترکہ میں کھیت تھا جس کے اندر اسی عرصہ میں کھیتی کی اتنی پیداوار اور آمدنی ہو گئی جس سے وہ تمام قرض ادا ہو سکتا ہو تو سب کی ادائیگی کردی جائے گی۔ لیکن اسی ترکہ کو اگر پہلے تقسیم کردیا جاتا بعد میں یہ پیداوار ہوتی تو یہ ممکن نہ ہوتا کیونکہ یہ سب اب اس کے ورثہ کی ملکیت ہو جاتی)۔

ویقضی دیونہ تو اسی میں سے اس کے قرضے بھی ادا کردیئے جائینگے۔ (ف مثلاً مرض الموت میں قرضوں کا اقرار کیا تھا جن میں سے کچھ تو اس کی حالت صحت کے بھی قرضے تھے وہ اس کی ایک تہائی سے ادا کئے گئے اس کے بعد اور آمدنی ہو گئی تب ان میں سے اس کی بیماری کی حالت کے قرضے بھی ادا کردیئے جائینگے)۔ بخلاف ما الخ اس کے برخلاف اگر کھیت کی فاضل پیداوار تقسیم کے بعد ہوئی ہو۔ (ف تو وہ وارثوں کی چیز اور ان کی ہی ملکیت ہو گی۔ اس سے معلوم ہوا کہ مردہ کی ملکیت مال کی تقسیم سے پہلے تک رہتی ہے۔ اس لئے اس کی تقسیم کا حکم دینے کا مطلب ہو گا مردہ کی ملکیت کو ختم کردینا۔ و اذا کان الخ اور جب تقسیم کا حکم دینے سے اس مردہ پر قاضی کے حکم کو نافذ کرنا پایا گیا تو ان قابضوں کا اقرار اس مردہ پر حجت نہیں ہو سکتا ہے۔ اسی لئے اقرار کے ساتھ گواہی کا ہونا بھی ضروری ہو گا۔ (اس پر یہ کہنا کہ چونکہ سارے ورثہ یہاں پر اقرار کر رہے ہیں کوئی بھی ان میں انکار کرنے والا نہیں ہے اس لئے گواہ کی ضرورت ہی نہیں ہو گی۔ ایسا کہنا مناسب نہیں ہے)۔ کیونکہ یہاں پر گواہوں کا ہونا ہی مفید ہے۔ (ف اس کے لئے ورثہ کے اقرار سے کوئی رکاوٹ نہ ہو گی)۔ لان بعض الورثہ الخ کیونکہ اس میت مورث کی طرف سے کچھ ورثہ کو خصم اور مدعی بنا کر کھڑا کردیا جاتا ہے۔ اس کے باوجود اس میں رکاوٹ نہیں ہوتی ہے۔

کمافی الوارث الخ جیسا کہ وارث میں سے یا وصی میں سے کوئی بھی میت پر قرض باقی رہنے کا اقرار کرنے والا ہو۔ (ف یعنی اگر قاضی کے سامنے کسی نے اس میت پر اپنے قرض کے باقی رہنے کا دعویٰ کیا اور اس میت کے وارث یا وصی میں سے ہی کسی کو ثبوت کے لئے پیش کردیا اور اس وارث یا وصی نے اس کے مطابق اقرار بھی کرلیا اس کے باوجود اس قرض خواہ نے یہ چاہا کہ اس وارث یا وصی کے مقابلہ میں کچھ اپنے خاص گواہ بھی پیش کردے تاکہ اس اقرار کی وجہ سے مطلقاً قرض کا ہونا ثابت ہو جائے یعنی اس وارث کے حصہ تک ہی اس قرض کا اثر باقی نہ رہے۔ بلکہ میرا حق اس کے سارے ترکہ میں ہو جائے اور سارے ورثہ ہی اس فیصلہ کو مان لیں اس کے لئے اس نے قاضی سے یہ درخواست کی کہ اس کے گواہ کے مقابلہ میں میرے گواہ قبول کر لئے جائیں)۔ فانہ یقبل الخ تو قاضی اس کی درخواست لے گا۔ اور اس کے گواہ کو قبول بھی کرلے گا۔ اگرچہ خود وارث یا وصی اس قرضہ کا اقرار کرنے والا ہو۔ (ف اس سے معلوم ہوا کہ وارث کے اقرار کرلینے کے باوجود گواہ پیش کرنے میں کوئی رکاوٹ یا ممانعت نہیں ہوتی ہے۔ اور غیر منقولہ جائیداد کو منقولہ پر قیاس کرتے ہوئے جو بٹوارہ کا حکم دیا گیا ہے یہ اصل میں قیاس مع الفارق ہے کیونکہ غیر منقولہ ہونے کی صورت میں بٹوارہ کا حکم نہیں دیا جاتا ہے)۔

بخلاف المنقول الخ بخلاف مال منقول کے کہ اس میں دو وجہیں پائی جاتی ہیں۔ اور یہ کہ اسے محفوظ نہ رکھ کر تقسیم کردینے ہی میں بھلائی اور مصلحت ہے۔ کیونکہ مال منقول کو حفاظت سے رکھنے کی جو ضرورت ہوتی وہ غیر منقول کو اتنی زیادہ حفاظت کی ضرورت نہیں ہوتی ہے۔ کیونکہ وہ خود ہی محفوظ ہوا کرتا ہے۔ اور دوسری بات یہ ہے کہ مال تو یہ ہوتا ہے کہ وہی اس کا ضامن ہو جاتا ہے۔ لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک غیر منقول میں یہ بات نہیں ہے۔ (ف اسی بناء پر امام اعظمؒ کے نزدیک ایسی جائیداد کا غصب کرنا ہی صحیح نہیں ہوتا ہے۔ الکافی۔ اور یہ بات تو صرف ایسی جائیداد میں ہوتی ہے جو وراثت میں آئی ہو۔ کہ اس میں مالک مورث کی ملکیت باقی رہ جاتی ہے۔ بخلاف المشتری الخ بخلاف اس جائیداد کے جو خریدی گئی ہو۔ (ف اگر اس پر قبضہ کرنے والوں کا یہ دعویٰ ہو کہ ہم نے یہ خریدی ہے تو امام محمدؒ کے نزدیک بھی اس کی تقسیم کردی جائے گی۔ لان البیع الخ کیونکہ ایک چیز فروخت ہوتے ہی اس مالک یعنی بائع کے ہاتھ سے نکل جاتی ہے اگرچہ اس کی تقسیم بھی نہ کی گئی ہو۔ (ف کیونکہ

اس پر قبضہ ہو جانے کے بعد اس کا بائع اس سے بالکل اجنبی ہو جاتا ہے۔ فلم تکن الخ اسی لئے ان مدعیوں اور بٹوارہ کے خواہشمندوں کے درمیان اس چیز کو تقسیم کر دینے سے بلاوجہ دوسرے پر قاضی کا فیصلہ لازم کرنا نہیں ہوتا ہے۔(ف اسی وجہ سے اس تقسیم سے اس بائع پر کوئی حکم لازم نہیں کیا گیا ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ اگر جائیداد کے قابضوں نے یہ کہا ہو کہ ہم نے اسے میراث میں پایا ہے۔ تو اس کی تقسیم کر دی جائے۔ اور اگر خرید وغیرہ کے ذریعہ اپنی ملکیت کا دعویٰ کیا ہو تو تقسیم کر دی جائے۔

توضیح:۔ اگر قاضی کے پاس کسی مال کے کچھ شرکاء آئیں اور یہ کہیں کہ ہم نے اسے اپنے مورث سے وراثت میں پایا ہے لہٰذا آپ اسے ہمارے درمیان تقسیم کر دیں۔ خواہ مال منقولہ ہو یا غیر منقولہ ہو۔ مسائل کی پوری تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال وان ادعوا الملك ولم يذكروا كيف انتقل اليهم قسمه بينهم لانه ليس في القسمة قضاء على الغير لانهم ما اقروا ابا لملك لغيرهم قال هذه رواية كتاب القسمة وفي الجامع الصغير ارض ادعاها رجلان واقاما البينة انها في ايديهما وارادا القسمة لم يقسمها حتى يقيما البينة انها لهما لاحتمال ان تكون لغيرهما ثم قيل هو قول ابي حنيفة خاصة وقيل هو قول الكل وهو الاصح لان قسمة الحفظ في العقار غير محتاج اليه وقسمة الملك تفتقر الى قيامه ولا ملك فامتنع الجواز.

ترجمہ:۔ اور اگر ان قابضین نے صرف اپنی ملکیت کا مطلق دعویٰ کیا یعنی اس ملکیت کے حصوں کا ذریعہ اور سبب نہیں بتایا تو قاضی اس مال کو ان کے درمیان فی الفور تقسیم کر دے گا۔ کیونکہ ایسا کر دینے یعنی ان کے درمیان تقسیم کر دینے میں کسی غیر پر حکم دینا لازم نہیں آتا ہے۔ اس لئے کہ اس صورت میں انہوں نے کسی دوسرے کی ملکیت کا اقرار ہی نہیں کیا ہے۔(ف اور اس پر ان کا قبضہ ہونا ہی اس بات کی ظاہری دلیل ہے کہ واقعۃً ایسی ہی بات ہے قال هذه الخ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ یہ مذکورہ حکم کتاب القسمہ کی روایت ہے۔ اور جامع صغیر میں مسئلہ اس طرح ذکر کیا گیا ہے کہ ایک ایسی زمین جس پر دو آدمیوں نے اپنا اپنا دعویٰ کیا اور دونوں ہی نے اپنے مقصد کے گواہ پیش کر دیئے یعنی یہ کہ یہ زمین ہم دونوں کے قبضہ میں ہے۔ پھر یہ درخواست کی کہ زمین ہمارے درمیان تقسیم کر دی جائے۔(ف پس گواہی کے بعد یہ بات واضح ہوئی کہ ایک زمین دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہے اور ان دونوں ہی کے قبضہ میں ہے۔ اور دونوں نے ہی اس کی تقسیم کی درخواست کی ہے)۔

لم يقسمها الخ اس بیان سے قاضی اس زمین کو ان کے درمیان تقسیم نہیں کرے گا۔ یہاں تک کہ وہ اس بات پر بھی گواہ پیش کر دیں کہ یہ دونوں اس زمین کے مالک بھی ہیں۔ کیونکہ اس میں یہ احتمال رہ جاتا ہے کہ اگرچہ زمین ان کے قبضہ میں ہے مگر شاید اس کا مالک کوئی اور شخص ہو۔(ف اور ان دونوں کا اس زمین پر قبضہ عاریت یا اجارہ کے بغیر ہی ہو۔ الحاصل جامع صغیر کی روایت سے معلوم ہوا کہ کسی زمین پر ملکیت کے بغیر صرف قبضہ ثابت ہونے سے اس زمین کی قاضی تقسیم نہیں کرے گا)۔ ثم قيل الخ پھر بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ قول صرف امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔(ف کیونکہ جب میراث کے دعووں میں صاحبینؒ نے تقسیم کی اجازت دی تو یہاں بھی بدرجہ اولیٰ تقسیم کی اجازت دینگے۔ مگر اس کی کچھ اہمیت نہیں ہے)۔ وقيل هو الخ اور کچھ دوسرے مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہی قول سب کا ہے اور یہی اصح ہے۔ لان قسمة الحفظ الخ کیونکہ جائیداد میں حفاظت کی غرض سے اس کی تقسیم کی ضرورت نہیں ہوتی ہے اور صرف ملکیت کو باقی رکھنے کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ اس پر پہلے ثابت بھی ہو۔ جو اس صورت میں ثابت نہیں ہے۔ لہٰذا تقسیم کو جائز کہنے کی ضرورت نہیں رہی بلکہ ممنوع ہو گئی۔

توضیح:۔ اگر دو شخص کسی چیز کے بارے میں اپنی اپنی ملکیت کا مطلقاً دعویٰ کریں اور قاضی

سے اس کی تقسیم کی درخواست کریں۔ تو کیا قاضی ان کی درخواست پر تقسیم کر دے گا۔
مسئلہ کی پوری تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال واذا حضر وار ثان واقاما البينة على الوفاة وعدد الورثة والدار في ايديهم ومعهم وارث غائب قسمها القاضي بطلب الحاضرين وينصب وكيلا يقبض نصيب الغائب وكذا لو كان مكان الغائب صبي يقسم وينصب وصيا يقبض نصيبه لان فيه نظر الغائب والصغير ولا بد من اقامة البينة في هذه الصورة عنده ايضا خلافاً لهما كما ذكرناه من قبل ولو كانوا مشتريين لم يقسم مع غيبة احدهم والفرق ان ملك الوارث ملك خلافة حتى يرد بالعيب يرد عليه بالعيب فيما اشتراه المورث اوباع ويصير مغرورا بشراء المورث فانتصب احدهما خصما عن الميت فيما في يده والآخر عن نفسه فصارت القسمة قضاء بحضرة المتخاصمين اما الملك الثابت بالشراء ملك مبتدا ولهذا لايرد بالعيب على بائع بائعه فلا يصلح الحاضر خصما عن الغائب فوضح الفرق وان كان العقار في يد الوارث الغائب اوشيئ منه لم يقسم وكذا اذا كان في يد مودعه وكذا اذا كان في يد الصغير لان القسمة قضاء على الغائب والصغير باستحقاق يدهما من غير خصم حاضر عنهما وامين الخصم ليس بخصم عنه فيما يستحق عليه والقضاء من غير خصم لا يجوز ولا فرق في هذا الفصل بين اقامة البينة وعدمها هو الصحيح كما اطلق في الكتاب۔

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ اگر دو وارث قاضی کے سامنے آئیں اور اپنے مورث کی وفات پر اور اس کے وارثوں کی کل تعداد پر دو گواہ پیش کر دیں۔ اور میراث کا گھر ان لوگوں کے قبضہ میں بھی ہو۔ اور ان کے ساتھ ایک ایسے وارث کا بھی نام ہو جو ان کے ساتھ اس وقت موجود نہ ہو بلکہ غائب ہو (ف پھر یہ حاضرین اس گھر کی تقسیم کے لئے قاضی سے درخواست کریں)۔ قسمها القاضي الخ تو قاضی اس مکان کو ان حاضرین کے چاہنے سے تقسیم کر دے گا۔ لیکن غائب وارث کی طرف سے کسی ایک شخص کو اس کے وکیل کی حیثیت سے مقرر کر دے گا جو اس غائب کے حصہ پر قبضہ کر لے گا۔ و کذا لو کان الخ اسی طرح اگر غائب وارث کی بجائے کوئی نابالغ لڑکا موجود ہو تو بھی قاضی اس مکان کی تقسیم کرا دے گا لیکن اس بچہ کی طرف سے ایک وصی مقرر کر دے جو اس بچہ کے حصہ کے مکان پر قبضہ کر لے۔ لان فيه نظرا الخ کیونکہ ایسا کرنے سے اس غائب وارث اور نابالغ وارث کے حق میں بھلائی ہے۔ ولابد الخ لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس صورت میں بھی گواہ پیش کرنا ضروری ہے (جو مورث کی وفات اور وارثوں کی تعداد کے بارے میں گواہی دیں)۔ بر خلاف صاحبینؒ کے قول کے جیسا کہ پہلے بیان کر دیا ہے۔ ولو کانوا مشتريين الخ اور اگر حاضر والے دونوں خریدار اور ان کے علاوہ کوئی تیسرا شخص بھی ہو جو اس جگہ موجود نہ ہو تو اس کے غائبانہ میں قاضی اس کی تقسیم نہیں کرے گا۔ (ف یعنی ان لوگوں نے قاضی کے سامنے آکر خود کو اس مکان یا جائیداد کی خریداری کا دعویٰ کیا۔ اور ان میں سے ایک شخص غائب بھی ہو تو اس کے غائبانہ میں قاضی اس کی تقسیم نہیں کرے گا۔

والفرق ان الخ خریداری اور وراثت کے درمیان فرق یہ ہے کہ وراثت کی بناء پر ملکیت کا ہونا تو اصل کے بعد اس کے خلیفہ کا مالک بنا ہوتا ہے۔ یعنی مورث کی ملکیت کے بعد مالک بننے میں اس کا وارث ہی اس کا قائم مقام ہوتا ہے۔ اسی بناء پر ایسی چیز جسے ایک مورث نے خریدی یا بیچی پھر وہ مر گیا تو اس کا وارث اس کا قائم مقام بن کر اس چیز میں اگر عیب پایا ہو تو وہ وارث اسے واپس کر سکتا ہے اسی طرح اس کا خریدار بھی اس میں عیب پا کر وارث کو واپس کر سکتا ہے۔ (ف کیونکہ وہ وارث اس کا قائم مقام ہے)۔ یصیر مغرورا الخ اور وہ وارث اپنے مورث کی خرید کی وجہ سے دھوکہ کھا سکتا ہے۔ (ف مثلاً ایک مورث نے ایک باندی خریدی پھر اس مورث کی موت کے بعد وارث نے اس باندی سے ہمبستری کی جس سے بچہ پیدا ہوا اور وہ باندی اس کی ام الولد

بن گئی پھر کسی اور شخص نے اس باندی پر اپنا حق ملکیت ثابت کر کے اس سے وہ باندی واپس لے لی۔ اور اس بچہ کی قیمت وصول کر لی۔ اس طرح وارث بننے پر مدعی دھوکہ کھا گیا جیسے کہ خود مورث دھوکہ کھالیتا ہے۔ اور نتیجہ میں یہ وارث اپنے مورث کے ہاتھ باندی کو فروخت کرنے والے سے ثمن اور قیمت کے ساتھ واپس لے سکتا ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ یہ بات اچھی طرح واضح ہو گئی کہ وارث جب مالک بنتا ہے تو اس کی یہ ملکیت اس کے مورث کے خلیفہ اور قائم مقام کے طور پر ہوتی ہے)۔

فانتصب احدهما الخ اس طرح ان دونوں وارثوں میں سے ایک اس میت کی طرف سے اپنے مقبوضہ ترکہ میں فریق اور خصم ہوتا ہے اور دوسرا شخص اپنی ذات کی طرف سے مقابل اور فریق ہوتا ہے۔ (ف لہٰذا اس وقت قاضی کا کوئی بھی حکم کسی غائب شخص یا اس مردہ پر نہیں ہوتا ہے بلکہ اس کا قائم مقام موجود ہوتا ہے)۔ فصارت القسمة الخ لہٰذا تقسیم کا حکم دینا دونوں فریق کی موجودگی میں ضروری ہوگا۔ (ف کسی غائب پر حکم نہیں ہوگا)۔ اما الملك الخ اور وہ ملکیت جو میراث کی وجہ سے نہیں بلکہ خریداری کی وجہ سے ہوئی ہو وہ پرانی ملکیت نہیں ہوتی ہے بلکہ بالکل نئی ملکیت ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے وہ اپنے بائع کے بائع کو واپس نہیں کر سکتا ہے۔ اس لئے موجود شخص غائب کی طرف سے فریق نہیں ہو سکتا ہے۔ اس طرح وارث اور مشتری کے درمیان فرق ظاہر ہو گیا۔ (ف یعنی اگر خریدی ہوئی چیز میں کوئی عیب ظاہر ہو جائے تو اس کا مشتری اپنے بائع کے بائع کو واپس نہیں کر سکتا ہے۔ کیونکہ بائع کا بائع اپنے بائع کا قائم مقام نہیں ہو سکتا ہے۔ اس لئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک ایک نئے سبب کی وجہ سے اس چیز کا مالک ہوا ہے۔ پس حاصل فرق یہ ہوا کہ وارث اپنے مورث کا قائم مقام ہوتا ہے اس لئے وارث کے خلاف گواہ پیش کرنے کا مطلب خود مورث کے خلاف گواہ پیش کرنا ہوتا ہے۔ اور یہ بات ظاہر ہے کہ جب حقیقت میں مورث کی کوئی گواہی دیتا ہے تو اس کی گواہی حاضر و غائب سارے ورثہ کے حق میں مفید ہوتی ہے اسی طرح جب مورث کے قائم مقام یعنی ورثہ کا کوئی گواہ ہوتا تو اس کی گواہی بھی سارے ورثہ کے حق میں ہوگی۔ لیکن خریداری کی صورت میں ہر خریدار اپنے اپنے حصہ کا خود علیحدہ علیحدہ معاملہ کرتا ہے اس لئے ہر ایک کی ملکیت بھی نئی نئی اور علیحدہ علیحدہ ہوگی اور کوئی خریدار بھی اپنے بائع کا قائم مقام نہیں ہوگا۔ اس لئے ایک کا گواہ پیش کرنے سے اس کا اثر دوسرے غائب خریدار پر نہ ہوگا)۔

وان كان الخ اور اگر وہ پورا مکان یا جائیداد اس وارث کے قبضہ میں ہو جو اس جگہ سے غائب ہو یا اس مکان کا تھوڑا سا کوئی حصہ ہی اس کے قبضہ میں ہو تو قاضی اس مکان کا بٹوارہ نہیں کرے گا۔ (ف اگرچہ وہ تمام ورثہ جو موجود ہوں اس کی درخواست کریں۔ وكذا اذا كان الخ اسی طرح اس صورت میں بھی قاضی تقسیم کا حکم نہیں دے گا جب کہ اس غائب شخص کی کل یا کچھ جائیداد کسی امانت دار کے پاس ہو۔ (ف یعنی غائب وارث نے چلتے وقت اس جائیداد کو کسی کے قبضہ میں امانۃ رکھا ہو)۔ وكذا اذا كان الخ اور اسی طرح کل جائیداد یا اس کا کچھ حصہ کسی نابالغ کے قبضہ میں ہو (ف تو بھی یہی حکم ہوگا کہ قاضی اس کی تقسیم کا حکم نہیں دے گا)۔ لان القسمة الخ کیونکہ تقسیم کا حکم دینے سے غائب اور نابالغ پر زبردستی کا حکم کرنا لازم آئے گا۔ کیونکہ دونوں کے قبضہ کا استحقاق موجود ہے۔ حالانکہ ان کی طرف سے کوئی بھی مقابل یا فریق موجود نہیں ہے۔ (ف یعنی ان دونوں کی طرف سے کوئی فرد بھی مخاصم حاضر نہیں ہے۔ لہٰذا ان پر تقسیم کرنے کا حکم کرنا جائز نہ ہوگا۔ اگر یہاں یہ کہا جائے کہ ان کی طرف سے امین تو موجود ہے وہی ان کی طرف سے خصم یا فریق بن جائے گا۔ تو اس کا جواب یہ دیا کہ امين الخصم الخ مدعی علیہ کا امین اور مستودع اس کی طرف سے ایسے کاموں میں خصم یا فریق نہیں ہو سکتا ہے جن کا اس پر حق دکھایا جائے یعنی دعویٰ کیا جائے۔ اور یہ بات معلوم ہے کہ بغیر فریق کے یہ جائز نہیں ہے۔

ولافرق فی هذا الخ اور معلوم ہونا چاہئے کہ اس بحث یعنی اس صورت میں جب کہ جائیداد مکان وغیرہ کے بارے میں اس کا وارث غائب ہو یا اس کا نائب ہو یا بالغ ہو اس کا قبضہ ثابت ہونے میں خواہ مورث کی موت پر یا ورثہ کی تعداد کو متعین کرنے کے لئے گواہ مقرر کئے جائیں یا نہ کئے جائیں ایک ہی حکم ہوگا یعنی قاضی اس کی تقسیم نہیں کرے گا۔ یہی قول صحیح بھی ہے جیسا کہ

کتاب میں حکم کو مطلق رکھا ہے۔(ف اور غیر صحیح روایت وہ ہے جو کرخیؒ نے بیان فرمائی ہے کہ امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ اگر پوری جائیداد یا اس کے کچھ حصہ پر قبضہ ہوا ایسے وارث کا جو غائب ہو یا نابالغ ہو تو میں اسے تقسیم نہیں کروں گا۔ خواہ وہ تیار اور مکمل مکان ہو یا صرف زمین ہو۔ اور امام محمدؒ کے اقوال میں سے بھی یہی قول مشہور ہے۔ اس طرح صاحبینؒ کا قول یہ ثابت ہوا کہ گواہ موجود ہونے کی صورت میں اس کی تقسیم کردی جائے گی۔ اور صاحب تحفہؒ نے فرمایا ہے کہ جب تک کہ گواہ موجود نہ ہوں اس کی تقسیم نہیں کی جائے گی۔ اسی پر اتفاق ہے۔ اور یہی قول امام مالک وشافعی واحمد رحمہما اللہ کا ہے۔ اور فتاوی قاضی خان میں ہے کہ اگرچہ گواہ موجود ہوں پھر بھی تقسیم نہ ہو گی۔ صرف اسی وقت اس کی تقسیم ہو گی جب کہ غائب شخص نہ آجائے۔ مع۔ پھر یہ ساری تفصیل اسی صورت میں ہو گی جب کہ کم از کم دو گواہ موجود ہو رہے ہوں۔ اور اگر صرف ایک ہی وارث موجود ہو تو تفصیل آتی ہے)۔

توضیح:۔ اگر دو وارث قاضی کے پاس آکر اپنے مورث کی وفات اور ورثہ کی تعداد اور میراث میں پائے ہوئے گھر پر قابض رہنے پر گواہ پیش کریں۔ پھر اس گھر کی تقسیم کی درخواست کریں مگر ایک وارث ان میں سے غائب ہو یا ان میں سے کوئی نابالغ ہو یا اسی صورت میں مکان کی خریداری کا دعوی کرتے ہوئے تقسیم چاہیں وارث اور مشتری کے درمیان تقسیم کے مسئلہ میں وجہ تفریق۔ مسائل کی پوری تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال وان حضر وارث واحدلم يقسم وان اقام البينة لانه لابد من حضور خصمين لان الواحد لا يصلح مخاصما ومخاصما وكذا مقاسما ومقاسما بخلاف ما اذا كان الحاضر اثنين على ما بينا ولو كان الحاضر صغيرًا وكبيرًا نصب القاضي عن الصغير وصيا وقسم اذا قيمت البينة وكذا اذا حضر وارث كبير وموصى له بالثلث فيها فطلبا القسمة واقاما البينة على الميراث والوصية يقسمه لاجتماع الخصمين الكبير عن الميت والموصى له عن نفسه وكذا الوصي عن الصبي لانه حضر بنفسه بعد البلوغ لقيامه مقامه .

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر چند وارثوں میں سے صرف ایک نے قاضی کے پاس آکر جائیداد کی تقسیم چاہی تو قاضی تقسیم نہیں کرے گا۔ اگرچہ وہ اس بات پر گواہ بھی پیش کر رہا ہو کہ مورث کی وفات ہو چکی ہے اور اس کے ورثہ کی تعداد اتنی ہے۔ کیونکہ مخاصم کا کم از کم دو ہونا ضروری ہے۔ کیونکہ ایک ہی شخص ہونے میں یہ بات ممکن نہیں ہے کہ وہ تنہا ہی مدعی بھی اور مدعی علیہ بھی ہو۔ اسی طرح وہ تنہا تقسیم چاہنے والا اور جس سے تقسیم کی نوبت ہو دونوں ہو جائے۔(ف پس امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک چونکہ گواہی کا ہونا ضروری ہے اس لئے جو شخص میت کا قائم مقام ہو اگر وہ بھی وارث ہو تو اس کا مقابل اور مخاصم کا وجود نہیں ہو گا۔ اسی طرح اس کا برعکس بھی نہ ہو گا۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک اگرچہ گواہی ضروری نہیں ہے لیکن تقسیم کو چاہنے والا اور جس کے ساتھ تقسیم ہو دونوں کا ہونا ضروری ہے۔ لہٰذا ایک ہی شخص اس صورت میں وارث نہیں ہو سکتا ہے۔ کیونکہ تقسیم چاہنے والا تو صرف اپنا وہ حصہ لینا چاہتا ہے جو دوسرے کے حصہ سے ملا ہوا ہے۔ جب کہ ایک ہی وارث دونوں حصوں کا مالک نہیں ہو سکتا ہے۔ اس طرح بالاتفاق صرف ایک وارث کے حاضر ہونے سے مکان کی تقسیم نہیں کی جائے گی۔ یعنی قاضی اس کا حکم نہیں دے گا)۔ بخلاف ما اذا الخ اس کے برخلاف اگر دو وارث حاضر ہوں گے تو مذکورہ سبب کی بناء پر تقسیم کا حکم دیا جا سکتا ہے۔(ف کیونکہ صاحبینؒ کے قول کے مطابق جس سے تقسیم کیا جائے اور تقسیم کو چاہنے والا دونوں موجود ہوں گے۔ اور امام

اعظمؒ کے نزدیک مورث کی طرف سے خصم (فریق ثانی) اور خود مدعی (فریق اول) دونوں موجود ہیں)۔
ولو کان الحاضر الخ اور اگر دو حاضروں میں سے ایک بالغ اور ایک نابالغ ہو تو قاضی اس نابالغ کی طرف سے کسی ایک شخص کو وصی مقرر کردے گا اس کے بعد تقسیم کا حکم اس وقت دے گا جب کہ گواہی پائی جائے گی۔ (ف اس بات پر گواہی کہ واقعتہ اس کے مورث نے وفات پائی ہے اور ورثہ کی یہ تعداد ہے۔ اور نابالغ کی طرف سے وصی اسی وقت ہو سکتا ہے جب کہ وہ حاضر ہو۔ اور اگر غائب ہو تو نہیں ہو سکتا ہے۔ اس کے برخلاف اگر خود مردہ میت پر کوئی دعویٰ کیا گیا ہو تو ضرورۃ اور مجبوراً اس کی طرف سے بھی کسی کو وصی مقرر کیا جاسکتا ہے۔ جیسا کہ الذخیرہ میں ہے۔ ع۔)۔ وکذا اذا حضر الخ اسی طرح ایک شخص بالغ وارث بن کر اور دوسرا وہ شخص حاضر ہو جس کے لئے مورث نے اس جائیداد میں ایک تہائی حصہ پانے کی وصیت کی اور دونوں حاضر ہوگئے اور دونوں ہی نے اس کی تقسیم کی درخواست کی ساتھ ہی دونوں نے میراث ہونے اور وصیت کرنے پر گواہ پیش کئے تب قاضی اس کے بٹوارہ کا حکم دے گا کیونکہ اس صورت میں دو خصم مقابل اکٹھے ہوگئے ہیں ان میں سے جو وارث بالغ ہے وہ میت کی طرف سے ہے۔ اور جو موصی لہ ہے یعنی جس کے واسطے وصیت کی گئی ہے وہ خود اپنی طرف سے مدعی ہے۔ وکذا الوصی الخ اسی طرح اس نابالغ کی طرف سے جو وصی ہے اس کی حاضری بھی کافی ہے۔ اس کے بارے میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ نابالغ اب بالغ ہو کر اس وصی کی صورت میں موجود ہے کیونکہ وہ وصی فی الحال اسی نابالغ کا قائم مقام ہے۔ (ف حاصل یہ نکلا کہ اگر نابالغ کا ایک وصی اور ایک بالغ وارث جمع ہو جائیں تب تقسیم کا حکم دیدیا جائے گا۔ ع۔

توضیح:۔ اگر چند وارثوں میں سے صرف ایک ہی وارث حاضر ہو کر قاضی سے میراث کی تقسیم کے لئے درخواست کرے اگر دو حاضروں میں سے ایک بالغ اور دوسرا نابالغ ہو کر تقسیم چاہیں اگر ایک شخص بالغ وارث اور دوسرا وہ شخص جس کے لئے مورث نے اپنی جائیداد میں ثلث کی وصیت کی ہو۔ اور دونوں نے حاضر ہو کر تقسیم کی درخواست دی مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

فصل فیما یقسم وما لا یقسم قال واذا کان کل واحد من الشرکاء ینتفع بنصیبه قسم بطلب احدهم لان القسمة حق لازم فیما یحتملها عند طلب احدهم علی ما بیناه من قبل وان کان ینتفع احدهما ویستضر به الآخر لقلة نصیبه فان طلب صاحب الکثیر قسم وان طلب صاحب القلیل لم یقسم لان الاول منتفع به فاعتبر طلبه والثانی متعنت فی طلبه فلم یعتبر وذکر الجصاص علی قلب هذا لان صاحب الکثیر یرید الاضرار بغیره والآخر یرضی بضرر بنفسه وذکر الحاکم الشهید فی مختصره ان ایهما طلب القسمة یقسم القاضی والوجه اندرج فیما ذکرناه والاصح المذکور فی الکتاب وهو الاول وان کان کل واحد یستضر لصغره لم یقسمها الابتراضیهما لان الجبر علی القسمة لتکمیل المنفعة وفی هذا تفویتها ویجوز بتراضیهما لان الحق لهما وهما اعرف بشأنهما اما القاضی فیعتمد الظاهر۔

ترجمہ:۔ فصل ان چیزوں کا بیان جن کا بٹوارہ کیا جاتا ہے اور جو بٹوارہ کے قابل نہیں ہیں۔
قال و اذا کان الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر جائیداد یا مال کچھ ایسا ہو کہ اس کے مالکین وشرکاء میں سے ہر ایک اپنے اپنے حصہ سے پورا نفع حاصل کر سکتا ہو تو صرف ایک شریک کی درخواست پر ہی اس کی تقسیم کردی جائے۔ (ف لہذا بہتر اور قابل بٹوارہ وہی ہوگا جس کی تقسیم کے بعد بھی اس سے پورا نفع حاصل کرنا ممکن ہو)۔ لان القسمة الخ کیونکہ ایسا مشترک مال جو

بٹوارہ کے قابل ہو اس کا صرف ایک شریک کی درخواست پر بھی بٹوارہ کرنا لازم ہے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔(ف یہ بتایا جا چکا ہے کہ جب مشترک چیز ایک ہی جنس کی ہو تو قاضی ایک ہی شریک کی درخواست پر بٹوارہ کے لئے باقی لوگوں پر جبر بھی کرے گا۔ کیونکہ سب کا اس میں ایک ہی جیسا مقصد ہونے سے اس بٹوارہ میں جدا کرنے کے معنی ہی زیادہ غالب ہوگئے اور مبادلہ میں بھی جبر کرنا جائز ہوتا ہے اور جبر ہوتا رہتا ہے۔ جیسے کہ قرض کی ادائیگی کے لئے قاضی مقروض پر جبر کر سکتا ہے۔ الخ۔ ن۔ وان کان ینتفع الخ اور اگر وہ مشترک مال ایسا ہو کہ اس کے بٹوارہ کے بعد بھی اس کے کچھ شرکاء کو پورا نفع حاصل ہو لیکن دوسرے کو اس کے حصہ کی کمی کی وجہ سے تکلیف ہونے لگے۔ فان طلب الخ پس مذکورہ صورت میں اگر زیادہ حصہ والوں نے تقسیم چاہی ہو تو تقسیم کردی جائیگی۔ اور اگر کم حصہ والے خود تقسیم چاہیں تو تقسیم نہیں کی جائیگی۔

لان الاول الخ کیونکہ زیادہ حصہ والا شریک اپنا حصہ علیحدہ پا کر اس سے اور پورا نفع حاصل کر سکے گا اس لئے اس کی تقسیم کی درخواست قبول کر کے انتفاع کا اسے پورا موقع دیا جائے گا۔ لیکن اس کے برعکس کم حصہ والا شخص تو اس کی تقسیم چاہ کر خود کو نقصان اور بربادی میں ڈال رہا ہے اور اپنی خواہش کی تکمیل محض ضد کی وجہ سے کر رہا ہے۔ اسی لئے اس کی درخواست مقبول نہیں ہوگی۔ بلکہ رد کردی جائے گی۔(ف اور یہ حقیقت ہے کہ کچھ بد طینت اور نالائق ایسے بھی ہوتے ہیں جو اپنی باطنی خباثت کی وجہ سے چیز کو برباد اور اس کی اچھی صورت کو بگاڑ دینا بھی پسند کر لیتے ہیں۔ اس لئے اس کی بدنیتی کا کچھ اعتبار نہیں ہوگا۔ وذکر الجصاص الخ لیکن جصاصؒ نے اس کے برعکس بیان کیا ہے۔(ف یعنی یہ کہ تھوڑے حصہ والے اگر تقسیم کی درخواست کریں تو تقسیم کردی جائے۔ اور اگر زیادہ حصے والے درخواست کریں تو ان کی درخواست قبول نہیں کی جائے۔ لان صاحب الکثیر الخ کیونکہ زیادہ حصوں والے کی غرض اس وقت اپنے کم حصہ والے شریک کو نقصان پہنچانی ہوگی۔(ف کیونکہ تقسیم کے بعد کم حصہ والے کو اس مال سے نفع حاصل کرنا ممکن نہ ہوگا)۔ والآخر یرضی الخ اور دوسرا یعنی کم حصہ والا خود اپنے نقصان برداشت کرنے پر راضی ہوگا۔(ف یعنی کم حصہ والے نے اپنے نفع و نقصان کو سمجھتے ہوئے جب تقسیم کی درخواست کی تو گویا وہ خود کو نقصان پہنچانے پر راضی ہو گیا ہے۔ لہٰذا اس کی تقسیم کردی جائے گی۔ وذکر الحاکم الخ اور حاکم شہیدؒ نے اپنی کتاب مختصر میں ذکر فرمایا ہے کہ کم حصہ والا تقسیم کا خواہشمند ہو یا زیادہ حصہ والا خواہشمند ہو بہر حال قاضی تقسیم کردے گا۔ والوجہ اندرج الخ اور اس کی وجہ ہم نے پہلے بیان کردی ہے۔(ف وہ یہ ہے کہ زیادہ حصہ کا جو مالک ہے وہ تو اپنے حصہ سے تقسیم کے بعد بھی نفع اٹھا سکتا ہے۔ اور کم حصہ والا تو خود کو نقصان پہنچانے پر راضی ہے لہٰذا ان میں سے جو کوئی بھی تقسیم کی درخواست کرے گا قاضی اسے تقسیم کردے گا۔

والاصح المذکور الخ لیکن قول اصح تو وہی ہے جو کتاب میں مذکور ہے جو کہ قول اول ہے۔(ف وہ یہ کہ زیادہ حصہ والے کی درخواست قابل اعتبار ہے لیکن کم حصہ والے کی درخواست واپس کردینے کے لائق ہے۔ وان کان کل واحد الخ اور اگر وہ چیز اتنی چھوٹی ہو کہ اس کی تقسیم کے بعد ہر شریک کو اس سے تکلیف ہو جائے گی تب قاضی اس کی تقسیم نہیں کرے گا۔ البتہ اس وقت تقسیم کردے گا جب کہ دونوں شریک ہی اس کی درخواست کریں۔(ف یعنی فقط کسی ایک کی درخواست پر بٹوارہ نہیں کرے گا اگرچہ اس کا حصہ دوسرے سے زیادہ ہونے کے باوجود وہ نفع حاصل کرنے کے لائق نہ ہو۔ لان الجبر الخ کیونکہ اس کی جبراً تقسیم کرنے کی غرض ہی یہ تھی کہ اس سے پورا نفع حاصل کیا جا سکے۔ جب کہ موجودہ صورت میں اس کے منافع کو ضائع کرنا لازم ہوگا۔(ف اس لئے اگرچہ اس پر جبر کرنا جائز ہوگا لیکن جبر نہیں ہونا چاہئے)۔ وبجوز بتراضیھما الخ اور دونوں کی رضامندی ہونے کی صورت میں یقیناً بٹوارہ جائز ہوگا۔ لیکن حق ان ہی دونوں کا ہے۔ وھما اعرف الخ اور یہ دونوں شریک ہی اپنی حالت اور نفع و نقصان کو زیادہ جانتے ہیں۔(یعنی تقسیم سے ان کو نفع کتنا ہوگا یا نقصان کتنا ہوگا۔ اما القاضی الخ مگر قاضی تو صرف ظاہری حالت پر اعتماد کر سکتا ہے۔(ف ویسے بظاہر تقسیم کردینے کے بعد کسی کا حصہ بھی قابل انتفاع نہیں رہے گا۔ اسی

لئے قاضی اس پر جبر نہیں کرے گا۔ لیکن وہ دونوں اگر راضی ہوں تو ان کو منع بھی نہیں کرے گا)۔

توضیح:۔ فصل کیسے مال کی کب تقسیم جائز ہے یا نہیں ہے۔ کیا مال مشترک کو صرف ایک شریک کی درخواست پر تقسیم کیا جاسکتا ہے خواہ اس کا شریک کم حصہ کا مالک ہو یا زیادہ حصہ کا۔ اور اس کی تقسیم سے پہلے اسی طرح تقسیم کے بعد اس سے حصول نفع کا کم و بیش ہو جاتا ہو۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلیل

قال ويقسم العروض اذا كانت من صنف واحد لان عند اتحاد الجنس يتحد المقصود فيحصل التعديل في القسمة والتكميل في المنفعة ولا يقسم الجنسين بعضها في بعض لانه لااختلاط بين الجنسين فلا تقع القسمة تمييزابل تقع معاوضة وسبيلها التراضي دون جبر القاضي ويقسم كل موزون ومكيل كثير اوقليل والمعدود المتقارب وتبر الذهب والفضة وتبر الحديد والنحاس والابل بانفرادها او البقر او الغنم ولا يقسم شاة وبعيرا وبرذونا وحمارا ولا يقسم الاواني لانها باختلاف الصنعة التحقت بالاجناس المختلفة ويقسم الثياب الهروية لاتحاد الصنف ولا يقسم ثوبا واحدا لاشتمال القسمة على الضرر إذهي لا تحقق الابالقطع ولا ثوبين اذا اختلفت قيمتهما لما بينا بخلاف ثلثة اثواب اذا جعل ثوب بثوبين او ثوب وربع ثوب بثوب وثلثة ارباع ثوب لانه قسمة البعض دون البعض وذلك جائز.

ترجمہ:۔ اور عروض یعنی غیر منقولہ جائیداد کے ماسوا دوسری چیز میں سے اگر ایک ہی جنس کی چیز ہو اور اس کے بٹوارہ کی درخواست ہو تو قاضی اسے تقسیم کردے گا۔ (ف خواہ دوسرا شریک جیسا بھی ہو اور اس تقسیم کو پسند نہ کرتا ہو پھر بھی جبراً اسے تقسیم کردے گا)۔ کیونکہ ایک ہی جنس ہونے کی صورت میں دونوں شریک کے استعمال کا مقصود بھی ایک ہوگا اس لئے تقسیم میں برابری اور نفع کے حصول میں تکمیل ہوگی۔ (ف مثلاً اگر گیہوں ہو تو وہ کم ہو یا زیادہ سب کے استعمال کا مقصود تو ایک ہی ہوگا پھر اس کی تقسیم کے بعد ہر شریک اپنے طور پر اس سے پورا فائدہ اٹھا سکتا ہے۔ یہ تفصیل اسی صورت میں ہوگی جب کہ وہ مال مشترک ایک ہی جنس کا ہو)۔ ولا یقسم الجنسین الخ اور ایک سے زائد جنس ہونے کی صورت میں بعض کو بعض میں تقسیم نہیں کرے گا۔ (ف یعنی مختلف جنس ہونے کی صورت میں قاضی ایسا نہیں کرے گا کہ کسی ایک کو ایک قسم کی چیزیں دے اور دوسرے شریک کو دوسری قسم کی چیزیں دے کر تقسیم کرے)۔ کیونکہ دو جنسوں کو ایک دوسرے میں ملانا ممکن نہ ہوگا اس لئے یہ تقسیم تمیز دینے کی غرض سے نہ ہوگی بلکہ معاوضہ ہو جائے گا (ف یعنی تقسیم بمعنی تمیز کرنا ایک جنس کے ملے جلے حصوں میں سے یعنی شرکاء کے اس جنس میں ملے جلے حصے ہیں جنہیں قاضی علیحدہ کردے۔ لیکن مختلف جنس ہونے میں ایک دوسرے سے ملے جلے نہیں ہوتے کہ ان کی تقسیم جدا کرنے کے معنی میں ہو۔ بلکہ ہر ایک کے حصہ کا ایک دوسرے سے تبادلہ ہوتا ہے۔ و سبیلھا الخ اس کی تقسیم کا طریقہ یہی ہوگا کہ دونوں شریکوں کی رضامندی سے ہو اور قاضی کے دباؤ سے یا جبر سے نہ ہو۔ (ف یعنی اس کی تقسیم کا طریقہ یہی ہوگا کہ وہ شرکاء خود ہی آپس میں مال کے ادل بدل کرنے پر راضی ہو جائیں۔ کیونکہ تقسیم کے لئے باہمی رضامندی نص سے ثابت ہے اور اس کی شرط ہے۔ اور اس صورت میں پوری پوری برابری پر اعتماد نہیں کیا جاسکتا ہے۔ بلکہ برابری نہ ہو پھر بھی دونوں کی رضامندی ہو جائے تو جائز ہوگا)۔

و یقسم کل موزون الخ اور مختلف الجنس ہونے کی صورت میں قاضی ہر ناپنے اور تولنے والی چیز (کیلی یا وزنی) کو خواہ وہ تھوڑی ہو یا زیادہ تقسیم کردے گا۔ اور جو چیزیں گن کر یا شمار کر کے بکتی ہیں اور عموماً وہ برابر سمجھی جاتی ہیں ان کو بھی گن کر تقسیم کردے۔ اور سونے و چاندی اسی طرح لوہے و تانبے کے ڈھیلوں کو گلائے یا پگھلائے بغیر ہی ٹکڑے ڈھیلے کی حالت ہی میں تقسیم

کردے۔ اور جانور ہونے میں ایک ایک جنس کو علیحدہ علیحدہ تقسیم کرے۔ مثلاً صرف اونٹ کو علیحدہ گایوں کو علیحدہ اسی طرح بکریوں کو علیحدہ تقسیم کردے۔ (ف کیونکہ تنہا ہونے میں یہ ایک ہی جنس ہے اس لئے مکیلی اور موزونی چیزوں کی طرح ان کو بھی جبراً تقسیم کر سکتا ہے جبکہ ایک شریک بھی اس تقسیم سے راضی نہ ہو۔ ولا یقسم شاۃ الخ اور مختلف قسم کے جانور ہونے کی صورت میں ایسانہ کرے کہ کسی ایک کو جبراً صرف بکری اور دوسرے کو جبراً صرف گدھے اور تیسرے کو جبراً اونٹ دے اور کسی کو گھوڑا دے۔ (ف کیونکہ یہ سب مختلف الاجناس ہیں اس لئے ان میں پوری برابری ناممکن ہوگی۔ اس لئے وہ شرکاء آپس میں بیٹھ کر خود ہی اپنی رضامندی سے تقسیم کرلیں)۔ ولایقسم الا وانی الخ اور برتن یا ظروف کو بھی قاضی تقسیم نہیں کرے گا۔ (ف خواہ یہ ظروف سونے چاندی کے ہوں یا تانبے اور پیتل کے ہوں)۔ کیونکہ یہ برتن اپنے سائز اور ساخت وسانچہ کے مختلف ہونے کی وجہ سے مختلف جنسوں میں شمار ہوں گے۔ (ف اور اگر ایک ہی کارخانہ اور ایک ہی ساخت کے بنے ہوئے ہوں تو وہ ایک جنس کے شمار ہوں گے)۔

ویقسم الثیاب الخ اور ہروی چند کپڑوں کو قاضی تقسیم کردے کیونکہ وہ ایک ہی صفت کے ہوں گے۔ لیکن ایک ہی کپڑا ہونے کی صورت میں اسے تقسیم نہیں کرے گا کیونکہ اس تقسیم سے نقصان ہوگا۔ اس لئے کہ اس کی تقسیم اس کے کاٹے اور ٹکڑے کئے بغیر نہیں ہوسکے گی۔ (ف اس لئے اس کے کاٹنے کا کام خود قاضی نہیں کرے گا بلکہ شرکاء اپنی رضامندی سے مل جل کر اس کو تقسیم کرلینگے)۔ ولا ثوبین الخ اسی طرح اگر صرف دو ہی کپڑے ہوں اور ان کی قیمتیں مختلف ہوں تب بھی قاضی انہیں تقسیم نہیں کرے گا جس کی دلیل ابھی بیان کی جاچکی ہے (ف کہ ان کو بھی ٹکڑے کئے بغیر دونوں میں تقسیم کرنا ممکن نہ ہوگا حالانکہ اس میں نقصان بھی ہے۔ لہٰذا جب تک کہ کوئی بھی راضی نہ ہو قاضی اس کی تقسیم کا کام نہیں کرے گا)۔ بخلاف ثلثة اثواب الخ اس کے خلاف اگر تین کپڑے ہوں تو قاضی تقسیم کا کام کرسکتا ہے۔ بشرطیکہ ان میں سے ایک کپڑا دو کپڑوں کے برابر ہو۔ (ف اس طرح وہ ایک کپڑا ایک شریک کو اور دوسرے دو کپڑے دوسرے شریک کو دیدے۔ او ثوب و ربع ثوب الخ یا اس طرح سے کہ ایک کپڑا پورا اور دوسرے میں سے ایک چوتھائی ایک شریک کو اور دوسرے شریک کو باقی کل یعنی ایک مکمل اور دوسرے سے تین چوتھائی دیدے۔ لانہ قسمة البعض الخ کیونکہ ایسا کرنا ایک چیز کے کچھ حصہ کو دوسری چیز کے کچھ حصوں سے بانٹنا لازم آتا ہے اور یہ جائز ہے۔ (ف یعنی ایسا کرنے سے یہ ہوگا کہ مشترک مال میں سے کسی مال کو تقسیم کیا اور کسی کو تقسیم نہیں کیا تو یہ جائز ہوگا اس لئے کہ اس میں ہر ایک شریک کو ایک ایک کپڑا مل جاتا ہے اور باقی ایک کپڑے میں سے تھوڑا تھوڑا دونوں شریکوں کو ملے گا یعنی ایک کو چوتھا ۱/۴ اور دوسرے کو ۳/۴ تین چوتھائی ملا۔ یعنی ایک کپڑا اسی طرح مشترک رہ گیا جیسے وارثوں میں زمین کا بٹوارہ کرتے ہوئے اس میں سے جو کچھ تالاب اور جھیل ہو اور اسے مشترک اپنی حالت پر ہی چھوڑ دیا ہو

توضیح:۔ غیر منقولہ سامان کی تقسیم اور بٹوارہ کی کیا صورت ہوتی ہے اگر ایک ہی جنس کا ہو یا دو جنس ہو یا تین جنس ہو سونا چاندی لوہا پیتل گائے بکری وغیرہ کی تقسیم کا کیا طریقہ ہے؟ استعمالی برتن اور کپڑوں کی تقسیم کا طریقہ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

وقال ابوحنيفة لا يقسم الرقيق والجواهر لتفاوتهما وقالا يقسم الرقيق لاتحاد الجنس كما فى الابل والغنم ورقيق المغنم وله ان التفاوت فى الآدمى فاحش لتفاوت المعانى الباطنة فصار كالجنس المختلف بخلاف الحيوانات لان التفاوت فيها يقل عندا تحاد الجنس الاترى ان الذكر و الانثى من بنى آدم جنسان ومن الحيوانات جنس واحد بخلاف المغانم لان حق الغانمين فى المالية حتى كان للامام بيعها وقسمة ثمنها وههنا يتعلق بالعين والمالية جميعا فافترقا فاما الجواهر فقد قيل اذا اختلف الجنس لا يقسم كاللآلى واليواقيت وقيل

لا يقسم الكبار منها لكثرة التفاوت ويقسم الصغار لقلة التفاوت وقيل يجرى الجواب على اطلاقه لان جهالة الجواهر افحش من جهالة الرقيق الاترى انه لوتزوج على لؤلؤة اوياقوتة اوخالع عليها لاتصح التسمية ويصح ذلك على عبد فاولى ان لا يجبر على القسمة قال ولا يقسم حمام ولا بير ولارحى الا ان يتراضى الشركاء وكذا الحائط بين الدارين لانه يشتمل على الضرر فى الطرفين اذ لا يبقى كل نصيب منتفعا به انتفاعا مقصودا فلا يقسم القاضى بخلاف التراضى لما بينا.

ترجمہ :۔ اور امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ قاضی مشترک غلاموں اور جواہرات کو تقسیم نہیں کرے گا کیونکہ ان دونوں چیزوں میں بہت فرق ہوتا ہے (ف یعنی ان کے افراد میں ایک کو دوسرے سے اسی طرح ان کے مقاصد اور ان سے حصول فوائد میں بھی بہت فرق ہوتا ہے اس لئے ان کے درمیان برابری ناممکن ہے۔ وقالا یقسم الخ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ قاضی غلاموں کو تقسیم کرسکتا ہے جیسا کہ جانوروں یعنی اونٹ' بکری اور غنیمت میں ملے ہوئے غلاموں کو تقسیم کرتا ہے۔ (ف اسی طرح قاضی یہاں بھی جبراً ان میں تقسیم کرسکتا ہے)۔ وله ان التفاوت الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ آدمی کی ذات میں ایک کو دوسرے سے بہت فرق ہوتا ہے کیونکہ اس کے باطنی اوصاف واحوال میں بہت زیادہ فرق ہوتا ہے۔ (ف مثلاً بعض غلام بہت ہوشیار اور ذہین ہوتے ہیں۔ اور کوئی کاروباری معاملات میں چالاک ہوتا ہے اس لئے ان کی صحیح تقسیم ممکن نہیں ہوگی۔ فصار الخ اسی لئے غلام ایک جنس ہو کر بھی مختلف جنس کے ہوتے ہیں۔ (ف اس لئے یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہر غلام اپنے طور پر ایک علیحدہ جنس ہوتا ہے)۔ بخلاف الحيوانات الخ بخلاف حیوانوں کے مثلاً اونٹ وبکری وغیرہ کے کہ اگر وہ ایک ہی جنس کے ہوں تو ان کے آپس میں فرق بہت تھوڑا ہوتا ہے۔ (ف لہٰذا حیوانوں پر انسان کا قیاس کرنا جائز نہ ہوگا)۔

الا ترىٰ ان الخ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ انسان میں مرد ایک جنس اور عورت دوسری جنس کی مانی جاتی ہے حالانکہ جانوروں میں نر اور مادہ ایک ہی جنس کے ہوتے ہیں۔ (ف اسی بناء پر اگر کسی نے ایک جانور مادہ بکری کہہ کر خرید ابعد میں وہ نر بکرا نکل آیا تو اس سے بیع صحیح رہے گی یعنی فاسد نہ ہوگی اور اگر کسی نے دوسرے سے ایک رقیق غلام خریدا یہ کہکر کہ یہ باندی ہے مگر بعد میں وہ مرد غلام نکلا تو وہ بیع فاسد ہو جائے گی۔ جیسا کہ کتاب البیوع میں بیان کیا جاچکا ہے)۔ و بخلاف المغانم الخ اور بخلاف غنیمت میں حاصل شدہ مالوں کے کہ اس میں اگر غلام اور باندی ہوں تو ان کی تقسیم جائز ہوتی ہے۔ کیونکہ ان کے مجاہدین کا حق صرف مال وسامان وغیرہ کی ملکیت سے متعلق ہوتا ہے اور ان کی ذات سے متعلق نہیں ہوتا ہے۔ اسی بناء پر امام وقت کو یہ پورا اختیار ہوتا ہے کہ غنیمت کے سارے مال کو خود فروخت کردے اور اس سے حاصل شدہ رقم کو خود ہی ان لوگوں میں تقسیم بھی کردے۔

وههنا يتعلق الخ جبکہ ہمارے مسئلہ یعنی مشترک مال میں شریکوں کا حق مال مشترک کی ذات اور مالیت دونوں سے متعلق ہوتا ہے۔ لہٰذا شرکت اور غنیمت کے مالوں کے درمیان فرق ظاہر ہو گیا۔ (ف اور اسی فرق کی بناء پر امام کو یہ اختیار نہیں ہوتا ہے کہ کسی کے بھی مال کو وہ اس کی اجازت کے بغیر فروخت کردے)۔ اما الجواهر الخ جواہر اور قیمتی دھاتوں کے بارے میں کہا گیا ہے کہ اگر وہ مختلف جنس کی ہوں جیسے موتی اور یاقوت تب قاضی ان کی تقسیم نہیں کرے گا۔ (ف کہ یہ دونوں موتی اور یاقوت چونکہ دو مختلف جنس کے ہیں اس لئے قاضی خود تقسیم نہیں کرے گا۔ لیکن ان کے شرکاء کو اختیار ہوگا یعنی اگر وہ چاہیں اپنی رضامندی کے ساتھ جس طرح چاہیں تقسیم کرلیں)۔

وقيل لا يقسم الخ اس کے بارے میں یہ قول بھی ہے کہ اگر ان جواہرات میں سے بڑے دانوں کے ہوں تو قاضی ان کی تقسیم نہیں کرے گا کیونکہ ان میں بہت زیادہ فرق ہو جاتا ہے۔ اور اگر چھوٹے دانوں کے ہوں تو ان میں اس وقت فرق کم ہوتا ہے اس لئے قاضی ان کی تقسیم کردے گا۔ حاصل کلام یہ ہوا کہ جواہرات کے بارے میں مختلف اقوال ہیں۔ وقيل يجرى الخ اور یہ بھی ایک قول ہے کہ جواب اپنے اطلاق پر باقی ہے۔ (ف یعنی جواہرات کو مطلقاً تقسیم نہ کرے خواہ وہ ایک ہی جنس کے ہوں یا کئی

جنسوں کے ہوں اسی طرح وہ بڑے ہوں یا چھوٹے ہوں)۔ لان جھالۃ الجواھر الخ کیونکہ جواہرات میں غلاموں سے بہت زیادہ اوصاف نامعلوم ہوتے ہیں۔ کیا تم یہ نہیں دیکھتے کہ اگر کسی نے ایک موتی یا ایک یاقوت کسی کا مہر مقرر کیا لیکن اسے متعین نہیں کیا بلکہ مطلقاً ہی رکھا یا اپنی بیوی سے ایک موتی یا ایک یاقوت کہہ کر خلع کیا تو اس طرح اس کی تعیین صحیح نہ ہوگی۔ لیکن اگر اس کے بجائے لفظ غلام کہا تو نکاح اور خلع دونوں صحیح ہوں گے۔ (ف اس سے معلوم ہوا کہ ان جواہرات میں غلام سے بڑھ کر جہالت ہوا کرتی ہے)۔ فاولیٰ ان الخ لہٰذا بدرجہ اولیٰ ان کے بٹوارہ پر قاضی جبر نہیں کرے گا۔

قال ولایقسم حمام الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ حمام (گرم غسلخانہ) اور کنویں اور پن چکی کا بٹوارہ نہیں کیا جائے گا۔ البتہ اگر شرکاء تمام راضی ہوں۔ (تب کیا جائے گا) اسی طرح سے اس دیوار کی بھی تقسیم نہیں کی جائے گی جو دو گھروں کے درمیان ہو کیونکہ اس کی تقسیم سے دونوں شرکاء کو نقصان لاحق ہوگا۔ کیونکہ بعد تقسیم دیوار کا کوئی حصہ بھی ایسا باقی نہیں رہے گا جس سے کوئی بھی وہ فائدہ حاصل کر سکے جو پہلے سے تھا۔ لہٰذا قاضی اس کی بھی تقسیم نہیں کرے گا۔ بخلاف التراضی الخ بخلاف اس طریقہ کے اس کے شرکاء اپنی رضامندی کے ساتھ اس کی تقسیم کرلیں۔ جس کی دلیل پہلے بیان کی جاچکی ہے۔ (ف یعنی اس تقسیم اور بٹوارہ کی اصل غرض تو یہی ہوتی ہے کہ اب تک جو تھوڑا نفع اس سے حاصل کیا جارہا تھا اب مکمل طور سے اس سے فائدہ اٹھایا جا سکے اس لئے جب اس مقصد میں قاضی کو کچھ نقصان ہونے کا احتمال ہو تو وہ بٹوارہ کے لئے کسی پر جبر نہ کرے۔ البتہ اگر اس کے شرکاء خود ہی راضی ہوں تو ممکن ہے کہ وہ اسی میں اپنا فائدہ محسوس کرتے ہوں اس لئے ان کو اعتبار ہوگا اور حق انہیں کے درمیان دائر ہے لہٰذا ان کو اختیار ہوگا۔

توضیح:۔ مشترک غلام، جواہرات' موتی یاقوت وغیرہ کو قاضی تقسیم کر سکتا ہے یا نہیں؟ مشترک حمام۔ غسل خانہ اور پن چکی کو قاضی تقسیم کرسکتا یا نہیں؟ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال واذا كانت دور مشتركة في مصر واحد قسم كل دار على حدتها في قول ابي حنيفة رحمه الله وقالا ان كان الاصلح لهم قسمة بعضها في بعض قسمها وعلى هذا الخلاف الاقرحة المتفرقة المشتركة لهما انها جنس واحد اسما وصورة نظراً الى اصل السكنى واجناس معنى نظراً إلى اختلاف المقاصد ووجوه السكنى فيفوض الترجيح الى القاضي وله ان الاعتبار للمعنى وهو المقصود ويختلف ذلك باختلاف البلدان والمحال والجيران والقرب الى المسجد والماء اختلافاً فاحشا فلا يمكن التعديل في القسمة ولهذا لا يجوز التوكيل بشراء دار وكذا لوتزوج على دار لا تصح التسمية كما هو الحكم فيهما في الثوب بخلاف الدار الواحدة اذا اختلفت بيوتها لان في قسمة كل بيت على حدة ضررا فقسمت الدار قسمة واحدة قال تقييد الوضع في الكتاب اشارة الى ان الدارين اذا كانتا في مصرين لا تجمعان في القسمة عندهما وهو رواية هلال عنهما وعن محمد انه يقسم إحدهما في الاخرى والبيوت في محلة اومحال تقسم قسمة واحدة لان التفاوت فيما بينها يسير والمنازل المتلازقة كالبيوت والمتباينة كالدور لانه بين الدار والبيت على ما مر من قبل فاخذ شبها من كل واحد.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک ہی شہر میں چند شریکوں کے کئی مشترک گھر ہوں تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قاضی ان میں سے ہر ایک گھر کو علیحدہ تقسیم کرے گا۔ (ف خواہ ان سب کو مجموعی طور سے ملا کر تقسیم کرنے میں مصلحت ہو یا نہ ہو)۔ وقالا الخ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ان گھروں کو ایک دوسرے سے ملا کر تقسیم کرنے میں ہی بہ نسبت علیحدہ تقسیم

کرنے کے ان شریکوں کا فائدہ ہو تو قاضی ان کو ملا کر تقسیم کر دے۔(ف اور بہتری ہونے نہ ہونے میں قاضی کی رائے کا اعتبار ہوگا۔الزیلعی)۔و علیٰ هٰذا الخلاف الخ اور ایسا ہی اختلاف ان اراضی اور کھیتوں کی تقسیم میں بھی ہے جو متفرق ہوں لیکن چند مالکوں میں مشترک ہوں۔(ف یعنی امام اعظمؒ کے نزدیک ہر ایک کو علیحدہ ہی تقسیم کرنا ہوگا یعنی ملا کر تقسیم کرنا جائز نہ ہوگا۔ لیکن صاحبینؒ کے نزدیک اگر قاضی کی نظر میں ملا کر بانٹنے میں ہی مصلحت ہو تو وہ ملا کر بانٹنا جائز ہوگا)۔ لهما انها جنس الخ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ متعدد مکانات اپنی اصل غرض یعنی رہائش کے مقصد میں ایک ہی جنس کے ہیں نام کے اعتبار سے بھی اور صورت کے اعتبار سے بھی۔(ف یعنی نام اور صورت دونوں باتوں میں سب ایک ہی ہیں اور چونکہ سارے مکانات ہی اپنے مقصد یعنی رہائش میں بھی ایک ہی ہیں۔اس لئے سب ایک ہی جنس کے ہوئے۔ واجناس معنی الخ لیکن اس نظر سے کہ ان کے مقاصد مختلف اور رہائش کے طریقے مختلف ہوتے ہیں تو اس معنی کے اعتبار سے متعدد مکان ہو کر ان کی جنسیں بھی مختلف مانی جاتی ہیں۔(ف پس ایک نظر سے سارے مکان ایک اعتبار سے ایک ہی جنس کے ہوئے اور دوسرے اعتبار سے یہ مختلف جنسوں کے ہوئے)۔

فیفوض الترجیح الخ پس ان کے مختلف جنسوں کے ہونے کی وجہ سے وقت کے لحاظ سے ان میں ترجیح دینے کی قاضی کی ذمہ داری رہی۔(ف۔ یعنی اسے اختیار ہوگا کہ وہ اگر چاہے تو اپنے طور پر ان کے ایک ہی جنس ہونے میں مصلحت سمجھے یا مختلف الجنس ہونے کو ہی وہ بہتر سمجھ کر ترجیح دے۔ اب اگر ایک جنس ہونے کو وہ ترجیح دینا چاہے تو اس کے لئے سب کو ایک سمجھ کر ان میں تقسیم کر دینا جائز ہوگا۔اور اگر اپنے طور پر مختلف جنس ہونے کو ترجیح دے تب وہ ان کو ملا کر تقسیم نہیں کرے گا۔ بلکہ ہر ایک کو علیحدہ علیحدہ تقسیم کرے گا۔ اسی قول کو عینیؒ نے فتاویٰ ظہیریہ سے نقل کیا ہے اور کافی سے اس کے معنی حاشیہ میں یہ لکھے ہیں کہ اگر وہ متحد جنس ہونے کو ترجیح دے تو تقسیم کر دے اور اگر مختلف جنس ہونے کو وہ ترجیح دے تب تقسیم نہ کرے۔ انتہیٰ، اور میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ محشی کا کہنا وہم ہے۔ بلکہ صحیح قول وہی ہے جو میں نے فتاویٰ ظہیریہ کے موافق نقل کیا ہے۔اس سے صاحبینؒ کی دلیل اس طرح ہوئی کہ قاضی کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ مصلحت کے خیال سے ان مختلف گھروں کو ایک جنس کہہ کر مجموعہ تقسیم کر دے)۔ وله ان الاعتبار الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اصل میں معنی کا ہی اعتبار ہوتا ہے اور وہی مقصود ہوتا ہے۔(ف اور صورت میں ایک قسم اور متحد ہونے کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے اس وقت جبکہ معنی مقصود کا اعتبار نہیں کیا گیا ہو۔اس لئے ہر مکان ایک علیحدہ جنس مانا جائے گا)۔ ویختلف ذلك باختلاف الخ اور وہ مقصود مختلف باتوں کی وجہ سے مختلف ہو جاتا ہے مثلاً علاقہ' چوحدی' محلات' پڑوسی' مسجد کا قرب۔ پانی کی دستیابی وغیرہ باتوں کے پائے جانے اور نہ ہونے کی وجہ سے ان کی قدر و قیمت بہت زیادہ مختلف ہو جاتی ہے۔(ف چنانچہ کچھ مکان اچھے شرفاء کے محلوں میں اور کچھ غیر شرفاء اور جاہلوں کے علاقوں میں ہوتے ہیں اور کچھ مکانوں کے پڑوسی اچھے اور کچھ کے خراب ہوتے ہیں۔اور کسی جگہ سے مسجد یا پانی قریب ہوتا ہے اور کسی سے دور ہوتا ہے۔اس طرح اصل مقصود اور معنی کے متعدد وجوہ سے اختلاف ہوا کرتا ہے)۔

فلایمکن التعدیل الخ اس بناء پر ان کی تقسیم میں برابری ممکن نہیں ہو سکتی ہے۔(ف لہٰذا سب کو ملا کر تقسیم کرنا ممکن ہوگا۔ کیونکہ رہائش کی اصل غرض میں مذکورہ باتوں کی وجہ سے بہت زیادہ اختلاف ہوتا ہے۔ ولهذا لایجوز الخ اور گھروں میں اسی طرح انتہائی اختلاف ہونے کی وجہ سے اگر کسی نے دوسرے کو ایک مکان خریدنے کے لئے وکیل مقرر کیا تو اس کی وکالت جائز نہیں ہوگی۔(ف کیونکہ جس کام کے لئے اسے وکیل بنایا گیا ہے اس کے استعمال اور مقاصد میں بہت زیادہ فرق ہونے کی وجہ سے گھر بھی مجہول ہو جاتا ہے)۔ وکذا لو تزوج الخ اسی طرح اگر کسی نے کسی عورت کے مہر میں ایک غیر معین مکان پر نکاح کیا تو ایسے نکاح کو بغیر ذکر مہر کے کہا جائے گا یعنی اس نکاح میں اگرچہ مکان کو مہر بنایا گیا ہے مگر اس کا ذکر کرنا لاحاصل ہوگا اور بے مہر کا نکاح کہا جائے گا۔ کما هو الحکم الخ جیسا کہ کپڑے کی دونوں صورتوں میں حکم ہے۔(ف اس لئے کہ اگر کسی کو غیر معین

کپڑا خریدنے کے لئے وکیل مقرر کیا یا غیر معین کپڑے کو مہر مقرر کیا تو یہ وکالت بھی صحیح نہ ہو گی اسی طرح ایسے کپڑے کو مہر مقرر کرنا بھی صحیح نہ ہو گا)۔ بخلاف الدار الخ بخلاف اس کے کہ اگر ایک ہی گھر میں کئی کمرے ہوں اور وہ مختلف انداز اور مقصد کے ہوں(ف یعنی ان کی بناوٹ میں زمانہ اور وقت کی ضرورت کا خیال رکھا گیا ہو مثلاً کچھ جاڑے کے دنوں کے لئے کچھ گرمی اور برسات وغیرہ کے دنوں کے لئے ہوں۔ تو بھی وہ ملا کر ہی تقسیم ہوں گے۔ لان فی قسمة الخ کیونکہ ایک گھر کے ہر کمرہ اور ہر حصہ کو تقسیم کرنا ناممکن ہو جائے گا۔ اس لئے کہ اس میں زبردست نقصان اور تکلیف ہو گی۔ لہٰذا ایک ساتھ ہی سب کو تقسیم کیا جائے گا۔

قال تقیید الخ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ متن کتاب میں جس مسئلہ کو اس طرح فرض کیا گیا ہے کہ ایک ہی شہر میں مختلف قسم کے گھر ہوں تو اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اگر دو مکان دو شہروں میں ہوں یعنی ہر مکان ایک علیحدہ شہر میں ہو تو صاحبینؒ کے نزدیک بھی ان کو ملا کر تقسیم نہیں کیا جائے گا۔ اور بلال الرائی نے صاحبینؒ سے اسی قول کی روایت کی ہے۔ وعن محمدؒ الخ اور امام محمدؒ سے دوسری روایت یہ ہے کہ تقسیم کرنے میں دونوں گھروں کو ملا لیا جائے گا۔ اور کمرے خواہ ایک محلّہ میں ہوں یا مختلف محلات میں ہوں وہ سب ملا کر ایک ساتھ تقسیم کئے جائینگے۔ کیونکہ ان میں فرق معمولی سا ہوتا ہے۔ (ف خواہ کمرے سب ملے ہوئے ہوں یا علیحدہ ہوں۔ والمنازل المتلازقة الخ اور اگر منازل یعنی چھوٹے گھر ہوں اور وہ ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہوں تو ان کا حکم کمروں کا ہو گا اور اگر دور دور ہوں تو ان کا حکم بڑے گھروں کے جیسا ہو گا۔ کیونکہ منزل اصطلاح میں بیت اور دار کے درمیان کو کہتے ہیں۔ جیسا کہ پہلے بھی بیان کیا جا چکا ہے۔ اسی لئے حکم میں دونوں کے مشابہ ہو گا۔ (ف اس طرح سے کہ جب منازل ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہوں تو جس طرح بیوت یعنی کمروں کو تقسیم کے وقت ملا کر بانٹنا جائز ہوتا ہے اور اگر وہ دور دور ہوں تو بڑے گھروں کی طرح علیحدہ علیحدہ تقسیم کئے جائینگے۔

توضیح:۔ اگر چند شریکوں کے کئی مشترک مکان ایک ہی شہر میں ہوں تو قاضی ان کی تقسیم کس طرح کرے گا۔ مسئلہ کی پوری تفصیل اور صورتیں۔ ائمہ کا اختلاف۔ حکم۔ دلائل

قال وان كانت دارا وضيعة او دارا وحانوتاقسم كل واحد منهما على حدة لاختلاف الجنس قال رضي الله عنه جعل الدار والحانوت جنسين وكذا ذكر الخصاف وقال في اجارات الاصل ان اجارة منافع الدار بالحانوت لا تجوز وهذا يدل على انهما جنس واحد فيجعل في المسالة روايتان اوتبنى حرمة الربوا هنالك على شبهة المجانسة.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ اگر مشترکہ جائیداد میں ایک گھر اور کچھ زمین ہو یا ایک گھر اور ایک دوکان بھی ہو تو ان میں سے ہر ایک کو علیحدہ علیحدہ تقسیم کیا جائے گا۔ کیونکہ زمین مکان اور دوکان سب علیحدہ جنس ہیں۔ قالؒ جعل الخ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ قدوریؒ نے اپنی کتاب میں گھر اور دوکان کو دو جنس بتلایا ہے۔ اور امام خصافؒ نے بھی یہی فرمایا ہے۔ (ف اور مقصود کے اعتبار سے بھی یہی انسب ہے۔ وقال فی الخ اور امام محمدؒ نے اپنی کتاب مبسوط کی کتاب الاجارات میں لکھا ہے کہ گھر کے منافع کو دوکان کے بدلہ اجارہ دینا جائز نہیں ہے۔ (ف کیونکہ اس میں سود کا احتمال ہے)۔ وھذا یدل الخ اور اس فرمان سے گھر اور دوکان کا ایک ہی جنس ہونا معلوم ہوتا ہے۔ اس لئے شاید کہ اس مسئلہ میں ان کی دو روایتیں مانی جائیں۔ (ف یعنی ایک روایت میں گھر بھی دوکان کی جنس سے ہے اور دوسری روایت میں دونوں مختلف الجنس ہیں)۔ اوتبنیٰ حرمة الربوا الخ یا مبسوط کی روایت میں سود کی حرمت کا حکم ہم جنس ہونے کی مشابہت پر مبنی کہا جائے۔ (ف یعنی یہ کہا جائے کہ مکان اور دوکان اگرچہ حقیقت میں دو چیزیں اور دو جنس ہیں مگر ان میں ایک ہی جنس ہونے کا شبہ بھی ہے۔ اور اسی شبہ کی وجہ سے اجارہ کا مبادلہ حرام

ہے۔ کیونکہ سود کے احکام میں شبہ کا ہونا بھی حقیقت ہونے کے برابر ہی ہوتا ہے۔ م۔

توضیح:۔ اگر مشترکہ جائیداد میں ایک گھر اور کچھ زمین ہو یا ایک گھر اور ایک دوکان ہو تو اس کی تقسیم کس طرح کی جائے۔ تفصیل مسئلہ۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

فصل في كيفية القسمة قال وينبغي للقاسم ان يصور ما يقسمه ليمكنه حفظه ويعدله يعني يسويه على سهام القسمة ويروى بعزله اى يقطعه بالقسمة عن غيره ويذرعه ليعرف قدره ويقوم البناء لحاجته اليه في الاخرة ويفرز كل نصيب عن الباقي بطريقه وشربه حتى لا يكون لنصيب بعضهم بنصيب البعض تعلق فتنقطع المنازعة ويتحقق معنى القسمة على التمام ثم يلقب نصيبا بالاول والذى يليه بالثاني والثالث على هذا ثم يخرج القرعة فمن خرج اسمه أولا فله السهم الاول ومن خرج ثانيا فله السهم الثاني والاصل ان ينظرفي ذلك الى اقل الانصبا حتى اذا كان الاقل ثلثا جعلها اثلاثا وان كان سدسا جعلها اسداسا ليمكن القسمة وقد شرحناه مشبعا في كفاية المنتهي بتوفيق الله تعالى وقوله في الكتاب ويفرز كل نصيب بطريقه وشربه بيان الافضل فان لم يفعل اولم يمكن جاز على ماذكره بتفصيله ان شاء الله تعالى والقرعة لتطييب القلوب وازاحة تهمة الميل حتى لو عين لكل منهم نصيبا من غير اقتراع جاز لانه في معنى القضاء فيملك الالزام.

ترجمہ:۔ فصل ۔ تقسیم کی کیفیت کا بیان

قال و ینبغی الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ جائیداد اور مال کو تقسیم کرنے والے پر لازم ہے کہ وہ جس مکان یا زمین وغیرہ کو تقسیم کرنا چاہے پہلے اس کا نقشہ اور خاکہ تیار کرلے تاکہ اس پورے حصہ کو ذہن میں حاضر رکھنا آسان ہو جائے اس کے بعد حتی الامکان اس میں عدل کرے یعنی جتنے حصوں پر اسے تقسیم کرنا ہے اتنے ہی ان کے حصے برابر کرلے۔ اور یہاں پر بعض روایت میں "عزل کرے" کا لفظ آیا ہے۔ یعنی تقسیم کرتے ہوئے ایک حصہ کو دوسرے سے علیحدہ کرتا جائے۔ و یذرعه الخ اور اسے بانس یا گز وغیرہ سے ناپ لے تاکہ اول اس کی پوری مقدار معلوم ہو جائے۔ (ف پھر ہر گز پر قلم سے ایک نشان لگاتا جائے تاکہ بآسانی اس کا علیحدہ ہونا معلوم ہو سکے)۔ ویقوم البناء الخ پھر عمارت کی پوری قیمت لگوائے کیونکہ آخر میں اس تقسیم کرنے والے کو اس کی بھی ضرورت ہوگی۔ ویفرز الخ اور اس کے ہر حصہ کو اس کے اپنے خاص راستہ وحصہ پانی کی ۔ ار باقی حصوں سے علیحدہ کردے۔ تاکہ اس کے شرکاء کو ایک دوسرے سے کوئی تعلق باقی نہ رہے جس سے آئندہ کوئی جھگڑا کھڑا ہونے کا خدشہ باقی نہ رہے۔ اور مکمل طریقہ سے حسن وخوبی کے ساتھ تقسیم کا کام ادا ہو جائے پھر شرکاء کے اعداد کے مطابق جب حصے تیار ہو جائیں تب ہر حصہ کا ایک ایک نام رکھے مثلاً ایک حصہ کا نام (۱) دوسرے کا (۲) اور تیسرے کا (۳) علی ھذا القیاس جتنے حصے ہوں اتنے ہی نام رکھ لے۔ (ف پھر ان میں سے ہر حصہ کو حصہ داروں کے لئے مخصوص کرلے)۔

ثم یخرج القرعة الخ اس طرح سے کہ ان میں قرعہ اندازی کرلے۔ اس طرح جس کا نام پہلے نکلے اس کے لئے پہلا حصہ اور اس کے بعد جس کا نام نکلے اس کے لئے دوسرا حصہ اسی طرح آخر تک باقی حصہ داروں کے لئے بھی حصہ متعین کرلے۔ والاصل فی ذلک الخ اس تقسیم کے بارے میں ایک قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ شرکاء میں سے سب سے کم حصہ والے پر نظر ڈالے کہ اگر وہ صرف ایک تہائی کا مالک ہو تو کل جائیداد کو تین حصوں میں تقسیم کرے۔ اور اگر سب سے کم ان میں چھ حصوں میں سے ایک یعنی چھٹے حصہ کا مالک ہو تو کل حصوں کو چھ حصوں میں بانٹے۔ (ف اس کی مزید تفصیل اس طرح ہوگی کہ دو حصہ داروں میں مثلاً ایک کا حصہ ایک تہائی ہو اور دوسرے کی دو تہائی ہو تو کل مال کو تین حصوں میں تقسیم کرلے اس کے تمام لوازمات حقوق اور منافع کے ساتھ۔ پھر اس میں سے ایک حصہ ایک تہائی حصہ کے مالک کو دیدے۔ اور باقی دو حصے دو تہائی والے کو دے۔ علی ھذا

القیاس اگر شرکاء میں سے ایک چھٹے حصہ کا ایک تہائی اور ایک نصف حصہ کا مالک ہو تو کل مال کو چھ حصوں میں تقسیم کر کے ایک یعنی چھٹا حصہ چھٹے حصہ والے کو اور دو حصے ایک تہائی والے کو اور باقی تین حصے نصف حصہ والے کو دیدے۔ وقد شرحناه الخ ہم نے اس مسئلہ کو بتوفیق اللہ تعالٰی اپنی دوسری کتاب کفایۃ المنتہی میں پوری تفصیل اور شرح کے ساتھ بیان کر دیا ہے۔ (مگر صد افسوس کہ وہ قیمتی خزانہ اب نایاب ہے۔ قاسمی)۔

وقولہ فی الکتاب الخ اور قدوریؒ کا یہ فرمانا کہ ہر حصہ کو اس کے راستے اور پانی وغیرہ لوازمات اور ضروریات کے ساتھ بانٹے یہ افضل اور بہترین طریقہ کا بیان ہے۔ فان لم یفعل الخ کیونکہ اگر ایسا نہ کیا یا ایسا کرنا ممکن نہ ہوا تو بھی وہ تقسیم صحیح اور جائز سمجھی جائے گی۔ چنانچہ عنقریب اس بات کو بھی ہم پوری تفصیل کے ساتھ انشاء اللہ بیان کر دینگے۔ والقرعۃ لتطییب الخ اس جگہ قرعہ اندازی کا جو حکم بیان کیا گیا ہے وہ تمام شرکاء کے دل کو خوش کرنے کے لئے ہے اور حتی الامکان لوگوں کی طرف سے تہمت لگانے سے بچنے کے لئے ہے۔ (ف یعنی یہ ممکن ہو کہ ایک شریک کسی خاص حصہ کا خواہشمند ہو مگر تقسیم کرنے والا وہ حصہ کسی اور کو دیدے تو اس کے دل میں یہ بدگمانی ہو سکتی ہے کہ اس نے قصداً اس سے مل کر میرا پسندیدہ حصہ اسے دیدیا ہے۔ لیکن اس طرح کی قرعہ اندازی کر لینے کے بعد وہ بدگمانی باقی نہ رہے گی اور ہر شخص اپنے حصہ سے راضی اور مطمئن ہو جائے گا۔ لیکن اصل میں یہ قرعہ اندازی اس پر واجب نہیں ہے۔ حتی لو عین الخ اسی بناء پر اگر وہ تقسیم کنندہ ان میں سے ایک ایک حصہ ان کو کسی قرعہ اندازی کے بغیر ہی دے اور اس کے نام کر لے تو بھی جائز ہوگا۔ (ف یعنی ایک حصہ دار کو جتنا حصہ ملنا چاہئے اتنا ہی حصہ اسے قرعہ اندازی کے بغیر دیدیا تو جائز ہوگا)۔ کیونکہ بٹوارہ کرنا حقیقت میں قاضی کے فیصلہ کے برابر ہے۔ اسی لئے اس تقسیم کنندہ کو بھی اپنا فیصلہ دوسرے پر لازم کرنے کا اختیار ہوگا۔ (ف الحاصل وہ جس کے نام جس حصہ کو متعین کر دے گا وہ اس کے لئے لازم ہو جائے گا۔

توضیح: فصل (۲) تقسیم کے طریقہ کا بیان جائیداد کی تقسیم کا کیا طریقہ ہے اس میں بہتر صورت کیا ہوتی ہے، مسئلہ کی تفصیل، حکم، دلیل

قال ولا یدخل فی القسمۃ الدراهم والدنانیر الابتراضیهم لانه لا شرکة فی الدراهم والقسمة من حقوق الاشتراك ولانه یفوت به التعدیل فی القسمة لان احدهما یصل الی عین العقار ودراهم الاخر فی ذمته ولعلها لا تسلم له واذا کان ارض بناء فعن ابی یوسف انه یقسم کل ذلك علی اعتبار القسمة لانه لا یمکن اعتبار المعادلة الا بالتقویم وعن ابی حنیفة انه یقسم الارض بالمساحة لانه هو الاصل فی الممسوحات ثم یرد من وقع البناء فی نصیبه اومن کان نصیبه اجود دراهم علی الاخر حتی یساویه فتدخل الدراهم فی القسمة ضرورة کالاخ لاولایة له فی المال ثم یملك تسمیة الصداق ضرورة التزویج وعن محمد انه یرد علی شریکه بمقابلة البناء ما یساویه من العرصة واذا بقی فضل ولا یمکن تحقیق التسویة بان لا تفی العرصة بقیمة البناء حینئذ یرد للفضل دراهم لان الضرورة فی هذا القدر فلا یترك الاصل الابها وهذا یوافق روایة الاصل.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ دراہم و دینار اور روپے پیسوں کو قاضی اپنی تقسیم میں داخل نہیں کرے گا البتہ اگر وہ شرکاء از خود اس سے راضی ہوں تو ان کی بھی تقسیم کر دے۔ (ف یعنی جب تقسیم کرتے ہوئے کسی کے حصہ میں کچھ درہم و دینار بھی ملا کر برابری ہوتی ہو مثلاً ایک حصہ میں صرف سامان ہو اور دوسرے کے حصہ میں سامان کے ساتھ کچھ روپے پیسے بھی ملا دیئے گئے ہوں کہ جس کا جی چاہے جس حصہ کو قبول کر لے تو اس طرح ان دراہم و دینار کو تقسیم میں شامل کرنا اسی وقت درست سمجھا جائے گا جب کہ ان شرکاء کی بھی رضامندی پائی جا رہی ہو۔ اس لئے کہ اس طریقہ میں کسی پر جبر نہیں کیا جا سکتا ہے۔ لانہ لا

شر کۃ الخ کیونکہ ان دراہم میں شرکت نہیں ہوتی ہے حالانکہ تقسیم کا عمل تو شرکت کے حقوق میں سے ہے۔(ف لہذا جس مال میں شرکت نہیں ہوگی اس میں تقسیم کا حکم بھی درست نہ ہوگا۔البتہ اگر شرکاء بھی اس پر از خود راضی ہوں)۔ ولانہ یفوت الخ اور اس دلیل سے بھی کہ اس عمل تقسیم میں دراہم ودینار کو بھی داخل کرنے سے جس برابری کو حاصل کرنا مقصود ہوتا ہے وہ نہیں ہوگا بلکہ مقصود ختم ہوگا۔(ف تقسیم کے مال میں برابری صحیح نہیں ہو سکے گی۔لان احدھما الخ کیونکہ ایک شریک کو اصل جائیداد کا حصہ ملے گا اور دوسرے شریک کے کچھ دراہم اس کے ذمہ ہوں گے اور بہت ممکن ہوگا کہ وہ اپنے شریک ان دراہم میں سے بعد میں نہ دے سکے۔(ف حالانکہ تقسیم کا مقصد تو یہ تھا کہ انصاف وبرابری کے ساتھ ہر شریک کو حصہ برابر پہنچے۔مثلاً زید وبکر دونوں شریکوں میں سے زید کو جائیداد میں سے اس اقرار پر حصہ ملا تھا کہ وہ بکر کو سو روپے دیدے۔اس طرح زید کو تو اصل جائیداد میں سے اس کا حصہ مل گیا مگر بکر کے سو روپے جو زید پر لازم آئے تھے وہ باقی رہ گئے۔اور شاید کہ وہ بکر کو نہ مل سکے۔ اس طرح اس مشترکہ جائیداد میں سے بکر کو اس کا پورا حق نہیں ملا۔اس کے علاوہ دونوں شرکاء میں برابری اس طرح بھی نہیں ہوگی کہ ایک کو نقد حصہ مل گیا اور دوسرے کو نہیں ملا پھر یہ بھی معلوم نہیں کہ اسے کب تک ملے گا۔

و اذا کان ارض الخ اگر شرکت میں زمین عمارت کے ساتھ ہو تو امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ سب کو اس کی قیمت کے اعتبار سے تقسیم کیا جائے گا۔کیونکہ قیمت لگانے کے علاوہ کسی اور طرح سے ان میں برابری ممکن نہیں ہوگی۔ وعن ابی حنیفۃؒ الخ اور امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ زمین ناپ کر تقسیم کی جائے۔کیونکہ اصل طریقہ یہی ہے کہ ناپ کر لین دین کی جانے والی چیز ناپ کر ہی تقسیم کی جائے۔ثم یرد الخ پھر جس شریک کے حصہ میں عمارت آجائے یا جس کا حصہ دوسرے کے حصہ سے بہتر ہو جائے وہ اس کو رقم درہم ودینار دیدے تاکہ اس سے پوری برابری ہو جائے۔(ف اس موقع میں یہ بات ظاہر ہے کہ اس زمین کی قیمت کا اندازہ کر لینے کے بعد ہی دوسرے کو رقم دی جائے گی)۔اور ضرورت کی بناء پر تقسیم کے وقت یہ دراہم اس میں شامل کئے جائیں گے۔

کالاخ لاولایۃ لہ الخ جیسے ایک بھائی کو اپنی چھوٹی بہن کے مال کی ولایت حاصل نہیں ہوتی ہے مگر جب اس بہن کا نکاح ہوتا ہے تو وہی بھائی اس کے نکاح کا مہر متعین کرتا ہے کیونکہ مہر کے بغیر نکاح مشروع نہیں ہے اس لئے اس مجبوراً مہر بیان کرنے کی ولایت حاصل ہو جاتی ہے۔(ف اور اس میں بھائی کو یہ اختیار مل جاتا ہے کہ اپنی بہن کا مہر بیان کردے)۔وعن محمدؒ الخ اور امام محمدؒ سے روایت ہے کہ جس شریک کے حصہ میں عمارت آجائے وہ اپنے شریک کو اپنی خالی زمین سے اتنی زمین واپس کردے جو عمارت کے مقابلہ میں ہو۔(ف اور یہ کام بھی اس عمارت کی قیمت کے اعتبار سے ہی ہوگا۔یہ اس صورت میں ہوگا جب کہ خالی زمین اتنی زیادہ ہو جو عمارت کی قیمت کی برابری کر سکے۔اور اگر عمارت کی قیمت زیادہ ہو تو پوری خالی زمین دیدے اور اس پر بھی کچھ عمارت بڑھے گی۔

واذا بقی فضل الخ اور جب عمارت والے حصہ میں زمین کے مقابلہ میں کچھ زیادتی پائے اور اس خالی زمین سے برابری ممکن نہ ہو۔ مثلاً خالی زمین کی قیمت اتنی نہ ہو کہ وہ اس عمارت کی زمین کے برابر یا اس کے مقابلہ میں ہو سکے تو اس مجبوری کے وقت عمارت کی زمین کی زیادہ قیمت کے لئے دراہم ادا کردے کیونکہ درہموں کی ضرورت اسی موقع پر ہوگی اس لئے اصل قاعدہ پر عمل باقی رہ جائے گا اور صرف بقدر ضرورت رقم ادا کی جائے گی۔(ف یعنی اصل قاعدہ تو یہ ہے کہ زمین کا تبادلہ ناپ کر کیا جائے۔ اور جہاں پر ایسا کرنا ممکن نہ ہو وہیں پر روپے پیسے اور دراہم سے اس کی کمی پوری کی جائے۔اور اس وقت یہ بات ممکن نہ ہوگی۔ جبکہ خالی زمین کی قیمت اتنی نہ ہو کہ پوری عمارت کی زمین کے مساوی ہو جائے بلکہ عمارت زائد ہو جائے تو خالی زمین جتنی ہو وہ دیدی جائے اس کے بعد مجبوراً کچھ اس کی قیمت بھی دی جائے۔وھٰذا موافق الخ یہ قول مبسوط کی روایت کے موافق ہے۔ کیونکہ مبسوط میں کہا ہے کہ گھر کو گزوں سے ناپ کر تقسیم کیا جائے۔اور کسی شریک کے لئے دوسرے شریک پر رقم وغیرہ کی

زیادتی نہ کی جائے۔ع۔ن۔

توضیح:۔اگر کسی مشترکہ زمین میں زمین کے ساتھ کچھ نقد یا سامان بھی ہو اسی طرح اگر خالی زمین کے ساتھ کچھ عمارت بھی موجود ہو تو کس طرح تقسیم کی جائے۔اس میں اصل قاعدہ کیا ہے۔تفصیل مسائل۔حکم۔اقوال ائمہ۔دلائل

قال فان قسم بينهم ولأحدهم مسيل في نصيب الآخر اوطريق لم يشترط في القسمة فان امكن صرف الطريق والمسيل عنه ليس له ان يستطرق ويسيل في نصيب الاخر لانه امكن تحقيق معنى القسمة من غير ضرر وان لم يمكن فسخت القسمة لان القسمة مختلة لبقاء الاختلاط فتستانف بخلاف البيع حيث لا يفسد في هذه الصورة لان المقصود منه تملك العين وانه يجامع تعذر الانتفاع في الحال اما القسمة لتكميل المنفعة ولا يتم ذلك الا بالطريق ولو ذكر الحقوق في الوجه الاول كذلك الجواب لان معنى القسمة الافراز والتميز وتمام ذلك بان لا يبقى لكل واحد تعلق بنصيب الآخر وقد امكن تحقيقه بصرف الطريق والمسيل الى غيره من غير ضرر فيصار اليه بخلاف البيع اذا ذكر فيه الحقوق حيث يدخل فيه ما كان له من الطريق والمسيل لانه امكن تحقيق معنى البيع وهو التمليك مع بقاء هذا التعلق بملك غيره وفي الوجه الثاني يدخل فيها لان القسمة لتكميل المنفعة وذلك بالطريق والمسيل فيدخل عند التنصيص باعتبار وفيها معنى الافراز وذلك بانقطاع التعلق على ما ذكرنا فباعتباره لا يدخل من غير تنصيص بخلاف الاجارة حيث يدخل فيها بدون التنصيص لان كل المقصود الانتفاع وذلك لا يحصل الا بادخال الشرب والطريق فيدخل من غير ذكر۔

ترجمہ:۔ مبسوط میں امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ۔اگر تقسیم کرنے والے نے شرکاء کی زمین کی تقسیم کردی مگر اس طرح سے کہ ان میں سے ایک شخص کے گھر سے نکلنے یا پانی بہنے کا راستہ دوسرے شخص کی زمین سے رہ گیا۔اور تقسیم میں اس کی شرط یا تفصیل بھی نہیں کی گئی ہو۔(ف یعنی اس طرح سے تفصیل اور شرط نہیں کی گئی ہو کہ اسی راستہ سے دوسرے شریک کا راستہ بھی ہو گا یا اس کے گھر کا پانی اسی راستہ سے نکلے گا)۔ **فان امکن الخ** اب اگر آمد و رفت اور پانی نکالنے کے راستہ کو کسی دوسری طرف سے نکالنا یعنی دوسرے شریک کے حصہ سے علیحدہ کر دینا ممکن ہو تو اس شخص کو یہ اختیار نہ ہو گا کہ دوسرے شخص کی زمین سے ہی راستہ اور پانی کے نالہ کو باقی رہنے دے۔کیونکہ تقسیم کے اصل معنی یعنی دوسرے کو نقصان یا تکلیف پہنچائے بغیر ہر شخص کو اس سے پورا فائدہ اٹھانے کا موقع دینا یہاں نہیں پایا جاتا ہے۔

وان لم یمکن الخ اور اگر آمد و رفت اور پانی نکلنے کے راستہ کو بدلنا اور علیحدہ کر دینا ممکن نہ ہو تو اس تقسیم کے فیصلہ کو ہی فسخ کر دیا جائے گا۔کیونکہ تقسیم کے عمل میں خامی اور کوتاہی باقی رہ گئی ہے اس لئے دوبارہ اور از سر نو تقسیم کا کام کرنا ہو گا۔(ف پہلے فیصلہ کو ختم کر کے دوبارہ فیصلہ کرنے کا کام صرف تقسیم کے مبادلہ کی صورت میں ہو گا)۔ **بخلاف البیع الخ** برخلاف بیع کے مبادلہ کے کہ ایسی صورت میں بیع فاسد نہیں ہوتی ہے۔کیونکہ بیع کا اصل مقصود یہ ہوتا ہے کہ اس بیع کا خریدار مالک بن جائے۔(ف یعنی مبیع کا اصل مقصد صرف یہ ہوتا ہے کہ خریدار کسی طرح سے بھی اس مبیع کا مالک بن جائے یا وہ چیز مشتری کی ملکیت میں آجائے۔اور یہ مقصود اس طرح سے بھی حاصل ہو جاتا ہے جب کہ مشتری اس چیز سے فی الفور نفع حاصل نہ کر سکتا ہو۔کیونکہ فی الفور اس سے نفع حاصل کر لینا اس کا اصل مقصود نہیں ہوتا ہے)۔

اما القسمة الخ جب کہ زمین اور مکان کی تقسیم کا مقصد اپنے منافع کو مکمل طور سے حاصل کرنا ہوتا ہے جو راستہ کو علیحدہ نہ کرنے سے فی الحال حاصل نہیں ہوتا ہے۔(ف نتیجہ یہ ہو گا کہ اگر راستہ نکالنا اب بھی ممکن ہو تو وہ تقسیم باقی رکھی جائے گی اور

اگر ممکن نہ ہو تو اس تقسیم کے عمل کو ہی باطل کر دیا جائے گا)۔ ولو ذکر الحقوق الخ اور اگر پہلی صورت میں یعنی جب کہ راستہ اور پانی نکالنے کا نالہ دوسری طرف سے نکالنا ممکن ہو اور بٹوارہ کے اندر حقوق کا بھی ذکر کر دیا گیا ہو تو بھی یہی حکم ہو گا۔ (ف کہ اسے دوسری طرف سے راستہ نکال لینا ہو گا جب کہ ایک شریک کا راستہ اور پانی کی نالی دوسرے شریک کے حصہ میں سے ہو اور کسی دوسری طرف سے اسے نکالنا ممکن بھی ہو۔ اور تقسیم کے وقت پر ایک شریک نے دوسرے شریک سے یہ کہدیا ہو کہ یہ حصہ تمہارے لئے اپنے راستہ اور نالے کے ساتھ تمہارا ہے تو یہ چیزیں اس وقت ضرور ثابت ہوں گی۔ اور اگر اسی وقت یہ کہدیا ہو کہ یہ حصہ تمہارے لئے اس کے تمام حقوق کے ساتھ ہے اور کسی دوسرے راستہ سے اس کے لئے نکلنا ممکن بھی ہو تو اس شریک کو یہ اختیار نہ ہو گا کہ وہ دوسرے شریک کے حصہ میں نکل کر آمد و رفت کرے یا پانی بہادے۔ لان معنی القسمة الخ کیونکہ بٹوارہ کرنے کے معنی ہیں ایک حصہ کو دوسرے سے علیحدہ اور متمیز کر دینا اور یہ بات اسی وقت ہو سکتی ہے جب کہ کسی بھی شریک کا دوسرے شریک کے کسی حصہ سے تعلق باقی نہ رہے۔ جس کی صورت یہی ہو گی کہ راستہ اور نالے کو دوسری طرف سے نکال دیا جائے۔ جب کہ اس میں کچھ نقصان بھی نہ ہو تو اسی راستہ کو قبول اور اختیار کرنا ہو گا۔

بخلاف البیع اذا الخ برخلاف بیع کے کہ جب بیع میں حقوق کا لفظ ذکر کیا جائے یعنی اگر اس طرح سے کہا جائے کہ میں نے یہ گھر اس کے حقوق کے ساتھ فروخت کیا ہے تو اس کہنے سے اس گھر کی جتنی بھی چیزیں اور راستہ و نالہ وغیرہ ہوں گی وہ سب بیع میں داخل ہوں گی۔ کیونکہ بیع کے معنی ہیں مالک بنا دینا۔ پس غیر کی ملکیت سے اتنا تعلق رہنے کے باوجود بیع کے معنی پائے جا سکتے ہیں۔ (ف یعنی مشتری کی ملکیت میں مبیع آئے گی اور اس مبیع یعنی گھر کے لوازمات میں سے آمد و رفت کے لئے راستہ اور استعمالی فاضل پانی کے نکلنے کے لئے نالی وغیرہ جو کچھ بھی اس کے حقوق ثابت ہوتے ہیں وہ سب ثابت ہوں گے۔ اگرچہ ان کا تعلق دوسرے شریک کی ملکیت سے ہو = یہ پوری تفصیل اسی صورت میں ہو گی جب کہ کسی دوسری جگہ راستہ اور نالی کے بنانے یا نکالنے کی گنجائش موجود ہو۔ پھر تقسیم کے وقت تبادلہ میں "تمام حقوق" کا جملہ ذکر کر دیا گیا ہو)۔ وفی الوجه الثانی الخ اور دوسری صورت میں (ف یعنی جب کہ راستہ اور نالی کے نکالنے کی گنجائش کسی دوسری جانب سے ممکن نہ ہو۔ لیکن لفظ "حقوق" کا ذکر ہو گیا ہو)۔ یدخل فیها الخ تو بھی اس میں راستہ اور نالہ اس میں داخل ہو گا۔ کیونکہ مشترک جائیداد کی تقسیم تو اسی لئے ہوتی ہے کہ اس سے پورے طریقہ سے فائدے حاصل کئے جا سکیں۔ اور پورا فائدہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب کہ اس سے آزادی کے ساتھ باہر جانے آنے کے لئے راستہ اور نالہ وغیرہ ملا ہوا ہو۔ پس جب کہ ان چیزوں کا صراحۃً بیان ہو چکا ہو تو پورا نفع حاصل کرنے کے لئے یہ چیزیں از خود اس میں داخل ہو جائینگی۔

وفیها معنی الافراز الخ اور تقسیم د بٹوارہ کے دوسرے معنی جدا کرنے کے بھی ہوتے ہیں اور یہ جدائی کے معنی اس وقت پائے جائینگے جب کہ دوسرے شریک سے مکمل طور سے تعلق ختم کر دیا گیا ہو۔ جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں پس اس میں جدائی کے معنی کا اعتبار کر کے راستہ اور نالہ اس میں داخل نہیں ہوتا ہے۔ (ف یعنی جو دوسرے شریک کے حصہ میں ہے۔ حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ جب راستہ اور نالہ کو دوسری طرف سے نکالنا ممکن نہ ہو تو اس میں دو باتیں قابل لحاظ ہیں ایک یہ کہ قسمت کے معنی منفعت کو مکمل کر لینا ہے پس اس لحاظ سے راستہ اور نالہ کو بھی اس میں داخل ہو جانا چاہئے اور دوسری بات یہ ہے کہ قسمت کے معنی جدا کرنا ہے تو اس لحاظ سے راستہ اور نالہ اس تقسیم میں داخل نہ ہو گا۔ اس بناء پر ہم نے ان دونوں معنوں پر اس طرح عمل کیا کہ اگر اس نے لفظ حقوق کے ساتھ راستہ اور نالہ وغیرہ کی تصریح بھی کر دی ہو تو یہ حقوق اس تقسیم میں بھی داخل ہوں گا اگرچہ وہ دوسرے شریک کے حصہ میں ہو۔ اور اگر اس کی تصریح نہیں کی ہو بلکہ ہر ایک شریک کے نام اس کا حصہ کیا گیا ہو تو یہ چیزیں اس تقسیم میں داخل نہ ہوں گی۔ یہ حکم بٹوارہ کے بارے میں ہے)۔ بخلاف الاجارة الخ کیونکہ اس بٹوارہ کے برخلاف اجارہ کے کہ اس میں یہ چیزیں از خود تصریح کے بغیر بھی داخل ہوتی ہیں۔ (ف یعنی اگر کسی کو مکان یا زمین کرایہ پر دی تو اس کے لوازمات

راستہ اور نالہ اور پانی وغیرہ سب چیزیں تصریح کئے بغیر از خود داخل ہوں گی۔ کیونکہ مکان یا زمین پر مالک ہو جانے کا کوئی وہم و گمان بھی اجارہ پر لینے والے کو نہیں ہوتا ہے)۔

لان کل المقصود الخ کیونکہ اجارہ پر لینے کی پوری غرض اور اس سے مقصود صرف نفع حاصل کرنا ہوتا ہے۔ اور یہ مقصد یعنی اجارہ سے انتفاع صرف اسی صورت میں مکمل ہو سکتا ہے جب کہ اسے اس کی تمام ضروریات یعنی آمد و رفت کا راستہ' پانی اور نالہ وغیرہ کی بھی سہولت دی گئی ہو۔ اسی لئے معاملہ اجارہ کے وقت اگرچہ ان سہولیات کا تذکرہ نہ کیا گیا ہو پھر بھی یہ چیزیں اس میں داخل ہوں گی۔ الحاصل بیع و اجارہ اور بٹوارہ میں راستہ اور پانی حاصل کرنے اور اس کی نکاسی سے متعلق فرق یہ ہے کہ اگر مکان یا زمین وغیرہ کو اجارہ پر دیا جائے تو وہ چیزیں از خود یعنی ان کی تصریح کے بغیر بھی داخل معاملہ رہینگی۔ اسی بناء پر اگر کرایہ دار کو ان چیزوں کی سہولت نہیں دی گئی ہو تو وہ اجارہ ہی فاسد ہو گا۔ لیکن بیع میں اگر یہ چیزیں معاملہ کے وقت بیان نہیں کی گئی ہوں تو بعد میں بھی وہ داخل نہ ہوں گی کہ اس کے بغیر بھی مبیع پر ملکیت حاصل ہو گی۔ اور اگر یہ حقوق موجود ہوں اور ان کا ذکر بھی کیا گیا ہو تو سب داخل ہوں گی۔ اگرچہ یہ دوسرے کی زمین میں سے ہوں۔ اور بٹوارہ میں اس چیز سے پورے طور پر فائدہ حاصل کرنے کے بھی معنی پائے جاتے ہیں۔ اسی طرح اس کے دوسرے حصہ سے پرانے تعلق کو بالکل ختم کر دینے کے معنی بھی ہیں۔ پس جب کسی کے حصہ کا راستہ اور نالہ وغیرہ دوسرے کے حصہ میں حق کے طور پر ہو تو یہ دیکھنا ہو گا کہ اس کے بٹوارہ کے وقت ان باتوں کا تذکرہ ہوا تھا یا نہیں۔ پس اگر ان کا تذکرہ بٹوارہ کے وقت ہو گیا ہو اس طرح سے کہ یہ حصہ اس کے راستہ اور نالہ وغیرہ کے ساتھ تمہارے لئے ہو گا تو یقیناً وہ راستہ اسے حاصل ہو گا یعنی دوسرے کی زمین سے ہی اپنی آمد و رفت باقی اور جاری رکھے۔ اور اگر اس وقت اس کا تذکرہ نہیں ہوا ہو تو یہ دیکھا جائے کہ کسی طرف سے راستہ نکالنے کی گنجائش ہے یا نہیں۔ اگر نیا راستہ اور نالہ وغیرہ نکالنے کی گنجائش کہیں سے ہو تو وہ اسی طرف سے اپنا راستہ نکال لے خواہ بوقت تقسیم اس کا حصہ مع کل حقوق ہونے کے تذکرہ کیا گیا ہو یا نہ کیا گیا ہو۔ کیونکہ بٹوارہ میں جو جدا کرنے کے معنی ہیں اس کے لحاظ سے تعلق کو بالکل ختم کر دینا ممکن ہے تو وہی متعین رہینگے۔

اور اگر کسی دوسری طرف سے راستہ یا نالہ وغیرہ کے نکالنے کی گنجائش نہ ہو تب یہ دیکھنا ہو گا کہ تقسیم کے وقت حقوق وغیرہ کا تذکرہ ہوا تھا یا نہیں۔ پس اگر حقوق وغیرہ کا تذکرہ بھی ہو گیا ہو تب اسے دوسرے کی زمین سے بھی آمد و رفت کے حقوق حاصل رہینگے۔ اور اگر ان حقوق کا تذکرہ بھی نہ ہوا ہو تو وہ تقسیم ہی باطل سمجھی جائیگی۔ اس لئے دوبارہ تقسیم کرانی ہو گی۔ کیونکہ اس تقسیم سے منافع کو مکمل کرنے کے معنی یہاں حاصل نہیں ہو رہے ہیں۔ حوالہ شرح الطحاوی للامام الاسبیجابیؒ۔ ع۔ م۔ پھر یہ بات بھی معلوم رہنی چاہئے کہ اگر شریکوں نے تقسیم کے وقت اس بات پر اتفاق کر لیا ہو کہ ہم سبھوں کا راستہ گھاٹ وغیرہ سب مشترک ہی رہے گا تو وہ چیزیں مشترک ہی چھوڑی جائینگی۔ اور اس سے ان تمام لوگوں کو آمد و رفت کا برابر کا حق حاصل ہو گا۔ اور اس کا رقبہ و حلقہ بھی مشترک ہے)۔

توضیح:۔ اگر تقسیم کرنے والے نے شرکاء کی زمین اس طرح سے تقسیم کی کہ ان میں سے ایک شریک کے گھر سے نکلنے یا پانی بہنے کا راستہ دوسرے شخص کی زمین سے رہ گیا اور بوقت تقسیم اس کی شرط با تفصیل بھی نہیں کی گئی اگر راستہ اور پانی نکالنے کی گنجائش دوسری جانب سے ممکن ہو یا ممکن نہ ہو لیکن حقوق کا ذکر کر دیا گیا ہو اگر معاملہ اجارہ میں گھر کے ساتھ راستہ یا نالہ وغیرہ کی بابت تصریح نہیں کی گئی ہو، مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال

ائمہ۔ دلائل

ولو اختلفوا في رفع الطريق بينهم في القسمة ان كان يستقيم لكل واحد طريق يفتحه في نصيبه قسم الحاكم من غير طريق يرفع لجماعتهم لتحقق الافراز بالكلية دونه وان كان لايستقيم ذلك رفع طريقا بين جماعتهم ليتحقق تكميل المنفعة فيما وراء الطريق ولو اختلفوا في مقداره جعل على عرض باب الدار وطوله لان الحاجة تندفع به والطريق على سهامهم كما كان قبل القسمة لان القسمة فيما وراء الطريق لا فيه ولو شرطوا ان يكون الطريق بينهما اثلاثا جاز وان كان اصل الدار نصفين لان القسمة على التفاضل جائزة بالتراضي.

ترجمہ:۔ اور اگر جائیداد کے شرکاء نے اپنے گھر سے نکلنے کے لئے راستہ کے چھوڑنے کے بارے میں اس طرح اختلاف کیا کہ ایک نے کہا کہ علیحدہ راستہ چھوڑنے کی ضرورت نہیں یعنی ہم نہیں چھوڑینگے۔ اور دوسرے نے کہا کہ چھوڑنا چاہئے تو ان میں سے کسی کے قول پر عمل نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ عمل قسیم کے نفع کو مکمل کرنے اور ہر ایک کو مکمل طور سے دوسرے سے علیحدہ کردینے کے طریقہ پر اس طرح عمل کیا جائے گا کہ ان کان یستقیم الخ اگر ہر حصہ دار کے لئے اس کے اپنے حصہ میں سے راستہ نکال لینا آسان کام ہو تو یہی کہا جائے یعنی ان کے درمیان مشترک راستہ نہ چھوڑا جائے۔ اور حاکم اسی طرح اپنا عمل تقسیم مکمل کرلے۔ کیونکہ بٹوارہ کے یہ معنی کہ ان کے درمیان پورے طور پر جدائیگی ہوجائے اسی طرح سے پورے ہوجائینگے کہ ہر ایک کے لئے ایک ایک راستہ بنادیا جائے۔ (ف یعنی ان کے درمیان منفعت کو مکمل کرنے کے معنی اس وقت پورے ہوں گے۔ جبکہ ان کے درمیان مشترک راستہ نہ چھوڑا جائے۔ اور جب بٹوارہ کے معنی دونوں طرح پورا ہونا ممکن ہے تو اسی پر عمل کرلیا جائے)۔

وان كان لايستقيم الخ اور اگر ہر شریک کے لئے اس کے اپنے گھر سے راستہ نکالنا ممکن نہ ہو رہا ہو تب حاکم ان کے لئے ایک مشترکہ راستہ چھوڑدے گا کہ ایسا کرنے سے سوائے ایک مشترک راستہ رہنے کے باقی باتوں میں ان کی تقسیم پوری پوری ہوجائے گی۔ یعنی کوئی چیز بھی مشترک نہ رہے گی۔ (ف کیونکہ راستہ کے بغیر باقی چیزوں میں نفع مکمل نہیں ہوسکتا ہے۔ اور بٹوارہ کے معنی بھی مقدم تک ہی ہوکر رہ گئے البتہ جداجدا کرنا پورا نہیں ہوسکا کیونکہ راستہ ہنوز ان میں مشترک باقی ہے۔ اس لئے کہ اس راستہ کے علاوہ چونکہ باقی چیزوں میں تو جدائی اور تفریق ہوچکی ہے اور انتہائی مجبوری کی وجہ سے صرف راستہ کو مشترک رکھا گیا ہے تو ضرورۃً اسے مشترک ہی چھوڑدینا جائز ہوگا یہاں تک کی تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ راستہ کی مقدار میں کوئی اختلاف ان میں نہ ہوا ہو۔ ولو اختلفوا الخ اور اگر شرکاء نے مشترک راستہ کی مقدار میں اختلاف کیا۔ (ف یعنی وہ کتنا لانبا اور کتنا چوڑا ہوگا۔ کسی نے کم اور کسی نے زیادہ چاہا)۔ جعل على عرض الخ تب دروازہ کے اندازہ کے مطابق اس کی چوڑائی اور لانبائی رکھی جائے گی۔ کیونکہ اتنا ہونے سے اس کی ضرورت پوری ہوجائے گی۔ (ف جس کی صورت یہ ہوگی کہ ایک کافی بڑا سا مکان ہے اس سے نکلنے کا ایک بڑا دروازہ مثلاً دس فٹ کا ہے اور اس دروازہ کے اندرونی حصہ میں کئی مکان اور مختلف کمرے بنے ہوئے ہیں۔ ان تمام کی ان کے حصہ داروں کے اعتبار سے تقسیم کردی گئی ہے اور ان سب کے درمیان ایک مشترک راستہ چھوڑا گیا ہے۔ جس میں کمی بیشی کا اختلاف ہے۔ تو بڑے دروازہ سے جہاں تک راستہ جائے گا وہ اس کی لانبائی کے حصہ ہوگا اور اس کی چوڑائی دروازہ کی چوڑائی کے برابر مثلاً دس فٹ ہوگی۔ کیونکہ اس بڑے راستہ کی چوڑائی پر تو سب کا اتفاق ہے اس لئے اسی کی چوڑائی کا اعتبار کیا جائے گا۔ کافی میں ایسا ہی ہے۔ پھر یہ راستہ سب میں برابر تقسیم کیا ہوا نہیں ہے۔

بلکہ الطریق علیٰ سهامهم الخ اس راستہ کا رقبہ اب بھی ان میں ہر ایک کے حصہ کے حساب سے مشترک ہو گا جیسے کہ تقسیم سے پہلے تھا۔ لان القسمة الخ کیونکہ جو کچھ تقسیم کا کام ہوا ہے وہ راستہ کے ماسوا دوسری چیزوں میں ہوا ہے اور اس راستہ میں نہیں ہوا ہے۔ (ف اسی لئے یہ راستہ ان سبھوں کے درمیان اب بھی اتنا ہی رہے گا جتنا کہ وہ پہلے تھا۔ اس کے باوجود ہر شریک کو اس سے آمدورفت کا حق بالکل برابر ہو گا۔ کیونکہ اس راستہ کی مقدار پر سارے شرکاء راضی ہیں اور ان کی رضامندی سے ہی اس مکان کی تقسیم ہوئی ہے۔ اب اگر یہ فرض کیا جائے کہ ان شرکاء میں سے ایک کا حصہ ایک تہائی اور دوسرے کی دو تہائی ہے تو اس راستہ میں بھی اسی حساب سے ملکیت ہو گی اس کے باوجود یہ نہیں ہو سکتا ہے کہ اس ملکیت کے حساب سے اس پر ایک شخص دو دن اور دوسرا شخص صرف ایک ہی دن آمدورفت رکھے بلکہ دونوں ہی ہر روز اس سے برابر کی آمدورفت رکھ سکیں گے کم حصہ والے کو اس سے روکا نہیں جا سکتا ہے۔ کیونکہ اس مکان کی تقسیم کا کام دونوں کی مکمل رضامندی کے ساتھ ہوا ہے۔ اسی بناء اگر وہ دونوں تقسیم کے وقت اس راستہ کی کمی و بیشی کے بارے میں فیصلہ کر لیتے تو جائز ہوتا۔ مگر اب نہیں ہو سکتا ہے۔ اسی لئے مصنف نے یہ فرمایا ہے۔

ولو شرطوا الخ اور اگر دونوں شرکاء بوقت تقسیم یہ شرط منظور کر لیں کہ یہ راستہ اگر چہ ہم دونوں کے درمیان مشترک ہے مگر مکان کی ملکیت کے حساب سے اس میں بھی ایک تہائی اور دو تہائی کی ہی ملکیت باقی رہے گی تو یہ بھی جائز ہو گا۔ اگر چہ اصل میں یہ مکان دونوں میں برابری کے ساتھ نصف نصف پر ہو۔ (ف یعنی اگر چہ وہ مکان ان دونوں کے درمیان برابر مشترک ہو اور اس کی تقسیم کے لئے درخواست دیتے وقت دونوں نے متفق ہو کر مشترک راستہ چھوڑا ہو۔ یا کسی کے لئے بھی راستہ نہیں نکل سکتا تھا اسی لئے مشترک راستہ چھوڑا اس کے ساتھ ہی دونوں نے یہ شرط منظور کی کہ راستہ کا رقبہ ایک کے لئے دو تہائی اور دوسرے کے لئے ایک تہائی ہو گا تو یہ بھی جائز ہو گا)۔ لان القسمة الخ کیونکہ آپس کی رضامندی کے ساتھ کمی و بیشی کی شرط کے ساتھ بھی تقسیم کا کام جائز ہوتا ہے۔ (ف کیونکہ یہ کام تو مبادلہ کا ہے اس لئے یہ حکم صرف ایسے مشترک مالوں میں ہو گا جو سودی نہ ہو۔ اس لئے سونا۔ چاندی۔ جو۔ گیہوں۔ نمک۔ چھوہارا۔ کشمش وغیرہ اور مقداری چیزیں اگر ایک ہی جنس کی ہوں تو ان کی تقسیم میں کسی کے لئے زیادتی کی شرط رکھنا سودی معاملہ ہو جائے گا اور جائز نہ ہو گا جیسا کہ زیلعی میں ہے۔

توضیح:۔ اگر جائیداد کے شرکاء تقسیم کے بعد اپنے گھر سے نکلنے کے لئے علیحدہ راستہ نکالنے کے بارے میں اختلاف کریں کہ ایک اسے چاہے اور دوسرا انکار کرے۔ اگر شرکاء مشترک راستہ کی مقدار میں اختلاف کریں تو کس طرح مسئلہ حل کیا جائے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال واذا كان سفل لا علو عليه وعلو لا سفل له وسفل له علو قوم كل واحد على حدته وقسم بالقيمة ولا معتبر بغير ذلك قال رضي الله عنه هذا عند محمد وقال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله انه يقسم بالذرع لمحمد ان السفل يصلح لما لا يصلح له العلو من اتخاذه بير ماء اوسردابا اواصطبلا اوغير ذلك فلا يتحقق التعديل الا بالقيمة وهما يقولان ان القسمة بالذراع هي الاصل لان الشركة في المذروع لافي القيمة فيصار اليه ما امكن والمرعى التسوية في السكنى لا في المرافق ثم اختلفا فيما بينهما في كيفية القسمة بالذراع فقال ابو حنيفة ذراع من سفل بذراعين من علو وقال ابو يوسف ذراع بذراع قيل اجاب كل منهم على عادة اهل عصره اواهل بلده في تفضيل السفل على العلو واستوائهما وتفضيل السفل مرة والعلو اخرى وقيل هو اختلاف

معنى ووجه قول ابي حنيفة ان منفعة السفل تربو على منفعة العلو بضعفه لانها تبقى بعد فوات العدو ومنفعة العلو لا تبقى بعد فناء السفل وكذا السفل فيه منفعه البناء والسكنى وفي العلو السكنى لا غير إذلايمكنه البناء على علوه الابرضاء صاحب السفل فيعتبر ذراعان منه بذراع من السفل ولابي يوسف ان المقصود اصل السكنى وهما يستاويان فيه والمنفعتان متماثلتان لان لكل واحد منهما ان يفعل ما لايضربالآخر على اصله ولمحمد ان المنفعة تختلف باختلاف الحر والبرد بالاضافة اليهما فلا يمكن التعديل الابالقيمة والفتوى اليوم على قول محمد وقوله لا يفتقر الى التفسير وتفسير قول ابي حنيفة في مسالة الكتاب ان يجعل بمقابلة مائة ذراع من العلو المجرد ثلثة وثلثون وثلث ذراع من البيت الكامل لان العلو مثل نصف السفل فثلثة وثلثون وثلث من السفل ستة وستون وثلثان من العلومعه ثلثة وثلثون وثلث ذراع من العلو فبلغت مائة ذراع تساوى مائة من العلو المجرد ويجعل بمقابلة مائة ذراع من السفل المجرد من البيت الكامل ستة وستون وثلثا ذراع لان علوه مثل نصف سفله فبلغت مائة ذراع كما ذكرنا وتفسير قول ابي يوسف ان يجعل بازاء خمسين ذراعا من البيت الكامل مائة ذراع من السفل المجرد أومائة ذراع من العلو المجرد لان السفل والعلو عنده سواء فخمسون ذراعا من البيت الكامل بمنزلة مائة ذراع خمسون منها سفل وخمسون منها علو.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک مشترک گھر جس کی بناوٹ کچھ ایسی ہو کہ اس میں (۱) ایک مشترک منزل صرف نچلے حصہ میں ہو یعنی اس کے اوپر کچھ نہ ہو۔ اور (۲) ایک مشترک منزل ایسی ہو جو صرف اوپر میں ہو یعنی اس کے نیچے کوئی منزل نہ ہو۔ اور (۳) ایک مشترک منزل ایسی ہو کہ نچلے حصہ میں بھی ایک منزل ہو۔ اسی طرح اس کے اوپر میں بھی مشترک منزل ہو تو ان میں سے ہر ایک منزل کی علیحدہ علیحدہ قیمت کا اندازہ لگا کر اس کی قیمت کے اعتبار سے ہی اس کی تقسیم کا کام کیا جائے گا۔ اس طریقہ کے علاوہ کوئی دوسرا طریقہ معتبر نہ ہوگا۔ (ف عینیؒ نے یہ صورت مسئلہ ذخیرہ وغیرہ سے نقل کر کے لکھا ہے کہ اگر ان منزلوں کی قیمت برابر ہو تو برابر کے ساتھ یعنی ایک گز کے مقابلہ میں ایک گز کا حساب رکھا جائے گا۔ اور اگر ایک منزل سے دوسری منزل کی قیمت دوگنی ہو تو ایک گز کے مقابلہ میں دو گز کے حساب سے تقسیم ہوگی اور اسی حساب سے تقسیم ہوگی اگر قیمت میں کچھ اور طرح سے فرق ہو۔ قال ؒ هذا عند محمد الخ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ یہ حکم امام محمدؒ کے نزدیک ہے۔ اور شیخینؒ کے نزدیک گز کے حساب سے ہی تقسیم کی جائے گی۔ (ف یعنی قیمت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا بلکہ برابر گزوں کا مقابلہ ہوگا۔

لمحمد ان السفل الخ امام محمدؒ کی یہ دلیل یہ ہے کہ نچلی منزل سے وہ فوائد حاصل ہوتے ہیں جو اوپر کی منزل سے نہیں ہو سکتے۔ مثلاً نچلی منزل میں پانی کا کنواں یا تہہ خانہ یا گاڑی رکھنے کا گیراج یا جانوروں کا اصطبل وغیرہ بنانا ممکن ہوتا ہے جبکہ اوپر کی منزل میں ان میں سے کوئی چیز بھی آسانی سے نہیں بنائی جا سکتی ہے۔ لہٰذا قیمت کے بغیر ان میں کسی طرح سے برابری نہیں ہو سکتی ہے۔ (ف تاکہ نچلی منزل میں جو فوائد ہو سکتے ہیں ان کے اعتبار سے ہی اس کی قیمت کا اعتبار کیا جائے۔ اسی طرح سے اوپر کی منزل سے جو فوائد حاصل ہو سکتے ہیں یا ہوتے ہیں ان کے لحاظ سے بھی اس کی قیمت کا اندازہ کیا جا سکے۔ پھر اسی حساب سے گزوں سے تقسیم کی جائے۔ اور اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ صرف قیمتوں کا ہی اعتبار کر کے قیمتوں سے ہی اس کی تقسیم کی جائے۔ کیونکہ امام محمدؒ کے نزدیک جب تک گز سے ناپ کر تقسیم کا کام کیا جا سکتا ہو اس وقت تک قیمت کے اعتبار سے تقسیم کرنا جائز نہیں ہے۔ اس لئے حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ قیمت کا لحاظ کرتے ہوئے بھی گزوں کا مقابلہ کیا جائے۔ جیسا کہ اوپر میں شرح عینی کے حوالہ سے بیان کیا جا چکا ہے۔ وهما يقولان الخ اور شیخین یعنی امام ابوحنیفہ وامام ابو یوسف رحمہما اللہ نے فرمایا ہے کہ گزوں سے تقسیم کا کام کرنا ہی اصل حکم ہے۔ کیونکہ شرکت تو ایسی ہی چیز میں ہے جو گزوں سے ناپی جاتی ہے۔ جبکہ قیمت میں شرکت نہیں

ہوتی ہے۔

فیصار الیہ الخ لہذا جہاں تک ممکن ہوگا اسی کی طرف توجہ دی جائے گی یعنی گزوں سے ہی تقسیم کا کام کیا جائے گا۔ (ف اس جگہ نچلی اور اوپر کی منزل کے اعتبار سے جو فرق بتایا گیا یہ فرق دراصل رہائش کی بناء پر نہیں ہے۔ بلکہ اس سے مراد یعنی آرام و آسائش کے لوازمات کے خیال سے ہے)۔ والمرعی التسویۃ الخ تقسیم مکان میں صرف رہائش کی برابری کا خیال رکھا جاتا ہے اس سے مزید منافع کے حصوں کا خیال نہیں ہوتا ہے۔ (ف یعنی اگر منافع کے اعتبار سے اوپر کی منزل اور نچلی منزل میں اختلاف ہو تو اجارہ وغیرہ میں البتہ آدمی اپنے لئے مناسبت کا خیال رکھے گا کہ کس جگہ کس قسم کا کتنا آرام میسر ہو سکتا ہے۔ لیکن تقسیم کی صورت میں اس خاص متعین جگہ اور حصہ کا ہوتا ہے جو قابل رہائش ہوتا ہے۔ لہٰذا قابل رہائش ہونے میں جو منزلیں اور حق برابر ہوں گے ان کا رقبہ اور احاطہ برابر ہی ہوگا۔ اسی لئے اوپر کے حصہ میں اور نچلے حصہ میں گز سے گز کا مقابلہ مناسب اور برابر ہوگا۔ ثم اختلفا الخ پھر شیخین یعنی امام ابو حنیفہ وابو یوسف رحمہما اللہ نے گزوں سے ناپ کر تقسیم کرنے کی کیفیت میں بھی ایک طرح کا اختلاف کیا ہے۔ چنانچہ امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ نچلے حصہ کا ایک گز بالائی منزل کے دو گزوں کے برابر ہوگا۔ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ دونوں حصوں میں برابری رہے گی یعنی نچلی منزل کا ایک گز اوپر کی منزل کے ایک ہی گز کے برابر ہوگا۔ (ف پھر یہ بات معلوم رہنی چاہئے کہ شیخینؒ کے مسئلہ کی دلیل اور تقسیم کی کیفیت میں تردد ہے۔ اسی لئے طحاویؒ نے امام محمدؒ کے قول کو پسند کیا ہے۔ پھر یہ بھی فرمایا ہے کہ یہ قول بہت ہی عمدہ ہے اور ہمارے تمام ائمہ نے طحاویؒ کے فرمان کے مطابق اس مسئلہ میں امام محمدؒ کے قول کو پسند کیا ہے۔ ایسا ہی العینیؒ میں ہے)۔

وقیل اجاب الخ اس سلسلہ میں بعض مشائخؒ نے فرمایا ہے کہ تینوں اماموں میں سے ہر ایک نے اپنے زمانہ والوں یا اپنے شہر والوں کی عادت کے موافق جواب دیا ہے۔ اس کا خیال کرتے ہوئے کہ نچلی منزل کو اوپر کی منزل پر فضیلت ہے یا دونوں ہی منزلیں برابر ہوتی ہیں۔ اسی طرح کبھی نچلی منزل کو افضلیت ہوتی ہے۔ اور کبھی اوپر کی منزل ہی افضل ہوتی ہے۔ (ف نچلی منزل اور بالائی منزل میں اسے ہر ایک کی تفضیل یا برابری میں ہر امام نے اپنے شہر کے عوام کی جیسی کیفیت دیکھی اور اسی کے مطابق جواب دیا۔ چنانچہ امام ابو حنیفہؒ نے دیکھا کہ کوفہ والے مطلقاً نچلی منزل ہی کو اوپر کی منزل پر ترجیح دیتے ہیں۔ اور معمولی فضیلت نہیں بلکہ کئی گونا بہتر سمجھتے ہیں اسی لئے امام اعظمؒ بالائی منزل کی دو گز کو نچلی منزل کے ایک گز کے برابر سمجھتے ہیں۔ اور امام ابو یوسفؒ نے چونکہ بغداد میں دونوں منزلوں کو یکساں اہمیت دیتے ہوئے پایا اس لئے دونوں کی برابری کا حکم دیتے ہوئے فرمایا کہ ہر منزل کا ایک گز دوسری منزل کے ایک ہی گز کے برابر ہوگا۔ اور امام محمدؒ نے چونکہ یہ محسوس کیا کہ علاقہ اور مقام کے فرق کی وجہ سے دونوں منزلوں میں حکم کبھی یکساں اور کبھی فرق ہوا کرتا ہے چنانچہ بعض علاقہ والے نچلی منزل کو ترجیح دیتے ہیں اور کچھ علاقہ والے اوپر کی منزل کو بہتر سمجھتے اور اس کے خواہاں ہوتے ہیں اس لئے یہ فرمادیا کہ منزلوں کی قیمت کا اندازہ لگائے بغیر تقسیم کا عمل صحیح نہیں ہو سکتا ہے۔

کما فی العینیؒ۔ چنانچہ اب حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ اس مسئلہ میں کوئی فقہی معنی اور علت پر حکم نہیں ہے بلکہ علاقہ کے لوگوں کی عادت پر حکم ہوتا ہے۔ وقیل ھو اختلاف معنی الخ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ اختلاف فقہاء معنوی اعتبار سے ہے (ف یعنی اس میں اختلاف ہونے کی وجہ اور دلیل سب معنوی ہے)۔ وجہ قول ابی حنیفۃؒ الخ امام ابو حنیفہؒ کے فرمان کی وجہ یہ ہے کہ منافع کے اعتبار سے نچلی منزل کے فوائد اوپر کی منزل کے مقابلہ میں دوگنا ہوا کرتے ہیں اس طرح سے کہ اوپر کی منزل کے گر پڑ جانے کے بعد بھی نچلی منزل خود بھی محفوظ اور اس کی اہمیت وقیمت بھی حسب سابق باقی رہ جاتی ہے اس لئے اس کا فائدہ اوپر کی منزل کے مقابلہ میں دوگنا ہو گیا۔ اسی لئے نچلی منزل کا ایک گز اوپر کی منزل کے دو گز کے برابر ہونا چاہئے۔ جبکہ نچلی منزل کے برباد ہو جانے کے بعد اوپر کی منزل بالکل باقی نہیں رہ سکتی ہے۔ اس لئے اوپر کی منزل کے منافع نچلی منزل کے مقابلہ

میں نصف رہ جاتے ہے۔ وکذا السفل الخ اسی طرح سے نچلی منزل میں اپنی مرضی سے اسے تعمیر کرنے اور آباد کرنے اور رہنے سہنے کی ہر طرح کی آزادی اور سہولت باقی رہتی ہے۔ وفی العلوالسکنی الخ جبکہ اوپر کی منزل میں صرف رہائشی سہولت تو رہتی ہے لیکن اس کے اوپر تعمیر کرنے کی سہولت نہیں رہتی ہے۔ کیونکہ اوپر کی منزل والا نچلی منزل والے کی مرضی کے بغیر اوپر میں کوئی نئی تعمیر نہیں کر سکتا ہے اس لئے نچلی منزل کا ایک گز اوپر کی منزل کے دو گز کے برابر ہوگا۔

لابی یوسف الخ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس مکان سے مقصود صرف سکونت یعنی رہائش ہے اور اس مقصد میں نچلی اور اوپر کی دونوں منزلیں برابر ہوتی ہیں۔ اور دونوں منزلوں کے منافع بھی متماثل ہوتے ہیں۔ (ف یعنی دونوں منزلوں کے منافع برابر اور ایک ہی جیسے ہوتے ہیں)۔ لان لکل واحد الخ کیونکہ امام ابو یوسفؒ کے اصل کے مطابق ان دونوں میں سے ہر ایک کو اس کام کا بالکل برابر حق ہوتا ہے کہ وہ ہر ایسا کام کر سکتا ہے جس سے دوسرے کو نقصان نہ ہوتا ہو۔ (ف یعنی امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ایک مسلم قاعدہ ہے کہ نچلی منزل والا بھی ایسا کوئی کام نہیں کر سکتا ہے جس سے اوپر کی منزل والے کو تکلیف اور نقصان ہوتا ہو۔ اور یہی حال اوپر کی منزل والے کا بھی ہے کہ وہ بھی ایسا کوئی کام نہیں کر سکتا ہے جس سے نچلی منزل والے کو نقصان ہوتا ہو۔ اس طرح دونوں منزل والوں کے حقوق بالکل برابر ہوئے۔ یہاں تک کہ اگر نچلی منزل والے کو اوپر کی منزل کے اوپر کچھ تعمیر کرنے میں اسے نقصان نہ ہو تو وہ اوپر کی منزل کے اوپر بھی عمارت بنا سکتا ہے۔ اسی طرح نچلی منزل والا بھی اپنی اس منزل میں کنواں وغیرہ کھود سکتا ہے اور بھی چاہے کام کر سکتا ہے بشرطیکہ اوپر کی منزل والے کو کوئی نقصان نہ ہوتا ہو۔

ولمحمد ان المنفعة الخ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ موسم سردی و گرمی کے اختلاف کے لحاظ سے نچلی اور اوپر کی منزل کے منافع بھی ایک دوسرے سے مختلف ہوا کرتے ہیں۔ (ف یعنی اتنی بات تو مسلم ہے کہ دونوں ہی منزلوں میں اپنے اعتبار سے ان کے رہنے والے اور مالکوں کو منافع ہوا کرتے ہیں۔ لیکن مختلف موسموں اور زمانوں میں ہر ایک کے منافع بھی مختلف ہوا کرتے ہیں۔ یہاں تک کہ سخت گرمی کے موسم میں اوپر کے حصہ میں رات کے وقت اور برسات کے دنوں میں زیادہ آرام ملتا ہے جب کہ نچلی منزل والے کو پریشانی اور گرمی وغیرہ کی تکلیف بہت ہوتی ہے اور سکونت و رہائش کا وجود ان صورتوں کے سوائے صرف مفہوم کا نام نہیں ہے کیونکہ جس جگہ بھی رہائش ہوگی خواہ وہ آرام و راحت سے ہوگی جو گرمیوں کی رات میں اوپر کی منزل میں ہے یا جاڑوں کی رات میں نچلی منزل کے بند کمرے میں ہے۔ یا اس تکلیف اور مشقت کے ساتھ رہائش ہوگی جو گرمیوں کی رات میں نچلی منزل میں ہے۔ یا دن کے وقت اوپر کی ایسی منزل میں ہے جو تنگ کوٹھری میں ہو۔ الحاصل جو نفع بھی حاصل ہوتا ہے وہ ان دونوں سے گرمی و سردی کے مختلف ہوتے رہنے سے ہوتا ہے۔ فلایمکن الخ لہٰذا قیمت کا اندازہ کئے بغیر مکان کی تقسیم میں انصاف باقی رکھنا ممکن نہ ہوگا۔ (ف یعنی ہر ایک منزل کی موسم اور ملکیت کے مختلف منافع کا خیال رکھتے ہوئے اس کی قیمت کا اندازہ کرنا ہوگا۔ جس کا اندازہ اس علاقہ والے اچھی طرح کر سکیں گے۔ اگر دونوں کی قیمت برابر لگائی جاتی ہو تو اس میں سے ہر ایک کے ایک گز کی زمین دوسرے کے ایک گز کی زمین کے برابر ہی ہوگی۔ اور اگر نچلی منزل کی قیمت اوپر کے مقابلہ میں دوگنی ہو تو نچلی منزل کا ایک گز اوپر کے دو گز کے برابر ہوگا۔ اور اگر اس کے برعکس قیمت ہو تو حکم بھی برعکس ہو جائے گا۔ اس لئے دونوں کا تبادلہ اور مقابلہ صرف قیمت کے اعتبار سے ہی ہوگا کسی اور طریقہ سے نہیں ہوگا۔

والفتوی الیوم الخ اور اس زمانہ میں امام محمدؒ کے قول پر ہی فتویٰ ہوگا۔ (ف اور یہ بات تو ایسی واضح ہے جس کی مزید تفسیر اور وضاحت کی ضرورت نہیں رہتی۔ وتفسیر قول ابی حنیفةؒ الخ اور امام ابو حنیفہؒ کے قول جو اسی مسئلہ سے متعلق ابھی کتاب میں مذکور ہوا اس کا مطلب یہ ہے کہ مکان (۱) یعنی ایسا مکان جس میں صرف اوپر کی منزل بنی ہوئی ہو اور نیچے کا حصہ خالی ہو اس کے سو گز کے مقابلہ میں مکان (۲) یعنی جس کی اوپر اور نیچے دونوں کی منزلیں مکمل بنی ہوئی ہوں ۳۳-۱/۳ (یعنی تینتیس گز اور ایک تہائی گز) کے برابر ہوں گے۔ لان العلو الخ کیونکہ اوپر کی منزل نچلی منزل کے نصف کے برابر ہوتی ہے۔ لہٰذا مکان (۳)

کی نچلی منزل کے ۶۶-۳-۲ (یعنی چھیاسٹھ گز اور ایک گز کے تین حصوں میں سے دو حصے کے) برابر ہیں۔ اور ان کے ساتھ ہی اوپر کی منزل کے ۳۳۳-۱۔ فبلغت الخ اس حساب سے اوپر کا پورا حصہ نچلی منزل کے ۳۳۳-۱ کے ساتھ مل کر مکان(۱) یعنی اوپر کے خالی سو گز کے برابر ہو گئے۔ (ف یعنی چھیاسٹھ اور دو تہائی گز کے ساتھ تینتیس اور ایک تہائی گز مل کر پورے سو گز ہو گئے۔ اس حساب سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ مکان(۱) کے صرف اوپر کے سو گز مکان(۲) کے نچلی منزل کے ۳۳۳-۱ گز مع اس کی اپنی اوپر کی منزل کے برابر ہو جائیں گے اس مسئلہ کی مزید وضاحت یہ ہے کہ مکان(۲) کی اوپر اور نیچے دونوں منزلوں میں سے ۳۳۳-۱ گز کا حساب یہ ہے کہ نچلی منزل سے بھی اسی قدر یعنی ۳۳۳-۱ اور اوپر کی منزل میں سے بھی اسی قدر یعنی ۳۳۳-۱ کا جب مکان(۱) کے صرف اوپر کی منزل سے مقابلہ کیا جائے گا تو اس کے سو گز سے مقابلہ ہو جائے گا۔ اس لئے کہ مکان(۲) کی اوپر کی منزل ۳۳۳-۱ گز مساوی ہوں گے مکان(۱) کے ۳۳ ۳-۱ گز کے۔ اور مکان(۲) کی نچلی منزل کے صرف ۳۳ ۳-۱ گز مکان(۱) کے ۶۶ ۳-۲ کے مساوی ہو جائینگے کیونکہ نچلی منزل کی زمین اوپر کی منزل کی دوگنی زمین کے برابر ہوتی ہے اس بناء پر مکان(۲) کے ۶۶ ۳/۲ گز مکان(۱) کے سو گز کے برابر ہو جائیں گے۔ اور اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ اوپر اور نیچے کی دونوں منزلوں کے مجموعۃ ۳۳ ۳-۱ صرف بالائی منزل کے سو گز کے برابر ہیں۔ پھر اسی بات کو اس طرح بھی کہا جا سکتا ہے کہ بالائی منزل مع زیریں منزل کے ۳۳ ۳-۱ گز صرف بالائی منزل کے سو گز کے برابر ہیں اس لئے کہ ۳۳ اور ۳-۱ گز تو بالائی منزل کے ہیں جو ایک تہائی حصہ ہے۔ اور اتنا ہی مقدار کا صرف زیریں منزل کا جب مقابلہ کیا گیا اوپر کی منزل سے تو اس کے دوگنے یعنی ۶۶ اور ۳-۲ گز ہو گئے اور یہ مقدار دوگنا ہے پہلے حصہ سے اور جب دونوں کا مجموعہ کیا تو پورے سو گز ہو گئے۔ جو کہ مجموعۃ تین گنا ہو گئے۔

ویجعل بمقابلہ مأۃ ذراع الخ پھر مکان(۲) بغیر بالائی منزل کے صرف نچلی منزل کا جب مکان(۱) کے صرف بالائی منزل سے مقابلہ کیا جائے گا تو وہ ۱۰۰ گز کے مقابلہ میں ۶۶ ۳-۲ گز ہوں گے کیونکہ اس کی بالائی منزل نچلی منزل کے نصف کے برابر ہے۔ (ف اس طرح نچلی منزل کے ۶۶ ۳-۲ گز میں سے اس کا نصف اس کی اوپر کی منزل کا حق ہوا لہذا ۳۳ ۳-۱ گز اس کے ساتھ ہی مل جائیں گے۔ بالآخر ان سب کا مجموعہ پورے سو گز ہو جائیں گے جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے۔ **وتفسیر قول ابی یوسفؒ** الخ اور امام ابو یوسفؒ کے قول کی تفسیر یہ ہو گی کہ چونکہ ان کے نزدیک نیچے کی منزل ہو یا اوپر کی منزل ہو دونوں ہی اہمیت میں برابر اور ضرورت میں ایک ہی جیسی ہوتی ہیں اس لئے نچلی منزل کے ۵۰ گز مجموعۃ سو گز ان سو گزوں کے مساوی ہوں گے جو دوسرے مکان کی صرف نچلی منزل کے یا صرف اوپر کی منزل کے ہوں۔ **خمسون منہا سفل الخ** کہ ان سو گزوں میں سے ۵۰ گز نچلی منزل کے اور ۵۰ گز اوپر کی منزل کے ہوں گے۔

توضیح:۔ مشترک مکانوں کی تقسیم کے رقبہ کے اعتبار سے ہو گی یا اس کی قیمت کے اعتبار سے ہو گی۔ اس میں ائمہ ثلاثہ کے اقوال اور ان کے دلائل۔ پھر ان کے اختلاف صرف ظاہری ہوتا ہے یا حقیقی ہوتا ہے اور کیوں، قول مفتی بہ کیا ہے

قال واذا اختلف المتقاسمون وشهد القاسمان قبلت شهادتهما قال رضی اللّٰہ عنه هذا الذی ذکره قول ابی حنیفةؒ وابی یوسفؒ وقال محمدؒ لا تقبل وهو قول ابی یوسفؒ اولا وبه قال الشافعی وذکر الخصاف قول محمد مع قولهما وقاسما القاضی وغیرهما سواء لمحمد انهما شهدا علی فعل انفسهما فلا تقبل کما علق عتق عبده بفعل غیره فشهد ذلک الغیر علی فعله ولهما انهما شهدا علی فعل غیرهما وهو الاستیفاء والقبض لا علی فعل انفسهما لان فعلهما التمیيز ولاحاجة الی الشهادة علیه اولانه لا یصلح مشهوداً به لما انه غیر لازم وانما

یلزمه بالقبض والاستیفاء وهو فعل الغیر فتقبل الشهادة علیه وقال الطحاوی اذا قسما باجر لا تقبل الشهادة بالاجماع والیه مال بعض المشائخ لانهما یدعیان ایفاء عمل استوجرا علیه فکانت شهادة صورة ودعوی معنی فلا تقبل الا انا نقول هما لا یجر ان بهذه الشهادة الی انفسهما مغنما لاتفاق الخصوم علی ایفائهما العمل المستاجر علیه وهو التمییز وانما الاختلاف فی الاستیفاء فانتفت التهمة ولو شهد قاسم واحد لاتقبل لان شهادة الفرد غیر مقبولة علی الغیر ولو امر القاضی امینه بدفع المال الی آخر یقبل قول الامین فی دفع الضمان عن نفسه ولا یقبل فی الزام الاخر اذا کان منکرا والله اعلم۔

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر تقسیم چاہنے والے شرکا آپس میں اختلاف کریں (مثلاً ایک یوں کہے کہ میرے حصہ کی جائیداد میں سے کچھ حصہ پر فلاں شخص نے قبضہ کر رکھا ہے لہٰذا میرے حصہ کے ساتھ میرا فلاں حصہ بھی مجھے ہی ملنا چاہئے لیکن دوسرے شرکاء اس دعوی کو قبول نہ کریں یعنی انکار کریں۔ اور تقسیم کرنے والوں میں سے دو آدمی اس بات کی گواہی دیں کہ اس نے تو اپنا حصہ پورا پالیا ہے۔ قبلت شهادتهما الخ تو ان دونوں تقسیم کرنے والوں کی گواہی قبول کرلی جائے گی اس کے بعد مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ ابھی گواہی کے مقبول ہونے کے متعلق جو بات کہی گئی ہے یہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کا قول ہے اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ ان قاسموں کی گواہی قبول نہیں ہوگی۔ یہی قول امام ابو یوسفؒ کا پہلا قول تھا اور امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے۔ اور خصافؒ نے فرمایا ہے کہ امام محمدؒ کا قول بھی شیخین کے قول کے مطابق ہی ہے۔ (ف یعنی امام ابو حنیفہ وابو یوسف رحمہما اللہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ان تقسیم کنندگان کی گواہی قبول ہوگی۔ وقاسما القاضی الخ اور وہ دونوں تقسیم کرنے والے خواہ قاضی کے مقرر کئے ہوئے ہوں یا ان کے علاوہ کسی کی طرف سے بھی مقرر کردہ ہوں حکم میں برابر ہوں گے۔ (ف یعنی اگر ان شرکاء نے بھی اپنے طور پر کسی دو شخص کو تقسیم کے لئے مقرر کر دیا۔ اور ان شرکا نے آپس میں اختلاف کیا پھر ان ہی گواہوں نے کسی ایک کے حق میں گواہی دی جب بھی یہی حکم ہوگا۔

لمحمد انهما الخ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ ان دونوں تقسیم کرنے والوں نے جو گواہی دی ہے وہ خود انہوں نے اپنے کام کے کرنے پر گواہی دی ہے اس لئے وہ قبول نہ ہوگی۔ جیسے کسی نے اپنے غلام کی آزادی کو کسی دوسرے شخص کے کسی کام پر معلق کیا پھر اس غیر نے اپنے کام کے کرنے پر گواہی دی تو یہ گواہی قبول نہیں ہوگی۔ (ف مثلاً زید نے کہا کہ اگر بکر نے آج قرآن مجید کے مثلاً دو پاروں کی تلاوت کی تو میرا یہ غلام آزاد ہے۔ پھر غلام نے دعوی کیا اور بکر نے ہی گواہی دیدی کہ آج میں نے دو پاروں کی تلاوت کرلی ہے تو اس بکر کی گواہی قبول نہ ہوگی یعنی اس کی بات نہیں قبول ہوگی۔ اسی طرح اگر دونوں تقسیم کرنے والوں نے گواہی دی کہ اس نے اپنا پورا حصہ پالیا ہے تو یہ گواہی بھی مقبول نہ ہوگی۔ ولهما انهما الخ اور امام ابو حنیفہ ابو یوسف رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ ان دونوں نے جو گواہی دی ہے وہ اپنے کام پر نہیں بلکہ دوسرے کے کام ہو جانے پر گواہی دی ہے۔ (ف اس طرح سے ایک حصہ دار اس حصہ کا مدعی ہے اور اس سلسلہ میں ان دونوں نے گواہی دی ہے۔ وهو الاستیفاء الخ یعنی اس بات پر گواہی دی ہے کہ اس نے اپنا پورا حصہ پایا اور اس پر قبضہ بھی کرلیا ہے۔ لاعلی فعل الخ اور خود اپنے کام کے کرنے یا ہونے پر ان گواہوں نے گواہی نہیں دی ہے۔ کیونکہ ان کا کام تو صرف یہ ہے کہ ایک کے حصہ کو دوسرے کے حصہ سے ممتاز اور جدا کر دیا جائے۔ اور اس کام کے ہونے پر تو کسی گواہی دینے کی ان کو ضرورت نہیں ہوتی ہے۔

او لانه لایصلح الخ یا اس وجہ سے بھی کہ مشترک چیز کو تقسیم کر دینا اور ایک حصہ کو دوسرے سے جدا کر دینا ایسی چیز نہیں ہے جس پر کوئی گواہی لازم ہو سکے کیونکہ یہ کام کچھ لازمی نہیں ہے۔ (ف یعنی تقسیم کرنے والا اگر قاضی کی طرف سے متعین کیا ہوا آدمی ہو تو اس کے حق میں پہلی وجہ ہے کہ اس پر تو کسی گواہی کی ضرورت ہی نہیں ہے۔ اور اگر ان شرکاء نے اپنی رضامندی کے ساتھ تقسیم کرنے والوں کو مقرر کیا ہو تو ان کا فعل ابھی لازم نہیں ہوتا ہے۔ حالانکہ قاعدہ ہے کہ جس چیز کی گواہی ہو اس

کے لئے یہ لازمی بات ہے کہ وہ کوئی لازمی حق ہو تو بھی ان تقسیم کرنے والوں کے کام کی گواہی قابل قبول نہیں ہوگی کیونکہ یہ لازمی حق نہیں ہے۔ اس تقسیم کنندہ کا کام اسی وقت لازم ہوتا ہے جبکہ ان حصہ داروں کا ان کے حصوں پر قبضہ اور وصولی پوری پائی جائے حالانکہ حصوں پر قبضہ کرنا اور اس کا اقرار کرنا ان قاسموں کا کام نہیں ہے بلکہ ان کے غیروں کا کام ہے۔ (یعنی حصہ داروں کا کام ہے)۔ اس لئے اس غیر کے کام یعنی قبضہ کرنے اور حصوں کو پورا وصول کرنے پر ان دونوں کی گواہی قبول ہوگی۔ **وقال الطحاوی** الخ اور امام طحاویؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دونوں تقسیم کرنے والوں نے اجرت لے کر کام کیا ہو تو بالاتفاق ان دونوں کی گواہی مقبول نہ ہوگی۔ (ف اس تہمت کے اندیشہ سے کہ وہ اپنے کام کو پورا کرنا چاہتے ہیں۔

والیہ مال الخ اور کچھ دوسرے مشائخ نے بھی اسی قول کو پسند فرمایا ہے۔ کیونکہ گواہی دے کر تقسیم کرنے والے یہ چاہتے ہوں کہ اس کی گواہی سے ان کی تقسیم کا عمل پورا ہونا ثابت ہو جائے کیونکہ ان کا دعوی بھی یہی ہے اور اسی کام کی انہوں نے اجرت بھی لی ہے۔ لہذا یہ گواہی ظاہر میں تو گواہی کا کام ہے حالانکہ حقیقت میں اپنے عمل پورا کرنے پر دعوی کرنا ہے۔ اس لئے یہ گواہی مقبول نہیں ہوگی۔ (ف یعنی یہ دونوں تقسیم کنندہ اسی کام پر مقرر کیے گئے تھے کہ اپنی مزدوری لے کر ان حصہ داروں کو ان کے حصے علیحدہ علیحدہ کر کے دیدیں۔ تو ان کا یہ کام اسی وقت پورا ہوگا جب کہ وہ دونوں حصہ دار اپنے اپنے حصوں پر قبضہ کر کے اس کے پانے کا اقرار کرلیں اور اطمینان دلادیں۔ مگر ان میں سے کم از کم ایک نے بھی اپنا پورا حق پانے کا انکار کردیا۔ اسی لئے یہ دونوں تقسیم کنندہ یہ چاہتے ہیں کہ اس کے پانے کے بارے میں اپنی تقسیم کی تکمیل پر گواہی دیں۔ اور اپنی ذمہ داری سے فراغت حاصل کرلیں۔ اس طرح بظاہر ان حصہ داروں کے قبضہ کرنے اور پورا حصہ پالینے کی گواہی ہے مگر اس کی تہ میں یہ بات ہے کہ اپنی ذمہ داری سے فارغ ہونے اور اس کی تکمیل پر گواہی بھی دینی ہے اس لئے ان کی گواہی مقبول نہ ہوگی)۔

الا انا نقول الخ مگر اس احتمال کا ہم یہ جواب دیتے ہیں کہ اس قسم کی گواہی دینے سے وہ دونوں تقسیم کرنے والے اپنے لئے کسی قسم کا مزید نفع یا مال غنیمت تو نہیں حاصل کر رہے ہیں۔ (ف اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ دونوں اپنی گواہی سے نہ فی الحال فائدہ اٹھا رہے ہیں اور نہ ہی آئندہ ان کو کوئی فائدہ ہوگا نہ مال کی شکل میں اور نہ ہی کسی دوسری شکل میں)۔ **لاتفاق الخصوم** الخ کیونکہ تمام شرکاء ومدعی اور مدعی علیہ اس بات پر متفق ہیں کہ ان دونوں کو جس کام کے لئے اجرت پر مقرر کیا گیا تھا وہ کام ان دونوں نے مکمل کر کے ایک کے حصہ کو دوسرے سے بالکل علیحدہ کردیا ہے۔ **وانما الاختلاف** الخ اور اب ان میں جو اختلاف ہے وہ صرف اس بات پر ہے کہ ایک فریق کے نزدیک اس نے اپنا پورا وصول نہیں کیا ہے بلکہ وصولی میں کچھ کمی باقی رہ گئی ہے۔ (ف کیونکہ ایک فریق یہ کہتا ہے کہ فلاں شخص کے قبضہ میں جو فلاں چیز موجود ہے وہ بھی میرے ہی حصہ کی ہے اس لئے وہ بھی مجھے ملنی چاہئے۔ اس لئے اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ان کی تقسیم کے کام میں اسے کوئی شکایت نہیں ہے۔) اور اب ان قاسموں سے متعلق جو غلط فہمی یا تہمت تھی وہ ختم ہوگئی۔ (ف اور اسی وجہ ان کی اس بات کی گواہی کہ ان لوگوں نے اپنا اپنا حصہ پورا پالیا ہے قبول ہو جائے گی) **ولو شهد قاسم** الخ اور اگر صرف ایک ہی گواہ نے گواہی دی ہو تو وہ مقبول نہ ہو۔ کیونکہ دوسرے کے خلاف صرف ایک مرد کی گواہی مقبول نہیں ہوتی ہے۔

ولو امر القاضی الخ اور اگر قاضی نے اس شخص کو جسے اس نے اپنا امین مقرر کیا ہے اس بات کا حکم دیا کہ فلاں شخص کو وہ مال دے دو۔ (ف اور اس امین نے یہ دعوی کیا کہ میں نے حکم کے مطابق فلاں شخص کو وہ مال دیدیا ہے۔ لیکن اس شخص نے اس کے لینے سے انکار کردیا)۔ **تقبل قول** الخ تو امین کا قول اپنی ذات سے ضمان دور کرنے میں قبول ہوگا۔ (ف کیونکہ امین کی بات قبول کی جاتی ہے اسی لئے اس پر ضمان لازم نہیں آئے گا۔ **ولايقبل** الخ البتہ دوسرے شخص یعنی جس شخص پر مال لازم کرنا چاہتا ہے اس کے بارے میں امین کا قول قبول نہ ہوگا۔ بشرطیکہ وہ منکر ہو۔ واللہ تعالی اعلم۔ (ف یعنی اس امین کے کہنے سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ دوسرے شخص نے اس مال کو وصول کرلیا ہے۔ حالانکہ وہ لینے سے انکار کرتا ہو)۔

توضیح:۔اگر مال شرکت کی تقسیم چاہنے والے آپس میں اختلاف کرلیں یعنی اگر ایک بھی ان میں سے یہ کہے کہ تقسیم کے بعد میرا فلاں حصہ فلاں شریک کے پاس رہ گیا ہے وہ بھی مجھے دلوایا جائے۔ لیکن بقیہ اس کا انکار کریں اور تقسیم کرنے والوں میں سے دو آدمی اس مدعی کے پورے حصہ کو پانے کی گواہی دیں، مسئلہ کی پوری تفصیل۔اقوال ائمہ کرام۔مدلل جواب

باب دعوى الغلط في القسمة والاستحقاق فيها

قال واذا ادعى احدهم الغلط وزعم ان مما اصابه شيئا في يد صاحبه وقد اشهد على نفسه بالاستيفاء لم يصدق على ذلك الابينة لانه يدعي فسخ القسمة بعد وقوعها فلا يصدق الابحجة فان لم تقم له بينة استحلف الشركاء فمن نكل منهم جمع بين نصيب الناكل والمدعي فيقسم بينهما على قدر انصبائهما لان النكول حجة في حقه خاصة فيعاملان على زعمهما قال رضي الله عنه ينبغي ان لا تقبل دعواه اصلاً لتناقضه واليه اشار من بعد وان قال قد استوفيت حقي واخذت بعضه فالقول قول خصمه مع يمينه لانه يدعي عليه الغصب وهو منكر وان قال اصابني ابى إلى موضع كذافلم يسلمه الي　　ولم يشهد على نفسه بالاستيفاء وكذبه شريكه تحالفا وفسخت القسمة لان الاختلاف في مقدار ما حصل له بالقسمة فصار نظير الاختلاف في مقدار المبيع على ما ذكرنا من احكام التحالف فيما تقدم ولو اختلفا في التقويم لم يلتفت اليه لانه دعوى الغبن ولا معتبربه في البيع فكذا في القسمة لوجود التراضي الا اذا كانت القسمة بقضاء القاضي والغبن فاحش لان تصرفه مقيد بالعدل ولو اقتسما داراً وأصاب كل واحد طائفه فادعى احدهما بيتاًفي يد آلاخرانه مما اصابه بالقسمة وانكر الآ خر فعليه اقامة البينة لما قلنا وان اقام البينة يوخذ ببينة المدعي لانه خارج وبينة الخارج تترجح على بينة ذي اليد وان كان قبل الاشهاد على القبض تحالفا وترادا وكذا اذا اختلفا في الحدود واقاما البينة يقضى لكل واحد بالجزء الذي هو في يد صاحبه لما بينا وان قامت لاحدهما بينة قضى له وان لم تقم لواحدٍ منهما تحالفا كما في البيع.

ترجمہ:۔ باب۔ تقسیم میں غلطی کرنے کا دعویٰ اوراس میں کسی کا حق ثابت ہونے کا بیان۔

قال و اذا ادعیٰ الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔اگر مشترک مال کے شرکاء میں سے کسی نے اس طرح کا دعوی کیا کہ تقسیم میں غلطی ہو گئی ہے۔اس طرح سے کہ مجھے جو کچھ میرا حصہ ملا ہے اس میں سے میری فلاں چیز میرے فلاں شریک کے پاس رہ گئی ہے۔(ف کیونکہ غلط طریقہ سے اس فلاں کو یہ چیز پہنچ گئی ہے)۔وقد اشهد الخ حالانکہ وہ اس سے پہلے اس بات پر گواہ مقرر کردیئے تھے کہ مجھے میری تمام چیزیں پورے طور سے مل گئی ہیں۔(ف یعنی جس وقت اسے تقسیم کیا ہوا حصہ ملا تھا اسی وقت اس نے گواہوں کے سامنے یہ اقرار کرلیا تھا کہ میں نے اپنا حصہ پورا پورا پالیا ہے)۔لم یصدق علی ذلك الخ تو اس دعوی میں اس کے دعویٰ کی تصدیق اب صرف اسی صورت میں ہوگی جبکہ وہ دو گواہ بھی پیش کردے۔(ف اگر وہ اپنے دعوی پر عادل گواہ پیش کردے تو دعوی ثابت ہو جائے گا) کیونکہ وہ مدعی اگر تقسیم کا کام مکمل ہو جانے کے بعد پھر تقسیم کے فسخ ہو جانے کا دعویٰ کرتا ہے تو گواہوں کے بغیر اس کے قول کو قبول نہیں کیا جائے گا۔فان لم تقسم الخ اس وقت اگر وہ مدعی اپنے دعوی کی تصدیق میں گواہ پیش نہ کرسکے تو اس کے باقی شرکاء سے قسم لی جائے گی۔(ف بشرطیکہ وہ مدعی ان سے قسم لینے کا مطالبہ کرتا ہو)۔فمن نكل

الخ اگر قسم کھانے کا مطالبہ کرنے کے باوجود کوئی شریک قسم کھانے سے انکار کردے تو اس منکر اور اس مدعی کے حصوں کو ملا کر دوبارہ ان کے حصوں کو ملا کر ان کے حصوں کے مطابق تقسیم کردیا جائے گا۔(ف اور باقی شریک اپنے حصوں پر قائم اور قابض رہیں گے)۔

لان النکول الخ کیونکہ قسم سے انکار کرنا صرف انکار کرنے والے کے ہی حق میں حجت ہے، یعنی گویامدعی دعوی کا اقرار کرے تو ان دونوں سے ان کے ہی خیال کے مطابق معاملہ کیا جائے گاقال رحمۃ اللہ الخ مصنف ھدایہؒ نے فرمایا ہے کہ اس مدعی کا دعوی بالکل قبول نہیں ہونا چاہئے۔ کیونکہ وہ اپنے دعوی کے مخالف ہے (ف یعنی پہلے بیان کا دعویٰ تو یہ ہے کہ مدعی کا دعوی قبول کیا جائے گا ساتھ ہی اس کی حجت بھی اس سے مانگی جائے گی۔ اب اگر وہ گواہ پیش نہ کرسکے اور قسم کھانے کا مطالبہ کرے تو اس کے مطابق شرکاء سے قسم بھی لی جائے گی۔ حالانکہ اس صورت میں ہونا تو یہ چاہئے تھا کہ اس کا دعویٰ بالکل نہیں سنا جائے۔ کیونکہ اس نے اس سے پہلے اپنا حق پورا پورا وصول کر لینے کا دعویٰ کر کے اب یہ دوسرا دعوی کیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ میں نے اپنا حصہ پورا وصول نہیں کیا ہے۔ اور اس دعوی سے اس کے دونوں دعووں یا قولوں میں تعارض پایا جاتا ہے اس لئے اس کا دعوی قابل قبول نہ ہوگا)۔ والیہ اشار الخ اور مصنفؒ نے آئندہ اسی بات کی طرف اشارہ کیا ہے۔ وان قال قد استوفیت الخ اور اگر اس مدعی نے یوں کہا کہ میں نے اپنا پورا حصہ پالیا تھا لیکن تم نے اس میں سے کچھ لے لیا ہے۔ تب مدعی علیہ سے قسم لینے کے بعد اس کا قول قبول کر لیا جائے گا۔ کیونکہ اس مدعی نے اس پر غصب کر لینے کا دعوی کیا لیکن اس نے اس کے دعوی کا انکار کردیا ہے۔(ف کیونکہ مدعی کی طرف سے گواہ اور منکر پر قسم لازم آتی ہے)۔

وان قال الخ اور اگر اسی مدعی نے اس طرح کہا کہ میرا وہ حصہ فلاں جگہ تک پہنچا تھا لیکن اس مدعی علیہ نے وہ میرے حوالہ نہیں کیا بلکہ راستہ میں اسے غائب کردیا۔ حالانکہ اس نے اس سے پہلے بھی اپنے حصہ کو پا لینے کے بارے میں گواہوں کے سامنے کچھ بھی نہیں کہا تھا۔ اور اس صورت میں اس کے دوسرے شریک نے اسے جھٹلا دیا یعنی یوں کہہ دیا کہ تم نے جو کہا غلط کہا ہے۔ تب یہ دونوں ہی اپنے اپنے دعویٰ پر قسم کھائیں گے۔ پھر پہلی تقسیم کے عمل کو فسخ کردیا جائے گا۔(ف بشرطیکہ دونوں ہی اپنے اپنے دعوں پر قسم کھالیں)۔ لان الاختلاف الخ کیونکہ ان کا یہ اختلاف اس مقدار کے بارے میں ہے جو تقسیم کردینے کے بعد اس میں سے مدعی کو ملا ہے۔ فصار نظیر الخ پس ان کا یہ اختلاف اس اختلاف کی نظیر ہو گیا جو ایک بائع اور ایک مشتری کے درمیان کسی مبیع کی مقدار کے بارے میں ہوا ہو۔ تو اس میں بھی یہی حکم ہوتا ہے۔ جیسا کہ اس سے پہلے تحالف (فریقین سے قسم لینے کے احکام کے بارے) میں بیان کردیا ہے۔(ف یعنی کتاب الدعویٰ کے تحالف کے باب میں بیان کیا گیا ہے)۔ ولو اختلفا فی التقویم الخ اور اگر مدعی و مدعی علیہ نے مال مقسوم کی قیمت کا اندازہ لگانے میں اختلاف کیا تو اس اختلاف کی طرف کوئی توجہ نہیں دی جائے گی۔ کیونکہ اس اختلاف میں دراصل کسی پر غبن کرنے کا دعویٰ اور الزام لگانا ہے۔ جبکہ بیع کے معاملہ میں اس کا اعتبار نہیں ہوتا ہے۔ اسی لئے تقسیم کرنے میں بھی غبن کا اعتبار نہیں ہوگا۔ کیونکہ تقسیم کے وقت میں دونوں کے درمیان رضامندی پائی گئی تھی۔(ف سو بکریاں شرکاء کی ملکیت میں مشترک تھیں جن کو ان تقسیم کنندگان نے ان کی قیمت کا اندازہ کرتے ہوئے اس طرح تقسیم کیا کہ ایک کو پچپن (۵۵) اور دوسرے کو پینتالیس (۴۵) بکریاں دیں۔ اس لئے ان میں سے ایک نے قیمت لگانے میں غلطی کا دعویٰ کیا تو اس کے بارے میں گواہ قبول نہیں کئے جائیں گے۔ البتہ اگر یہ تقسیم قاضی کے حکم سے ہوئی ہو۔ پھر قیمت لگانے میں غبن فاحش ہوا ہو تب گواہی قابل قبول ہوگی۔

لان تصرفہ الخ کیونکہ قاضی کے فیصلہ کے لئے عدل کا ہونا بھی ایک شرط ہے۔(ف یعنی قاضی کا فیصلہ اسی وقت نافذ ہوگا جب کہ فیصلہ میں عدل سے کام لیا گیا ہو حالانکہ موجودہ صورت میں ان کی غلطی کا دعوی کیا گیا ہے یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ اگر غبن خفیف یا معمولی ہو تو موجودہ صورت میں غبن کا دعویٰ بھی قابل قبول نہ ہوگا۔ معمولی یا خفیف غبن ہونے کا

مطلب یہ ہے کہ جو لوگ اس چیز کی قیمت کا اندازہ لگاتے ہوں وہ بھی اس حد تک کم یا زیادہ قیمت لگا دیتے ہوں۔ چنانچہ وہ لوگ اندازہ میں اتنی کم یا اتنی زیادہ قیمت لگانے پر تیار نہ ہوں یا نہ لگاتے ہوں تو وہ غبن فاحش کہلائے گا۔ پس اگر غبن فاحش ہو اور تقسیم کا کام بھی قاضی کے حکم سے ہوا ہو تو بالاتفاق گواہی مقبول ہو گی۔ اور یہی قول صحیح ہے۔ جیسا کہ شرح المختصر میں ہے۔ اور اسبیجابیؒ نے کہا ہے کہ یہ تفصیل اس صورت میں ہو گی جب کہ مدعی نے اپنا پورا حصہ پالینے کا اقرار نہ کیا ہو۔ اور اگر اقرار کر لیا ہو تو پھر دعوی غلط ہو گا۔ اور غبن کرنے کا الزام قابل قبول نہ ہو گا۔ ہاں اگر غصب کرنے کا دعوی کیا ہو تو دعوی فسخ ہو گا۔ مع۔ ولو اقتسما دارا الخ اور اگر دونوں شرکاء نے ایک مکان کی تقسیم کرائی جس سے ان میں سے ہر ایک کو ایک ایک ٹکڑا ملا۔ اس کے بعد ان میں سے ایک نے ایک ایسے کمرہ پر اپنا دعوی کیا جو دوسرے شریک کے قبضہ میں ہے کہ تقسیم میں یہ بھی میرے نام کے طے پایا تھا مگر دوسرے شریک نے اس دعویٰ کا انکار کیا۔ تو اس مدعی پر یہ لازم ہو گا کہ اپنے دعویٰ کی تائید میں گواہ پیش کرے۔ اس کی دلیل بھی پہلے گذر چکی ہے۔ (ف یعنی گواہوں کے بغیر اس کے دعویٰ کی تائید اور تصدیق نہ ہو گی۔ کیونکہ اس دعوی سے تقسیم کے کام کو تسلیم کر لینے کے بعد پھر اس کو فسخ کرنا لازم آتا ہے۔

وان اقاما البینۃ الخ اور اگر دونوں شرکاء نے اپنے دعوی کے گواہ پیش کر دے تو اس مدعی کے گواہ قبول کئے جائیں گے کیونکہ اس کی ترجیح کے لئے اس کا قبضہ نہ ہونا ہے یعنی وہ غیر قابض ہے۔ اور قابض کے گواہوں کے مقابلہ میں غیر قابض کے گواہوں کو ترجیح ہوا کرتی ہے۔ (ف کیونکہ ان سے زیادہ ثبوت ہوتا ہے)۔ وان کان قبل الاشہاد الخ اور اگر حصوں پر شرکاء کے قبضہ سے پہلے ہی یہ اختلاف پایا جائے تو دونوں ہی اپنے دعودں پر قسم کھائیں گے۔ پھر اس تقسیم کو فسخ کرتے ہوئے نئی تقسیم کرائیں گے۔ وکذا اذا اختلفا الخ اسی طرح سے اگر دونوں شرکاء نے نفس جائیداد میں نہیں بلکہ ان کی حدوں کے بارے میں اختلاف کیا ہو اس طرح سے کہ یہ حصہ میری حد میں داخل ہے اور دوسرے نے بھی اسی طرح کہا کہ یہ چیز میری حد میں داخل ہے۔ ک۔ اور دونوں ہی نے اپنے اپنے گواہ بھی پیش کر دیئے تو ہر ایک کا وہ حصہ ہو گا جو دوسرے کے قبضہ میں ہو گا۔ اس کی دلیل بھی پہلے ہی بیان کی جاچکی ہے (ف یعنی یہ کہ غیر قابض شخص کے گواہوں کو ترجیح دی جاتی ہے۔ اس مسئلہ کی وضاحت کرتے ہوئے بعض فقہاء نے اس کی صورت یوں بیان کی ہے کہ دو شرکاء ایک مکان کے مالک تھے دونوں نے اس کی تقسیم کروائی۔ اس میں سے ہر ایک شریک کے حصہ میں وہ حد آئی جس کے کنارے ایک ایک کمرہ بھی ہے لیکن وہ دوسرے کے قبضہ میں ہے۔ پس ان میں سے ہر ایک نے یہی دعویٰ کیا کہ جو کمرہ دوسرے کے حصہ میں آیا ہے وہ میری حد میں داخل ہے۔ یعنی میرے حصہ میں سے ہے۔ ع)۔ وان قامت الخ اور اگر دونوں شرکاء میں سے صرف ایک کے پاس گواہ موجود ہوں تو اسی کے حق میں فیصلہ کر دیا جائے گا۔ اور اگر ان دونوں میں سے ایک کے پاس بھی گواہ نہ ہوں تو دونوں ہی ایک دوسرے کے دعویٰ پر قسم کھائیں گے۔ جیسے کہ بیع کی صورت میں ہوتا ہے۔

توضیح:۔ باب تقسیم میں غلطی کرنے کا دعویٰ اگر مال کی تقسیم کے بعد ایک شریک نے لوگوں کے سامنے اپنا پورا حصہ پالینے کا اقرار کر لینے کے بعد اس بات کا دعویٰ کیا کہ میرے حصہ کی فلاں چیز فلاں شریک کے پاس چلی گئی ہے یعنی تقسیم میں غلطی ہوئی ہے۔ اور اپنے دعویٰ پر گواہ بھی پیش نہ کر سکے اگر مدعی نے یہ کہا کہ میرا وہ حصہ فلاں جگہ تک پہنچا تھا مگر اس مدعی علیہ نے اسے میرے حوالہ نہیں کیا بلکہ راستہ سے اسے غائب کر دیا ہے اگر مدعی اور مدعی علیہ کے درمیان مال مشترک کی تقسیم کے وقت اس کی قیمت کا اندازہ لگانے

کے بارے میں اختلاف ہوا مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اختلاف ائمہ۔ دلائل

فصل قال واذا استحق بعض نصيب احدهما بعينه لم تفسخ القسمة عند ابي حنيفة ورجع بحصة ذلك في نصيب صاحبه وقال ابو يوسف تفسخ القسمة قال رضي الله عنه ذكر الاختلاف في استحقاق بعض بعينه وهكذا ذكر في الاسرار والصحيح ان الاختلاف في استحقاق بعض شائع من نصيب احدهما فامافي استحقاق بعض معين لا تفسخ القسمة بالاجماع ولو استحق بعض شائع في الكل تفسخ بالاتفاق فهذه ثلثة اوجه ولم يذكر قول محمد وذكر ابو سليمان مع ابي يوسف وابو حفص مع ابي حنيفة وهو الاصح لابي يوسف ان باستحقاق بعض شائع ظهر شريك ثالث لهما والقسمة بدون رضاه باطلة كما اذا استحق بعض شائع في النصيبين وهذا لان باستحقاق جزء شائع ينعدم معنى القسمة وهو الافراز لانه يوجب الرجوع بحصته في نصيب الاخر شائعا بخلاف المعين ولهما ان معنى الافراز لا ينعدم باستحقاق جزء شائع في نصيب احدهما ولهذا جازت القسمة على هذا الوجه في الابتداء بان كان النصف المقدم مشتركا بينهما وبين ثالث والنصف المؤخر بينهما لاشركة لغيرهما فيه فاقتسما على ان لاحدهما ما لهما من المقدم وربع المؤخر يجوز فكذا في الانتهاء وصار كاستحقاق شيئ معين بخلاف الشائع في النصيبين لانه لوبقيت القسمة لتضرر الثالث بتفرق نصيبه في النصيبين اما ههنا لا ضرر بالمستحق فافترقا وصورة المسالة اذا اخذ احدهما الثلث المقدم من الدار والاخر الثلثين من المؤخر وقيمتهما سواء ثم استحق نصف المقدم فعندهما ان شاء نقض القسمة دفعا لعيب التشقيص وان شاء رجع على صاحبه بربع ما في يده من المؤخر لانه لو استحق كل المقدم رجع بنصف مافي يده فاذا استحق النصف رجع بنصف النصف وهو الربع اعتباراً للجزء بالكل .

ترجمہ:۔ فصل۔ استحقاق وغیرہ کے بیان میں۔

قال واذا الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ اگر دو شرکاء میں سے ایک کے حصہ پر کسی نے اپنا تھوڑا حق ثابت کر کے لے لیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک پوری تقسیم کے کام کو فسخ نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ وہ اپنے حصہ کے موافق اپنے شریک کے حصہ میں سے لے لے گا۔ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ پورے عمل تقسیم کو فسخ کر دیا جائے گا۔ (ف اس کا مطلب یہ ہے کہ اس حق دار نے اس مال کے جس حصہ پر بھی اپنے حق کا دعویٰ کیا ہے اور اسے ثابت کیا ہے وہ کسی بھی ایک شخص کے حصہ میں معین اور موجود ہے۔ قالؒ ذکر الاختلاف الخ مصنف ھدایہؒ نے فرمایا ہے کہ کتاب قدوری میں بعض معین حصہ کے استحقاق کے بارے میں وہ اختلاف مذکور ہے۔ اسی طرح کتاب الاسرار میں بھی مذکور ہے۔ (ف لیکن معین جزء کے بارے میں اختلاف کا ہونا صحیح نہیں ہے۔ جیسا کہ خود الاسرار میں مذکور ہے)۔ والصحیح ان الاختلاف الخ اور قول صحیح یہ ہے کہ وہ اختلاف ایسے جزء کے بارے میں ہے جو کسی ایک حصہ دار کے حصہ میں غیر معین طور سے ہو۔ (ف لہذا امام اعظمؒ کے نزدیک تقسیم کا عمل فسخ نہ ہو گا۔ لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک فسخ ہو جائے گا)۔ فاما فی استحقاق الخ اور اگر کسی معین جزء کے بارے میں استحقاق ثابت ہوا تو بالاتفاق اس تقسیم کے کام کو فسخ نہیں کیا جائے گا۔

ولو استحق الخ اور اگر پورے مکان میں سے کسی غیر معین جزء کے بارے میں استحقاق ثابت ہو گیا ہو تو وہ تقسیم بالاتفاق فسخ کر دی جائے گی۔ (ف مسئلہ (۱) دو شریک زید اور بکر نے اپنے مشترک مکان کی تقسیم کرائی اور ہر ایک نے اپنے اپنے حصہ پر قبضہ کر لیا۔ پھر خالد نے گواہوں کے ذریعہ یہ ثابت کر دیا کہ اس مکان میں سے نصف مکان تو پہلے سے ہی میری ذاتی ملکیت تھی۔ (لہذا پورے مکان کی تقسیم غلط ہوئی)۔ لہذا اس تقسیم کے کام کو فسخ کر دیا جائے گا۔ اس کے بعد خالد کا ذاتی نصف حصہ اسے

دینے کے بعد باقی نصف ان دونوں کے درمیان تقسیم کیا جائے گا(۲)اور اگر بکر نے یہ ثابت کیا کہ زید کو جو بھی حصہ ملا ہے اس میں سے فلاں کمرہ یا ٹکڑا میرا ذاتی حصہ ہے تو صحیح قول کے مطابق پہلی تقسیم کے عمل کو فسخ نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ دوسرے شریک بکر کو اس کا مخصوص حصہ دینے کے بعد زید اس حصہ کے برابر بکر سے لے لے گا(۳)اگر خالد نے زید کے حصہ میں سے ایک غیر متعین کمرہ پر اپنا ذاتی حق ہونا ثابت کر دیا اس طرح سے کہ اس میں سے چوتھائی یا آٹھواں یا نصف میرا ذاتی ہے تو اس صورت میں اس طرح کا اختلاف ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تقسیم کو ختم یا فسخ نہ کیا جائے مگر امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تقسیم فسخ کر دی جائے)۔ فھذہ ثلثة اوجه الخ اس طرح یہ تین صورتیں ہو گئیں۔(ف اس طرح سے کہ (۱)استحقاق کا ثبوت کل مکان میں ہو (۲) کسی ایک حصہ کے کسی غیر معین ٹکڑے یا جزء میں ہو(۳) کسی ایک حصہ کے کسی معین جزء میں ہو)۔

ولم یذکر الخ صاحب کتاب نے اب تک شیخین کا قول ذکر کیا ہے اور امام محمدؒ کا قول ذکر نہیں کیا ہے۔ لیکن ابو سلیمانؒ نے امام محمدؒ کو امام ابو یوسفؒ کے موافق ذکر کیا ہے۔ جبکہ ابو حفصؒ نے ان کو امام محمدؒ کے موافق بیان کیا ہے۔(ف یعنی ابو حفصؒ نے کہا ہے کہ امام محمدؒ کا قول امام ابو حنیفہؒ کے قول کے موافق ہے)۔ اور یہی قول اصح بھی ہے۔ لابی یوسفؒ الخ ابو یوسفؒ کے اس قول کہ تقسیم کو فسخ کر دیا جائے کی دلیل یہ ہے کہ ایک مشترک حصہ پر حق ثابت ہو جانے سے پرانے دو شریکوں کے ساتھ ایک تیسرا شریک اور بھی نکل آیا۔ اور اس کی رضامندی کے بغیر جو بٹوارہ ہوا وہ غلط ہوا اس لئے وہ باطل ہو جائے گا۔ کما اذا استحق الخ جیسا کہ دونوں حصوں میں سے کسی غیر معین حصہ پر حق ثابت ہونے میں (ف بالاتفاق تقسیم اور بٹوارہ کو باطل قرار دیا جاتا ہے۔ اس کی صورت یہی ہوگی کہ کل مکان میں سے ایک مشترک یعنی معین حصہ پر حق ثابت ہو تو خواہ پورے مکان میں ایک غیر معین حصہ ہو یا مکان کے کسی ایک حصہ میں سے کسی مشترک جزء پر حق ثابت ہو حکماً برابر ہے۔ وھٰذا لان الخ اور یہ یعنی بٹوارہ ختم ہو جانے کی یہاں پر وجہ یہ ہوگی کہ اس بٹوارہ کے جو اصل معنی ہیں یعنی ایک حصہ کو دوسرے حصہ سے بالکل جدا اور علیحدہ کر دینا وہ کسی مشترک حصہ پر کسی کے استحقاق سے ختم ہو جاتے ہیں۔(ف یعنی جب کسی حصہ پر اس کے کسی غیر معین جزء پر کسی کا استحقاق ظاہر ہو جائے تو ہر ایک کا حصہ دوسرے شخص کے حصہ سے جو ممتاز اور جدا ہوتا تھا باقی نہیں رہتا ہے بلکہ باطل ہو جاتا ہے)۔

لانه یوجب الوجوع الخ کیونکہ استحقاق ہونے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ دوسرے کے حصہ میں سے اپنے اس غیر معین حصہ کو واپس بھی لے۔(ف اس سے یہ ثابت ہو گیا کسی کا حصہ دوسرے سے جدا اور متمیز نہیں ہوا ہے)۔ بخلاف المعین اس کے برخلاف اگر کسی کے حصہ میں سے کسی معین جزء کا استحقاق ہوا ہو۔(ف تو اس کو دوسرے کے حصہ میں سے مشترک غیر معین جزء کی واپسی کا حق نہیں ہوتا ہے اس لئے ہر ایک کا حصہ علیحدہ اور جدا ہو گیا۔ اگرچہ دوسرے کو واپسی کا حق ہوتا ہے ولهما ان معنى الافراز الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی (مع امام محمدؒ) دلیل یہ ہے کہ دو شریکوں میں سے ایک کے حصہ میں سے کسی مشترک جزء پر کسی کا حق ثابت ہو جانے سے افراز یعنی بعد تقسیم ہر ایک کے حصہ کو دوسرے کے حصہ سے بالکل جدا اور متمیز ہو جانے کی بات ختم نہیں ہو سکتی ہے۔ اسی وجہ سے اس طرح سے بھی ان میں تقسیم جائز ہوتی ہے کہ مکان کے سامنے کا حصہ ان دونوں شرکاء میں اور تیسرے مستحق شخص کے درمیان ہو لیکن اس کا پچھلا حصہ صرف ان دونوں شرکاء ہی کا ہو جس میں مستحق کا کوئی دعویٰ نہ ہو۔ فاقتسما الخ پھر ان دونوں نے اس طرح سے اس مکان کا بٹوارہ کیا کہ ان دونوں کا جتنا حصہ اگلے نصف حصہ میں ہو وہ صرف کسی ایک کا ہو جائے اور پچھلے نصف حصہ میں سے چوتھائی حصہ بھی ہو۔(ف اور پچھلے حصہ میں سے باقی چوتھائی حصہ دوسرے شریک کا ہو)۔ تو یہ صورت جائز ہوگی۔

فکذافی الانتھاء اسی طرح اگر پچھلے حصہ میں بھی یہی صورت ہو تو وہ بھی جائز ہوگی۔(ف یعنی ابتداء (قبل تقسیم) مکان کے پچھلے حصہ سے اگر چوتھائی غیر معین حصہ پر اسی شریک کا حق ثابت ہو جس کو اگلے نصف حصہ میں سے دونوں حصے ملے ہوں

اسی طرح اگر تقسیم کے بعد مستحق نے اپنا جتنا حصہ لے لیا ہو اس کے حساب سے دوسرے کے حصہ میں سے غیر معین طور پر اسے استحقاق ہوا ہو تو وہ بھی جائز ہوگا۔ لیکن زیلعیؒ نے پچھلے چوتھے معین حصہ کو جدا کر دیا اور سامنے کے نصف حصہ میں سے دونوں شریکوں کا حصہ مشترک رکھا ہے اور یہ بھی صحیح ہے۔ **وصار کا استحقاق الخ** تو یہ صورت ایسی ہو گئی جیسے کسی معین حصہ پر حق کے ثابت ہونے میں ہوتا ہے۔ (ف یعنی تقسیم کے معنی ختم نہ ہوں گے)۔ **بخلاف الشائع الخ** بخلاف ایسی صورت کے کہ اگر کسی غیر معین جزء میں استحقاق ثابت ہو جائے جو کہ دونوں حصوں میں مشترک ہو یعنی پورے حصوں میں سے استحقاق ہو تو وہ بٹوارہ ختم اور باطل ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اگر بٹوارہ کو باقی رہنے دیا جائے تو تیسرے شریک کو یعنی جس نے اپنے حق دار ہونے کو ثابت کیا ہے نقصان ہوگا۔ اس طرح سے کہ اس کا حصہ ان دونوں شرکاء کے درمیان بٹ کر پھیل جائے گا۔ (ف مثلاً دونوں شریکوں نے نصف نصف بانٹ لیا۔ پھر تیسرے شخص نے کل مکان سے اپنے تہائی حصہ کے حق کو ثابت کیا اب وہ اگر ہر حصہ میں سے چھٹا حصہ لے تو تقسیم کا کام پھر باقی رہ جائے گا۔ اور ایسا کرنے میں خود اسی کا حق منتشر ہو جائے گا۔ کیونکہ ہر حصہ میں سے اس کا حصہ ہوگا جو کہ غیر معین ہوگا۔

اما ههنا الخ مگر اس موجودہ صورت میں مستحق کا کوئی نقصان نہ ہوگا۔ اس وجہ سے دونوں صورتوں کے درمیان فرق ظاہر ہوگا (ف کیونکہ اس نے اپنے دونوں حصوں میں سے ایک ہی حصہ میں اپنا غیر معین حق ثابت کیا ہے۔ لہٰذا وہ اس تقسیم کے کام کو باقی رہنے دے یا ختم کر دے اسے نصف میں سے ہی حصہ ملے گا۔ اور اسے اس تقسیم کو ختم کرنے یا رہنے دینے میں کوئی فرق نہ ہوگا یعنی کوئی فائدہ حاصل نہ ہوگا۔ اور مستحق کا کوئی نقصان بھی نہ ہوگا) **وصورة المسئلة اذا اخذ الخ** اور کتاب کے مسئلہ کی صورت یہ ہوگی کہ دو شریکوں میں سے ایک نے گھر کے سامنے کے حصہ میں سے ایک تہائی حصہ لیا اور دوسرے نے پچھلے حصہ میں سے دو تہائی لیا۔ جب کہ دونوں حصوں کی قیمت بالکل برابر ہو۔ (ف یعنی سامنے کے حصہ کی ایک تہائی کی قیمت پچھلے حصہ کی دو تہائی کی قیمت کے برابر ہو۔ **ثم استحق الخ** پھر سامنے کی ایک تہائی میں سے ایک نصف کسی نے اپنے حق کے طور پر لے لیا تو امام ابو حنیفہ و محمد رحمہما اللہ کے نزدیک اسے اس بات کا اختیار ہوگا کہ اگر وہ چاہے تو اپنے بٹوارہ کو باطل کر دے اس وجہ سے کہ اس کے قبضہ میں متفرق ٹکڑے جمع ہو جائیں گے۔ یا اگر چاہے تو اپنے دوسرے شریک سے پچھلے حصہ میں سے جو حصہ اس کے قبضہ میں آیا ہے اس میں سے چوتھائی حصہ واپس لے لے۔

(ف اس تقسیم کو ختم کر دینا ہی لازم نہیں ہے۔ بلکہ اسے یہ اختیار ہوتا ہے کہ عیب لگ جانے کی وجہ سے اسے باطل کرنے کا بھی اختیار ہے اور یہ بھی اختیار ہے کہ اس تقسیم کو باطل نہ کرے بلکہ دوسرے شریک کے پچھلے حصہ میں سے چوتھا حصہ لے لے)۔ **لانه لو استحق الخ** کیونکہ اگر سامنے کا پورا حصہ ہی استحقاق کے طور پر لیا جاتا تو وہ دوسرے سے اس حصہ کا آدھا حصہ لیتا جو اس کے قبضہ میں ہوتا۔ پس جب اس سے صرف نصف ہی لیا گیا ہے تو وہ دوسرے سے اس کے نصف سے ہی نصف لے گا۔ جو کہ کل کا چوتھائی حصہ ہوگا۔ (ف یعنی جیسے کہ کل حصہ ہونے میں ہوتا ہے۔ اسی پر قیاس کرتے ہوئے نصف اور چوتھائی وغیرہ میں اسی کا نصف ہوگا۔ نوٹ۔ پھر مذکورہ اختیار یعنی تقسیم کو باطل کر دینے کا یا واپس لینے کا اسی صورت میں ہوگا جب کہ اس نے اپنے اختیار میں کچھ تصرف کر لیا ہو۔

توضیح: فصل، استحقاق وغیرہ کا بیان، اگر مال مشترک کی تقسیم کے بعد اس میں سے کسی ایک کے حصہ کا خواہ وہ حصہ متعین ہو یا مشترک کوئی مستحق نکل آیا تو کیا پہلی تقسیم باطل ہو جائے گی۔ اگر باقی رہ جائے تو اس شریک کے نقصان کو کس طرح پورا کیا جائے گا اگر تقسیم کے بعد پورے مکان میں سے کسی غیر معین حصہ کے بارے میں استحقاق ثابت

ہو جائے مسئلہ کی تین صورتیں کیا ہیں مسائل کی تفصیل۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

ولو باع صاحب المقدم نصفه ثم استحق النصف الباقي رجع بربع ما في يد الاخر عندهما لما ذكرنا وسقط خياره ببيع البعض وعند ابي يوسف ما في يد صاحبه بينهما نصفان ويضمن قيمة نصف ماباع لصاحبه لان القسمة تنقلب فاسدة عنده والمقبوض بالعقد الفاسد مملوك فنفذ البيع فيه وهو مضمون بالقيمة فيضمن النصف صاحبه قال ولو وقعت القسمة ثم ظهر في التركة دين محيط ردت القسمة لانه يمنع وقوع الملك للوارث وكذا اذا كان غير محيط لتعلق حق الغرماء بالتركة الا اذا بقي من التركة ما بقي بالدين وراء ماقسم لانه لا حاجة الى نقض القسمة في ايفاء حقهم ولو ابراه الغرماء بعد القسمة اواداه الورثة من مالهم والدين محيط او غير محيط جازت القسمة لان المانع قد زال ولو ادعى احد المتقاسمين دينا في التركة صح دعواه لأنه لا تناقض إذ الدين يتعلق بالمعنى والقسمة تصادف الصورة ولوادعى عينا باى سبب كان لم يسمع للتناقض إذ الاقدام على القسمة اعتراف بكون المقسوم مشتركا.

ترجمہ:۔ اور اگر مکان کے سامنے کے حصہ والے نے اپنا صرف نصف حصہ بیچا اور دوسرے باقی نصف حصہ پر کسی نے اپنے حق کا دعویٰ ثابت کر کے لے لیا تو وہ دوسرے نصف حصہ میں سے نصف یعنی چوتھا حصہ واپس لے گا۔ یہ قول امام ابوحنیفہ و امام محمد رحمہما اللہ کا ہے اس کی دلیل وہی ہے جو پہلے بیان کی جاچکی ہے۔ لیکن اس کی تقسیم کے عمل کو باطل کر دینے کا اس کا اختیار ختم ہو جائے گا کیونکہ اس تقسیم شدہ کے کچھ حصہ کو اس نے فروخت کر دیا ہے۔ **وعندابي يوسف** الخ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ حصہ جو دوسرے شریک کے قبضہ میں ہے وہ ان دونوں کے درمیان نصف نصف کے حساب سے تقسیم ہوگا۔ اور اس نے اپنے جس حصہ کو بیچا ہے اس کی آدھی قیمت کا خود ضامن ہوگا۔ کیونکہ ان کے یعنی امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ان کی تقسیم کا کام اور بٹوارہ فاسد ہو چکا ہے۔ (ف یعنی سب سے پہلے جو تقسیم کی گئی اور اس کے متعلق بعد میں یہ معلوم ہوا کہ اس کا مستحق کوئی اور شخص ہے تو وہ تقسیم فاسد ہو جائے گی اور بعد میں جو کچھ مبادلہ کیا گیا وہ بھی فاسد ہو جائے گا)۔ **والمقبوض بالعقد** الخ اور قاعدہ ہے کہ جو چیز عقد فاسد کے بعد قبضہ میں آتی ہے اس پر ملکیت صحیح مان لی جاتی ہے اسی لئے اس کے دوسرے شریک کے لئے یہ جائز ہو گیا کہ اس حصہ کو بیچ ڈالے کیونکہ اب وہ شخص اس چیز کا اصلی مالک ہو چکا ہے۔ البتہ اس کی قیمت کا یہ ضامن ٹھہرایا جائے گا۔ یعنی اس کا شریک اس کی قیمت کا مطالبہ کرے تو وہ قیمت اس شریک کو دینی ہوگی۔ **قال ولو وقت القسمة** الخ اگر مردہ کے ترکہ میں بٹوارہ کر دیا گیا اس کے بعد معلوم ہوا کہ اس ترکہ سے لوگوں کے قرضوں کو ادا کرنا باقی رہ گیا ہے تو اس بٹوارہ کو غلط کہہ کر باطل قرار دیا جائے گا۔ (ف اس بٹوارہ کو ختم کر دیا جائے گا)۔

لانه يمنع الخ کیونکہ ترکہ میں قرضہ کا حق رہ جانا وارث کی ملکیت کو ثابت کرنے سے روکتا ہے۔ (ف کیونکہ جس ترکہ میں لوگوں کے قرضے بھی ملے ہوئے ہوں یا پورا مال ترکہ ہی قرضہ کے مال کے برابر ہو تو اس میں ان قرض خواہوں کا حق متعلق رہتا ہے اسی لئے اس سے کسی وارث کا حق متعلق نہیں ہوتا ہے یعنی کوئی وارث اس کا حقدار نہیں ہو سکتا ہے)۔ **وكذا اذا كان** الخ یعنی جس طرح پورا ترکہ قرض کے برابر ہو یا اس میں کسی کا کچھ بھی قرض متعلق ہو تب بھی اس میں وارث کا حق متعلق نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ مردہ کے قرض خواہوں کا حق اسی ترکہ سے متعلق ہوتا ہے یعنی اسی ترکہ سے قرضہ ادا کیا جاتا ہے۔ **الا اذا بقي** الخ البتہ اس صورت میں اس کی پہلی تقسیم بھی باقی رکھی جائے گی جب کہ مال میراث تقسیم ہو جانے کے بعد بھی مردہ کا اتنا مال فاضل بچ گیا ہو جس سے اس کے سارے قرض کی ادائیگی ہو سکتی ہو۔ کیونکہ قرض خواہوں کے حقوق ادا کرنے کے لئے اب تقسیم کو باطل کرنے کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہی ہے۔ (ف۔ مثال کے طور پر یہ فرض کیا جائے کہ قرض کی کل رقم ایک ہزار

روپے ہیں لیکن مال ترکہ کی رقم تین ہزار روپے تھے جن میں سے تقسیم ورثہ کو ان کا پورا حق ادا کرنے میں دو ہزار ختم ہوئے اور ایک ہزار روپے اب بھی باقی رہ گئے تو چونکہ اس باقی رقم سے اس کا پورا قرض ادا کیا جاسکتا ہے اس لئے پہلے کے بٹوارہ کو باطل کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہی)۔

ولابرا الغرفاء الخ اور اگر قرض خواہوں نے اس مردہ کے قرضوں کو معاف کردیا یا اس کے وارثوں نے اپنی طرف سے اس کے قرضے ادا کردیئے خواہ وہ قرضے اس کے پورے ترکہ کے برابر تھے یا کم تھے تو پہلی تقسیم اب بالکل صحیح مان لی جائے گی اور اسے باطل کرنے کی ضرورت نہیں ہوگی۔ کیونکہ اس کے صحیح ہونے سے جو چیز مانع ہورہی تھی یعنی مال کی کمی وہ اب دور ہو چکی ہے ولو ادعی الخ اور اگر حصے بانٹنے والوں میں سے ہی کسی نے ترکہ کے مال پر اپنے قرضہ کا دعویٰ کیا تو وہ دعویٰ صحیح ہوگا۔ (ف یعنی اس کا اس مال کا بٹوارہ کرنے کا مطالبہ کرنا نقصان دہ نہ ہوگا۔ لانہ لاتناقض الخ کیونکہ اس کے بٹوارہ کرنے اور خود اپنے حق کا دعویٰ کرنے میں کوئی تناقض نہیں ہے۔ کیونکہ اس کے قرضہ کا تعلق معنی یعنی ترکہ کی مالیت سے ہے جب کہ تقسیم کرنے کا تعلق ظاہری مال سے ہوتا ہے ولو ادعی الخ اور اگر تقسیم کرنے والے نے تقسیم کے بعد ترکہ کے کسی خاص اور متعین مال پر کسی وجہ سے بھی اپنے حق کا دعویٰ کیا تو یہ دعویٰ نہیں سنا جائے گا۔ کیونکہ تقسیم کے لئے اس کا آمادہ ہوجانا ہی اس بات کا اقرار کرنا ہوتا ہے کہ وہ مال جس کا یہ دعویٰ کرتا ہے اس کا مخصوص مال نہیں ہے بلکہ اس میں سب کا مشترک حصہ ہے۔ (ف اور تقسیم کے بعد مخصوص مال میں اپنے لئے مخصوص ہونے کا دعویٰ کرنا پہلے عمل کے مخالف ہوگیا۔

توضیح:۔ اگر مکان کے سامنے کے نصف حصہ کے مالک نے اپنا صرف نصف حصہ بیچا اور دوسرے باقی نصف حصہ پر کسی نے اپنا استحقاق ثابت کر کے اسے لے لیا اگر مردہ کے ترکہ کی تقسیم کے بعد یہ معلوم ہوا کہ اس ترکہ میں سے مردہ کے ذمہ لوگوں کے قرض کی ادائے گی باقی رہ گئی ہے اگر قرض خواہ اپنا حق قرض مردہ سے معاف کردے اگر تقسیم کرنے والا خود بھی ترکہ میں کسی چیز کا حقدار ہوجائے مسائل کی تفصیل۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

فصل في المهاياة المهاياة جائزة استحسانا للحاجة اليه اذ يتعذر الاجتماع على الانتفاع فاشبه القسمة ولهذا يجرى فيه جبر القاضي كما يجرى في القسمة الا ان القسمة اقوى منه في استكمال المنفعة لانه جمع المنافع في زمان واحد والتهايؤ جمع على التعاقب ولهذا لوطلب احد الشريكين القسمة والآخر المهاياة يقسم القاضي لانه ابلغ في التكميل ولو وقعت فيما يحتمل القسمة ثم طلب احدهما القسمة يقسم وتبطل المهاياة لانه ابلغ ولا يبطل التهايؤ بموت احدهما ولا بموتهما لانه لو انتقض لاستانفه الحاكم ولا فائدة في النقض ثم الاستيناف ولو تهايئا في دار واحدة على ان يسكن هذا طائفة وهذا طائفة او هذا علوها وهذا سفلها جاز لان القسمة على هذا الوجه جائزة فكذا المهاياة والتهايؤ في هذا الوجه إفرازاً لجميع الانصبا لامبادلة ولهذا لا يشترط فيه التاقيت ولكل واحد ان يستغل ما اصابه بالمهاياة شرط ذلك في العقد اولم يشترط لحدث والمنافع على ملكه ولوتهائيا في عبد واحد على ان يخدم هذا يوما وهذا يوما جاز وكذا هذا في البيت الصغير لان المهاياة قد تكون في الزمان وقد تكون من حيث المكان والاول متعين ههنا.

ترجمہ:۔ فصل:۔ مہایات کا بیان (ف یعنی شرکاء کا اصل مال کی تقسیم کے بغیر ہی اس کے منافع کو باری باری کے ساتھ

حاصل کرنا)۔ المهاياة جائزة الخ مہایاۃ استحسانا جائز ہے کیونکہ اس کی ضرورت ہوتی ہے۔ کیونکہ الشرکاء یعنی ایک سے زائد جتنے بھی ہوں بیک وقت ایسی چیز کو استعمال نہیں کر سکتے ہیں لہٰذا یہ طریق بھی ایک طرح کا بٹوارہ ہی کہلائے گا۔(ف پس جس طرح تقسیم کرنے میں اپنے مشترک حق کو ایک جگہ پر جمع کرنا ہوتا ہے اسی طرح اس مہایاۃ کے عمل میں بھی متفرق منافع کو ایک وقت میں جمع کرنا پایا جاتا ہے۔زیلعی)۔ ولهٰذا يجرى الخ اسی ضرورت اور مجبوری کی بناء پر مہایاۃ کرنے کے بعد قاضی کی طرف سے نہ ماننے والے شریک پر جبر کیا جاسکتا ہے۔اور قاضی دوسرے شریک کو اس کام کے لئے مجبور کر سکتا ہے۔ جیسا کہ تقسیم کا حکم زیادہ قوی ہوتا ہے۔اس طرح سے کہ بٹوارہ کر دینے سے ایک ہی وقت میں اپنے حصہ کے مال کے منافع کو پورے طریقہ سے استعمال میں لایا جاسکتا ہے۔ کیونکہ اس کے سارے منافع بیک وقت جمع ہو جاتے ہیں۔ لیکن مہایاۃ میں باری باری سے انتفاع حاصل کیا جاسکتا ہے۔

ولهٰذا لو طلب الخ اسی بناء پر اگر دونوں شریکوں میں سے ایک نے بٹوارہ کی درخواست دی اور دوسرے نے صرف مہایاۃ کی درخواست دی تو قاضی حق قوی یعنی بٹوارہ کی درخواست کو قبول کر کے اس کی تقسیم کرے گا کیونکہ تقسیم کر دینے سے ان کے منافع کو مکمل کرنا ہوگا۔ لو وقعت الخ اور اگر ایسی چیز میں مہایاۃ ہوئی جو تقسیم کے قابل ہے پھر ان میں سے ایک نے تقسیم کی درخواست دی تو اس مال کی تقسیم کر کے مہایاۃ باطل کر دی جائے گی۔ کیونکہ تقسیم کر دینے ہی میں ان کے منافع کی تکمیل ہوتی ہے۔ ولا تبطل التهايؤ الخ اور ان شریکوں میں سے کسی ایک کے یا دونوں کے مر جانے سے یہ تہایؤ باطل نہیں ہوتی ہے۔ کیونکہ اگر اس میں کمی آجائے یا یہ ٹوٹ جائے جب بھی حاکم اسے دوبارہ نافذ کر دے گا۔(ف کیونکہ اسی کا اثر اور تہایؤ ان دونوں کے ورثہ میں بھی جاری اور منتقل ہو جائے گا۔ ولا فائدة فى النقض الخ لہٰذا اسے ایک بار ختم کر کے دوبارہ جاری کرنے میں کوئی فائدہ نہ ہوگا۔(ف چنانچہ اسے پہلے سے ہی باقی رکھا جائے گا یعنی اس کو پہلے ختم نہیں کیا جائے گا۔ البتہ اگر مکان کی تقسیم کی کسی کی طرف سے درخواست آجائے تو وہ ہر وقت تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ ولو تهايا فى دار الخ اور اگر دونوں شریکوں نے اس طرح تہایؤ یا مصالحت کر لی ہو کہ ایک شخص ایک ٹکڑے اور دوسرا شخص اس کے دوسرے ٹکڑے میں رہے گا یا ایک شخص مکان کے اوپر کے حصہ میں اور دوسرا شخص اس کے نچلے حصہ میں رہے گا جاز لان الخ تو یہ مصالحت اور تہایؤ جائز ہوگی۔ کیونکہ آپس کی رضامندی کے ساتھ اس طرح کا بٹوارہ بھی جائز ہے۔اسی لئے بدرجہ اولیٰ مہایاۃ بھی جائز ہوگی۔(ف اگر یہ شبہ پیدا کیا جائے کہ یہ مبادلہ تو ایک ہی جنس ہے اس لئے اس میں سود کا شبہ پایا جاتا ہے اور جس معاملہ میں سود کا شبہ بھی ہو وہ ناجائز ہوتا ہے اس لئے اسے بھی ناجائز ہونا چاہئے۔ تو اس کا جواب یہ ہے۔

والتهايؤ الخ کہ ایسی صورت میں مکان کے ہر حصہ میں مہایاۃ اور ایک کو دوسرے سے جدا کرنا پایا جاتا ہے اور حقیقت میں مبادلہ نہیں ہوتا ہے۔(ف مقصد یہ ہے کہ حقیقی مبادلہ یہاں نہیں پایا جاتا ہے کیونکہ دونوں شریک اس چیز سے نفع حاصل کرتے ہیں ولهٰذا لايشترط الخ اسی لئے اس مہایاۃ کے جائز ہونے کے لئے وقت متعین کرنے کی شرط نہیں ہوتی ہے۔(ف اور اگر چیز کو باری باری سے استعمال کرنا مقصود ہو تو ایک ہفتہ یا اس سے کم و بیش کا وقت بیان کر دینا چاہئے)۔ ولكل واحد الخ اور تمام شرکاء کو اس بات کا حق ہوتا ہے اور اسی کو یہ جائز ہوتا ہے کہ اپنی باری کے وقت میں اس چیز کو چاہے خود استعمال کر کے فائدہ اٹھانے یا اگر چاہے تو اتنے وقت کے لئے اسے کرایہ پر دے کر اس آمدنی سے فائدہ اٹھائے خواہ معاملہ کے وقت یہ بات بیان کر دی گئی ہو یا نہ کی گئی ہو۔ کیونکہ ان دونوں میں جو کچھ منافع حاصل ہوں گے وہ اس کی ملکیت میں رہتے ہوئے ہوں گے۔(ف لہٰذا اسے اس بات کا پورا حق ہوگا کہ اس سے جس طرح بھی چاہے فائدہ اٹھائے خواہ خود استعمال کر کے یا مفت میں یعنی عاریت کے طور پر دے کر یا کرایہ پر دے کر کرایہ حاصل کر کے ہو)۔ ولو تهايا الخ اور اگر دونوں شریکوں نے ایک مشترک غلام میں اس طرح سے تہایؤ کی کہ دونوں اس سے ایک ایک دن باری باری سے خدمت لیا کریں تو یہ بھی جائز ہے اس طرح کی شرط لگا سکتا ہے۔ کیونکہ یہ

مصالحت اور تہایؤ کبھی زمانہ کے اعتبار سے ہوتی ہے اور کبھی جگہ کے اعتبار سے ہوتی ہے اور اس جگہ پہلی ہی صورت یعنی وقت کے اعتبار سے ہونا ہی ممکن اور متعین بھی ہے۔

توضیح:۔ فصل۔ مہایاۃ کا بیان۔ اس کی تعریف۔ حکم۔ اس کے لئے جگہ یا وقت کی شرط ہوتی ہے یا نہیں۔ ایک شریک اپنے حق کو دوسرے کو عاریۃ یا اجرت پر دے سکتا ہے یا نہیں۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

ولو اختلفا في التهايؤ من حيث الزمان والمكان في محل يحتملها يامرهما القاضي بان يتفقا لان التهايؤ في المكان اعدل وفي الزمان اكمل فلما اختلفت الجهة لا بد من الاتفاق فان اختاراه من حيث الزمان يقرع في البداية نفيا للتهمة ولو تهايئا في العبدين على ان يخدم هذا هذا العبد والاخر الاخر جاز عندهما لان القسمة على هذا الوجه جائزة عندهما جبرا من القاضي بالتراضي فكذا لمهاياة وقيل عند ابي حنيفة لا يقسم القاضي وهكذا روى عنه لانه لا يجرى فيه الجبر عنده والاصح انه يقسم القاضي عنده ايضا لان المنافع من حيث الخدمة قلما تتفاوت بخلاف اعيان الرقيق لانها تتفاوت تفاوتا فاحشا على ما تقدم ولوتهايئا فيهما على ان نفقة كل عبد على من ياخذه جاز استحسانا للمسامحة في اطعام المماليك بخلاف شرط الكسوة لانه لا يسامح فيها.

ترجمہ:۔ اور اگر کسی ایسی مشترک چیز کی تہایؤ اور مصالحت کے ہونے کے بارے میں اس کی جگہ اور وقت اور طریقہ استعمال میں دو مالکوں نے اختلاف کیا کہ اس چیز میں ہر طرح سے تہایؤ ہونے کا احتمال بھی ہو۔ (ف مثلاً ایک مشترک مکان میں اس کے دو مشترک مالکوں نے آپس میں اس طرح اختلاف کیا کہ ایک نے کہا کہ اس میں اس طرح سے تہایؤ طے پائی تھی کہ میں اس کے سامنے کے حصہ سے فائدہ اٹھاؤں گا اور تم اس کے پچھلے حصہ میں رہو گے لیکن دوسرے نے کہا کہ معاملہ اس طرح طے پایا تھا کہ اس میں مسلسل ایک ماہ میں رہوں گا پھر دوسرے ایک مہینہ میں مسلسل تم رہو گے اور دونوں ہی طرح مہایات ہونے کی اس میں گنجائش بھی ہے لیکن دونوں ہی اختلاف کرتے ہوں) تو قاضی ان دونوں کو اس بات پر مجبور کرے گا کہ وہ دونوں خود ہی کسی ایک بات پر متفق ہو کر اختلاف ختم کر دیں۔ (ف کیونکہ قاضی اپنے طور پر کسی ایک کو ترجیح نہیں دے سکتا ہے)۔ لان التهايؤ الخ کیونکہ تہایؤ جگہ کے اعتبار سے ہو یا زمانہ کے اعتبار سے ہو دونوں ہی اپنی اپنی جگہ مفید ہیں۔ اس طرح سے کہ جگہ کے اعتبار سے تہایؤ یعنی مصالحت اور معاہدہ میں عدل زیادہ پایا جاتا ہے۔ (ف اس وجہ سے کہ دونوں شریک اس حالت میں ایک ہی وقت میں اس سے فائدے حاصل کرتے ہیں)۔ اسی طرح زمانہ کے اعتبار سے دوسرا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ یہ مہایاۃ زیادہ کامل ہوتی ہے۔ (ف کیونکہ ہر جگہ سے اسے نفع اٹھانے کا موقع ملتا ہے لہٰذا کسی ایک کو دوسرے کے مقابلہ میں قاضی از خود ترجیح نہیں دے سکتا ہے)۔

فلما اختلفت الخ اب جب کہ دونوں شریکوں نے اپنی جہت مختلف کر دی یعنی ایک نے سامان کے اعتبار سے اور دوسرے نے مکان کے اعتبار سے مہایاۃ کی تب خود ان ہی دونوں پر یہ لازم ہوگا کہ وہ کسی ایک جہت پر اتفاق کر لیں اور قاضی کی طرف سے کچھ نہ کہا جائے۔ پھر اگر دونوں متفق ہو جائیں یعنی زمانہ کے اعتبار سے اتفاق پر راضی ہو جائیں کہ کچھ دن یعنی ہفتہ عشرہ یا ایک ماہ ایک شخص استعمال کرے پھر اتنا ہی دوسرا استعمال کرے تو ابتداء کون کرے اس کے لئے قاضی ان دونوں کے درمیان قرعہ اندازی کر دے تاکہ تہمت دور ہو جائے اور کسی کی طرف داری کا الزام نہ لگے۔ (ف یعنی قرعہ اندازی اور پرچی نکالنے میں جس کا نام پہلے نکلے وہی پہلے اس سے فائدہ اٹھانا شروع کر دے۔ اور یہ حکم اس وقت کے لئے ہے جب کہ ایک ہی مکان یا ایک ہی غلام

دونوں کی ملکیت میں ہو کیونکہ ولو تھایئا فی العبدین الخ اور دو شریکوں نے اپنے دو مشترک غلاموں کی تہایؤ کرتے ہوئے اس طرح معاملہ کیا کہ وہ ایک ایک معین غلام کو اپنی خدمت کے لئے رکھ لیں تو صاحبینؒ کے نزدیک یہ جائز ہوگا۔ کیونکہ وہ تو اس طرح کی مستقل تقسیم کو ہی جائز رکھتے ہیں اور خواہ یہ تقسیم خود ان کی اپنی رضامندی کے ساتھ ہو یا قاضی کی طرف سے جبر کے ذریعہ ہو۔ پس جب اس طرح تقسیم جائز ہوگی تو مہایاۃ بدرجہ اولیٰ جائز ہوگی۔ وقیل عندابی حنیفةؒ الخ اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق قاضی اس طرح کی زبردستی تقسیم نہیں کرے گا۔ اور نوادر میں امام ابو حنیفہؒ سے ایسی روایت ہے کیونکہ ان کے نزدیک غیر مثلی چیزوں میں جبر کرنا جائز نہیں ہوتا ہے۔

والاصح الخ مگر قول اصح کے مطابق امام اعظمؒ کے نزدیک قاضی بھی مہایاۃ کرے گا۔ (ف امام ابو حنیفہؒ کے اس فرمان کہ قاضی مکانوں کی تقسیم نہیں کرے گا اس کا مطلب یہ ہے کہ قاضی کو اس طرح تقسیم نہیں کرنی چاہئے۔ پھر بھی اگر کرلے تو وہ جائز ہوگی۔ اور جب کہ اصل میں تقسیم کرنی جائز ہے تو منافع میں بدرجہ اولیٰ جائز ہوگی۔ لان المنافع الخ کیونکہ غلاموں کا اپنے مالکوں کی خدمت کرنے کے اعتبار سے آپس میں بہت کم (یا معمولی سا) فرق ہوتا ہے۔ برخلاف ان کی اصل ذات کے کہ اگر ایک سے زائد غلام ہوں تو ان میں تقسیم نہیں کی جاسکتی ہے کیونکہ ان کی ذات اور بدن کے اعتبار سے ان میں بہت فرق ہوتا ہے۔ جیسا کہ اوپر بتلایا جاچکا ہے۔ (ف وہ یہ کہ غبی اور ذہین وغیرہ جیسے بہت سے اوصاف اعتبار سے ان میں بہت فرق ہوتا ہے۔ تو اس طرح غلاموں کی تقسیم میں جبر نہیں کیا جاسکتا ہے۔ ولو تھایئا فیھما الخ اور اگر دونوں شریکوں نے اپنے مشترک دو غلاموں میں اس شرط کے ساتھ تہایؤ کی کہ جو غلام جس مالک کی جتنے دنوں تک خدمت کرے گا اتنے دنوں تک اس غلام کی خوراک کا خرچ اسی کے ذمہ رہے گا۔ تو یہ استحساناً جائز ہوگا۔ (ف اور اس میں مالکانہ حصہ رسدی نصف ربع وغیرہ کا لحاظ نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ غلاموں کی خوراک کی بابت عموماً چشم پوشی اور رعایت رکھی جاتی ہے)۔ بخلاف شرط الکسوة الخ برخلاف ان کے لباس کی شرط کے یعنی جو غلام جس کی خدمت میں رہے گا وہی اس کے لباس کا بھی ذمہ دار ہوگا تو یہ جائز نہ ہوگا کیونکہ عموماً لباس کے خرچ کے بارے میں مساوات کا خیال نہیں رکھا جاتا ہے بلکہ اس میں حصہ رسدی اور مالکانہ حق کا اعتبار ہوتا ہے۔

توضیح:۔ اگر کسی ایک مشترک چیز کی تہایؤ کے بارے میں اس کے مالکوں کے درمیان زمان یا مکان کے اعتبار سے اختلاف ہو جائے۔ اگر دو غلاموں کے مالکوں کے درمیان ان سے خدمت کا فائدہ حاصل کرنے کے متعلق تہایؤ اس طرح ہو جائے کہ ایک ایک غلام کو وہ متعین کرکے اس سے وہی فائدہ حاصل کرے۔ تو اس کی خوراک اور لباس کے درمیان کس طرح سے معاملہ طے کیا جائے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل

ولو تھاینا فی دارین علی ان یسکن کل واحد منھما داراً جاز ویجبر القاضی علیه اما عندھما فظاھر لان الدارین عندھما کدار واحدة وقد قیل لا یجبر عنده اعتباراً بالقسمة وعن ابی حنیفة انه لا یجوز التھایؤ فیھما اصلا بالجبر فلما قلنا وبالتراضی لانه بیع السکنی بالسکنی بخلاف قسمة رقبتھما لان بیع بعض احدھما ببعض الاخر جائز وجه الظاھر ان التفاوت یقل فی المنافع فیجوز بالتراضی ویجری فیه جبر القاضی ویعتبر إفرازاً اما یکثر التفاوت فی اعیانھما فاعتبر مبادلة وفی الدابتین لا یجوز التھایؤ علی الرکوب عند ابی حنیفة وعندھما یجوز اعتباراً بقسمة الاعیان وله ان الاستعمال یتفاوت بتفاوت الراکبین فانھم بین حاذق واخرق والتھایؤ فی الرکوب فی دابة واحدة علی ھذا الخلاف لما قلنا بخلاف العبد لانه یخدم باختیاره فلا یتحمل زیادة علی طاقته

والدابة تحملها.

ترجمہ :۔ اگر دو شریکوں نے اپنے دو مشترک مکانوں کے بارے میں اس طرح کی تہایؤ کی کہ وہ ان میں سے ایک ایک مکان متعین میں رہیں گے۔ تو یہ جائز ہوگا۔ اور قاضی اس تقسیم پر مجبور بھی کر سکتا ہے۔ (اگر دوسرے شریک نے اس کی اس سے درخواست کی ہو)۔ اما عندهما الخ صاحبینؒ کے نزدیک یہ حکم اس لئے جائز ہے کہ ان کے نزدیک دو گھر ہونے کے باوجود وہ دونوں ایک ہی کے حکم میں ہیں۔ (ف اور امام اعظمؒ سے بھی ظاہر الروایۃ یہی ہے)۔ وقد قیل الخ اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ تقسیم کے حکم پر قیاس کرتے ہوئے قاضی ایسی مہایاۃ پر ان کو مجبور نہیں کر سکتا ہے۔ (ف یعنی جس طرح ان کی تقسیم پر قاضی ان کو مجبور نہیں کر سکتا ہے اسی طرح مہایاۃ کے لئے بھی مجبور نہیں کر سکتا ہے البتہ اگر وہ خود راضی ہوں تب جائز ہوگی وعن ابی حنیفةؒ الخ اور نوادر میں امام ابو حنیفہؒ سے یہ روایت بھی مذکور ہے کہ دو مکانوں کی صورت میں تہایؤ بالکل جائز نہیں ہے۔ (ف یعنی نہ قاضی کے جبر کے ساتھ اور نہ ہی ان کی آپس کی رضامندی کے ساتھ)۔ بالجبر لما قلنا الخ جبر کے ساتھ جائز نہ ہونے کی وجہ تو وہی ہے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔ (ف یعنی اختلاف فاحش کی بناء پر جس طرح تقسیم جائز نہیں ہوتی ہے اسی طرح سے تہایؤ بھی جائز نہیں ہوتی ہے)۔ اور رضامندی کے ساتھ بھی تہایؤ کے ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ دو مکانوں میں ہونے کی وجہ سے رہائش کا تبادلہ رہائش کے ساتھ ہونے سے بیع کی صورت ہوگئی اور ایسی بیع باطل ہوتی ہے تو مہایاۃ بھی باطل ہوگی۔ بخلاف قسمة الخ برخلاف دونوں مکانوں کی چوحدی اور رقبہ کی تقسیم کرنے کے (ف یعنی اگر ان کی آپس کی رضامندی کے ساتھ مکان کی زمین اور اس کے حصہ کی تقسیم ہو تو یہ جائز ہوگی)۔

لان بیع بعض الخ کیونکہ ایک گھر کے کچھ حصہ کو دوسرے گھر کے حصوں کے عوض فروخت کرنا جائز ہوتا ہے۔ (ف لیکن مہایاۃ اس لئے جائز نہیں ہوتی ہے کہ اس میں اصل مکان کا تبادلہ نہیں ہوتا ہے بلکہ صرف اس کے نفع کا تبادلہ ہوتا ہے۔ اسی طرح اجارہ پر دینے میں بھی ایک طرف سے مال اور دوسری طرف سے نفع ہوتا ہے۔ یہ اقوال اور اختلافات نوادر کی روایت کی بناء پر ہے۔ اور ظاہر الروایۃ کے مطابق امام اعظمؒ کے نزدیک تہایؤ جائز ہے۔ وجه الظاهر الخ ظاہر الروایۃ میں جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ منافع کے درمیان فرق اتنا ہی کم ہوتا ہے کہ آپس کی رضامندی کے بعد اس کا اعتبار نہیں ہوتا ہے اسی لئے اس کو جائز سمجھا جاتا ہے۔ اسی طرح اگر قاضی جبر کرے تو وہ بھی جائز ہوگا۔ (ف یعنی اگر قاضی چاہے تو ایسی مہایاۃ پر جبر بھی کر سکتا ہے)۔ ویعتبر افرازا اور ایسی مہایاۃ کو مبادلہ نہیں کہا جاتا ہے۔ بلکہ اسے افراز کہا جاتا ہے۔ (ف یعنی دونوں شریکوں کا اپنا اپنا نفع کہلاتا ہے)۔ امابکثر التفاوت الخ مگر دونوں اصل مکانوں کے درمیان چونکہ بہت زیادہ فرق ہوتا ہے اس لئے اسے تقسیم یعنی مبادلہ کہا جاتا ہے۔ (ف اسی لئے اسے جائز نہیں کہا جاتا ہے۔

وفی الدابتین الخ اور اگر سواری کے دو جانوروں یعنی گھوڑوں کی سواری کے لئے باری باری سوار ہونے پر تہایؤ کیا گیا ہو تو امام اعظمؒ کے نزدیک جائز نہ ہوگا۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک جائز ہے جیسا کہ اعیان کی تقسیم میں جائز ہے۔ (ف یعنی جیسے ایک جنس کے جانوروں میں ان کی ذات کا بٹوارہ جائز ہوتا ہے اسی طرح ان کے منافع کی تقسیم یعنی مہایاۃ بھی جائز ہوتی ہے)۔ وله ان الخ امام اعظمؒ کی دلیل یہ ہے کہ سواروں کے اپنے خاص طرز کے مختلف ہونے سے سواری کے استعمال میں فرق ہوا کرتا ہے۔ کیونکہ کچھ سوار فن سواری میں ماہر اور ہوشیار ہوتے ہیں جس کی وجہ سے سواری کو بھی کوئی تکلیف نہیں ہوتی ہے اور کچھ سوار ناتجربہ کار اور ناسمجھ ہوتے ہیں جن کو سواری نہیں آتی ہے اسی لئے ان کے جانوروں اور سواریوں کو تکلیف اور نقصان ہوتا ہے۔ (ف اس طرح ہوشیار اور ماہر سوار کی سواری کو نہ تکلیف ہوتی ہے اور نہ نقصان ہوتا ہے لیکن ناتجربہ کار سوار کی سواری کا نقصان بھی ہوتا ہے اور اسے تکلیف بھی ہوتی ہے)۔ والتهایئو فی الرکوب الخ اور ایک مشترک جانور کی سواری میں باری باری سے سواری طے کر لینے سے بھی اسی طرح کا اختلاف ہے اور دلیل بھی یہی ہے۔ بخلاف العبد الخ برخلاف غلام کے کہ اس میں باری کی شرط

جائز ہے کیونکہ وہ جتنی بھی خدمت کرے گا اپنے اختیار سے ہی کرے گا اسی لئے وہ اپنی طاقت اور ہمت سے زیادہ تکلیف برداشت نہیں کرے گا۔ لیکن جانور کے بے زبان ہونے کی وجہ سے اس پر طاقت سے زیادہ لاد دینے سے بھی مجبوراً اسے برداشت کرنی پڑتی ہے۔

توضیح:۔ اگر دو مکانوں کے دو مشترک مالک آپس میں یہ تہایؤ کرلیں کہ وہ ایک ایک مکان کو اپنی مستقل رہائش کے لئے متعین کرلیں اگر دو مکانوں کے دو مشترک مالک اپنی رضامندی سے مکان کو تقسیم کر کے اپنے لئے ایک ایک مکان مخصوص کرلیں اگر دو سواری کے دو مشترک مالک ایک ایک سواری کو اپنے لئے تہایؤ کے ذریعہ مخصوص کرلیں۔ یا ان کی سواری میں باری باری پر، رضامندی کرلیں، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل

واما التهايؤ في الاستغلال يجوز في الدار الواحدة في ظاهر الرواية وفي العبد الواحد والدابة الواحدة لايجوز ووجه الفرق ان النصيبين يتعاقبان في الاستيفاء والاعتدال ثابت في الحال والظاهر بقاؤه في العقار وتغييره في الحيوانات لتوالي اسباب التغير عليها فتفوت المعادلة ولوزادت الغلة في نوبة احدهما عليها في نوبة الاخر فيشتركان في الزيادة ليتحقق التعديل بخلاف ما اذا كان التهايؤ على المنافع فاستغل احدهما في نوبته زيادة لان التعديل فيما وقع عليه التهايؤ حاصل وهو المنافع فلا تضره زيادة الاستغلال من بعد.

ترجمہ:۔ اور غلہ و کرایہ وغیرہ مشترک مکان سے حاصل کرنے میں تہایؤ یعنی باری طے کرلینا ظاہر الروایۃ میں ایک مکان ہونے کی صورت میں جائز ہے۔ (ف اس طرح سے کہ اس مشترک مکان سے دونوں مالکان ایک ایک سال کر کے فائدے حاصل کرینگے۔ یعنی ایک سال تک ایک مالک اور اس کے بعد کے ایک سال تک دوسرا مالک کرائے وغیرہ کے فوائد حاصل کرلے)۔ وفي العبد الواحد الخ لیکن ایک مشترک غلام اور سواری کے ایک جانور میں اس طرح سے کرنا جائز نہ ہوگا۔ (کیونکہ مکان کے مقابلہ میں غلام اور جانور کے درمیان واضح فرق ہے)۔ ووجه الفرق الخ وجہ فرق کی تفصیل یہ ہے کہ دونوں شریک باری باری سے مثلاً ایک ایک سال کے کرائے وغیرہ کے منافع حاصل کرتے رہتے ہیں پھر بھی مکان اپنی حالت اور اعتدال پر باقی رہتا ہے۔ والظاهر الخ اور بظاہر مکان میں وہی حالت آئندہ بھی باقی رہے گی۔ لیکن جاندار چیز خواہ غلام ہو یا جانور ہو اس کی حالت بدلتی رہتی ہے کیونکہ اس پر تغیر کے اسباب وقفہ وقفہ سے بدلتے رہتے ہیں۔ اس لئے اس بے جان اور جاندار میں برابری نہیں ہوسکتی ہے۔ (ف پس معلوم ہوا کہ جائز نہ ہونے کی وجہ حالات کا ہمیشہ یکساں نہ رہنا ہے۔ اس بناء پر پہلے زمانہ کے اعتبار سے موجودہ زمانہ میں حالات میں فرق آچکا ہے لہٰذا ہر وہ چیز جو اب بدلنے والی ہو اس سے کرایہ اور منافع کی مہایاۃ جائز نہ ہوگی۔ لیکن ایک مکان ہونے میں جائز ہوگی)۔

ولوزادت الغلته الخ اور اگر غلہ یا کرایہ کا مکان کسی کی نوبت میں دوسرے کے مقابلہ میں زائد وصول ہو جائے تو اس زائد آمدنی کو دونوں برابری کے ساتھ آپس میں تقسیم کرلیں۔ تاکہ حقیقی برابری ہو جائے۔ بخلاف ما اذا كان الخ بخلاف اس کے اگر دونوں شریکوں نے منافع حاصل کرنے میں باری مقرر کی ہو پھر ہر ایک نے اپنی باری پر اسے کرایہ پر دیا پھر ایک کو کچھ زیادہ کرایہ مل گیا۔ (ف تو اس زیادتی میں اس کے دوسرے شریک کا حق نہ ہوگا۔ لان التعديل الخ کیونکہ ان دونوں کے درمیان جس بات پر باری مقرر کی گئی تھی وہ اس کے منافع میں برابری کا حاصل کرنا ہے وہ موجود ہے۔ اور اب اگر اس کے کرایہ میں کچھ زیادتی

آگئی ہے تو اس سے کچھ نقصان نہ ہوگا۔

توضیح: ایک مشترک مکان یا غلام یا جانور میں غلہ و کرایہ وغیرہ کے لئے باری متعین کرنا اگر کسی شریک کی باری میں اتفاقاً زیادہ کرایہ وصول ہو جائے تو اس زیادتی پر کس کا حق ہوگا، اگر دونوں شریکوں نے منفعت حاصل کرنے پر باری مقرر کی اور دونوں نے اپنی اپنی باری میں اسے کرایہ پر دیا مگر ایک کو کرایہ زیادہ مل گیا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

والتهايؤ على الاستغلال في الدارين جائز ايضاً في ظاهر الرواية لما بينا ولو فضل غلة احدهما لا يشتركان فيه بخلاف الدار الواحدة والفرق ان في الدارين معنى التمييز والا فراز راجح لاتحاد زمان الاستيفاء وفي الدار الواحدة يتعاقب الوصول فاعتبر قرضا وجعل كل واحد في نوبته كالوكيل عن صاحبه فلهذا يرد على حصته من الفضل وكذا يجوز في العبدين عندهما اعتباراً بالتهايؤ في المنافع ولا يجوز عنده لان التفاوت في اعيان الرقيق اكثر منه من حيث الزمان في العبد الواحد فاولى ان يمتنع الجواز التهايؤ في الخدمة جوز ضرورة ولا ضرورة في الغلة لإمكان قسمتها لكونها عينا ولان الظاهر هو التسامح في الخدمة والاستقصاء في الاستغلال فلا يتقاسان ولا يجوز في الدابتين عنده خلافاً لهما والوجه ما بيناه في الركوب.

ترجمہ:۔ اور دو مشترک گھروں کو کرایہ پر دینے کے لئے ان کے مالکوں کا باری کرنا بھی ظاہر الروایۃ میں مذکورہ دلیل کی بناء پر جائز ہے۔(ف یعنی ان کی حالت میں ٹھہراؤ اور یکسانیت کا رہنا جس طرح فی الحال ہے امید ہے کہ آئندہ بھی ان کی یہی حالت رہے گی اور جلد نہ بدلے گی اس لئے برابری باقی رہ جائے گی **ولو فضل غلة الخ** اور اگر دونوں مکانوں میں سے ایک کا کرایہ زیادہ حاصل ہوا تو وہ زیادتی دونوں میں تقسیم نہیں کی جائے گی۔(بلکہ جس کی باری ہوگی وہی اس زیادتی کا مالک ہوگا) **بخلاف الدار الخ** بخلاف ایک مکان ہونے کی صورت میں (کہ اگر اس کو کرایہ پر دینے کے لئے باری مقرر کی گئی ہو تو جس کی باری میں کرایہ زیادہ وصول ہوگا وہ زیادہ کرایہ دونوں میں تقسیم کر دیا جائے گا اور صرف باری والے کا حصہ نہ ہوگا)۔**والفرق ان الخ** ان دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ دو گھر ہونے کی صورت میں ایک کو دوسرے سے جدا کرنے اور ترجیح دینے کے معنی واضح ہیں کیونکہ دونوں کا اپنے مکان سے نفع حاصل کرنے کا ایک ہی زمانہ ہوتا ہے۔(ف یعنی جب دو گھروں میں باری کے لئے بٹوارہ کیا تو اس میں مبادلہ کے معنی نہیں پائے گئے۔ بلکہ غالب گمان یہ ہے کہ دونوں شریکوں نے اپنے نفع حاصل کرنے کے لئے ایک ایک مکان علیحدہ متعین کر لیا ہے۔ کیونکہ دونوں ہی شریک بیک وقت اور ایک ہی زمانہ میں اپنے اپنے حصہ سے نفع حاصل کرتے ہیں۔اس لئے اس میں مبادلہ کے معنی کی ترجیح نہیں کی جا سکتی ہے۔

وفي الدار الخ اور ایک ہی مشترک مکان ہونے کی صورت میں ایک کو دوسرے کی باری کے بعد فائدہ پہنچتا ہے۔ اس لئے یہ کہا جائے گا کہ اس نے ایک ماہ کا کرایہ حاصل کیا اس نے حقیقت میں اس کے نصف ماہ کا اپنے حصہ کا کرایہ وصول کر کے باقی نصف ماہ کا کرایہ بطور قرض لیا ہے جسے دوسرے مہینے یعنی اپنے شریک کی باری میں ادا کرتا ہے۔ اس طرح نصف ماہ کی آمدنی کو قرض مانا گیا ہے۔(ف الحاصل گویا ایک کی باری میں دوسرے نے اسے اپنا حصہ بطور قرض دیا تھا یا اپنے ذمہ کے باقی حصہ کو قرض میں ادا کیا تھا)۔ **وجعل كل واحد الخ** اور یوں سمجھا جائے گا کہ گویا ہر شریک اپنی باری کے دنوں میں اپنے شریک کی طرف سے وکیل ہے۔ اس لئے جس مہینہ میں کرایہ زیادہ وصول ہو جائے اس میں سے اپنے شریک کا حصہ اسے ادا کر دے (ورنہ خیانت کا ارتکاب ہو جائے گا اس لئے خیانت نہ کرے)۔ **وكذا يجوز الخ** اسی طرح سے دو مشترک غلام ہونے کی صورت میں ان کو مزدوری یا کرایہ پر دینے کے باری مقرر کرنا بھی صاحبینؒ کے نزدیک جائز ہوگا۔ جیسے کہ ان سے منافع حاصل کرنے کے لئے

باری مقرر کر دینا جائز ہوتا ہے۔ لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

لان التفاوت الخ کیونکہ ایک غلام کو باری باری میں رکھنے سے اس کے اندر زمانہ کے حالت مختلف ہونے میں جو کچھ بھی فرق آتا ہے اس سے کہیں زیادہ حالات کا فرق دو غلاموں کو باری میں رکھنے میں ہوتا ہے اس لئے بدرجہ اولیٰ ان کو کرایہ پر دینا ممنوع ہوگا۔ (ف اس وقت اگر یہ کہا جائے کہ ان سے منافع حاصل کرنا تو بالاتفاق جائز ہے تو پھر کرایہ پر دینے میں کیوں ممانعت ہوگی۔ تو جواب یہ دیا جائے گا کہ بلاشبہ خدمت لینا تو جائز ہے لیکن ان کو کرایہ اور مزدوری پر دینا جائز نہیں ہے اور ان دو حالتوں میں سے ایک کو دوسرے پر قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے)۔ والتھایؤ فی الخدمة الخ اور غلام کی خدمت میں بٹوارہ کرنا یعنی اس کی باری مقرر کر دینا ضرورةً جائز ہے۔ مگر مکان وغیرہ کے کرایہ میں کسی ضرورت کے نہ ہونے کی بناء پر باری مقرر کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ وہ مال عین ہوتا ہے اور اسی کو تقسیم کر لینا ممکن ہوتا ہے۔ اور خدمت میں باری جائز ہونے کی دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ خدمت لینے کی صورت میں ایک شریک دوسرے کے بارے میں رعایت اور چشم پوشی سے کام لیتا ہے۔ (ف یعنی کمی و بیشی کا کچھ خیال نہیں کرتا ہے)۔

والاستقصاء فی الاستغلال الخ جب کہ کرایہ وغیرہ کے معاملہ میں ہر شریک دوسرے سے بالکل برابری کا مطالبہ کرتا ہے اور کمی کی صورت میں کوئی رعایت نہیں کرتا ہے۔ اسی وجہ سے خدمت لینے اور کرایہ حاصل کرنے میں ایک دوسرے پر قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے۔ (ف۔ حاصل یہ ہوا کہ کسی قسم کی نقد آمدنی حاصل ہونے کی صورت میں ہر شریک کی خواہش یہی ہوتی ہے کہ اس آمدنی کا نصف حصہ پورا ہی مجھے ملے اور اس میں کچھ کمی نہیں کی جائے۔ جبکہ خدمت لینے کی صورت میں بالکل برابری کا کوئی مطالبہ نہیں کرتا ہے بلکہ رعایت اور چشم پوشی سے کام لیتا ہے۔ ولایجوز فی الدابتین الخ اور سواری کے دو مشترک جانوروں میں اس طرح کی مہایاۃ کرنا کہ ان کو دونوں ہی کرایہ پر دینگے امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ لیکن صاحبینؒ کے نزدیک جائز ہے۔ والوجہ الخ اس اختلاف کی وجہ وہی ہے جو ہم سواری کے مسئلہ میں بیان کر چکے ہیں۔ (ف۔ وہ یہ ہے کہ اگر سواری کے لئے دونوں نے جانوروں میں باری طے کی تو امام اعظمؒ کے نزدیک اس وجہ سے جائز نہ ہوگی کہ تجربہ کار اور ماہر سوار اور نادان ناتجربہ کار کے درمیان بہت زیادہ فرق ہوتا ہے کہ ماہر سوار کی سواری سے اس سواری کو کوئی زحمت اور تکلیف نہیں ہوتی ہے جب کہ دوسرے نادان اور ناتجربہ کار اس پر اس کی قوت سے زیادہ مشقت میں ڈالتا ہے۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک جس طرح سے ان کا بٹوارہ جائز ہوتا ہے اسی طرح سے ان میں تہایؤ بھی جائز ہوتی ہے۔

توضیح:۔ ایک یا دو مشترک گھروں کو کرایہ پر دینے کے لئے ان کے مالکوں کا باری مقرر کرنا غلام ہونے کی صورت التھایؤ فی الخدمت کیسا ہے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ وجہ فرق دلائل

ولو كان نخل او شجر او غنم بين اثنين فتهايئا على ان ياخذ كل واحد منهما طائفة يستثمرها اويرعاها ويشرب البانها لا يجوز لان المهاياة في المنافع ضرورة انها لا تبقى فيتعذر قسمتها وهذه اعيان باقية يرد عليها القسمة عند حصولهما والحيلة ان يبيع حصته من الاخر ثم يشترى كلها بعد مضى نوبته او ينتفع باللبن بمقدار معلوم استقراضا لنصيب صاحبه اذ قرض المشاع جائز والله اعلم بالصواب .

ترجمہ:۔ اور اگر کھجور کے یا کسی اور پھل کے درخت یا بکریاں دو مالکوں کی مشترک ملکیت میں ہوں۔ اور دونوں نے اس طور پر مہایاۃ کی کہ ان میں سے ہر ایک ان درختوں میں سے کچھ درختوں کی ان میں پھل آنے تک دیکھ بھال کرے اور ان کے پھل کھائے اور ان بکریوں میں سے کچھ بکریاں چرا کر ان کا دودھ لیا کرے تو یہ جائز نہ ہوگا۔ کیونکہ منافع میں مہایاۃ کو صرف اس

ضرورت کے وجہ سے جائز رکھا گیا ہے کہ یہ منافع دیر تک باقی نہیں رہتے ہیں۔ اسی وجہ سے بعد میں ان کی تقسیم نہیں ہو سکتی ہے۔ وهذه اعيان الخ اور یہ چیزیں یعنی درختوں کے پھل اور جانوروں کا دودھ تو باقی رہنے والا مال ہے۔ لہذا ان کے پائے جانے کی بعد ان کی تقسیم کی جاسکتی ہے۔ (ف اور جب ان صورتوں میں مہایاۃ کی ضرورت ہی نہیں ہے تو وہ مہایاۃ جائز بھی نہ ہوگی۔ البتہ دونوں اپنے کسی خاص فائدہ کے پیش نظر اس میں مہایاۃ کرنے کے لئے حیلہ کرنے کا ارادہ ہو تو اس کی یہ صورت ہوگی۔ والحيلة ان يبيع الخ کہ ایک شریک اپنے حصہ کے درخت یا بکریوں کو دوسرے شریک کے ہاتھ بیچ ڈالے۔ (ف اور وہ شریک جب تک چاہے ان درختوں کے پھلوں اور ان جانوروں کے دودھ سے نفع حاصل کرے کیونکہ اس وقت تک یہ منافع اس کی اپنی ذاتی جائیداد اور ملکیت کی آمدنی سے ہے۔ پھر جب معاہدہ کے مطابق پہلا شریک جو کہ مالک تھا اس خریدار سے سب کو خرید لے۔

(ف پھر وہ جب تک خواہش ہو یعنی معاہدہ ذہنی کے مطابق اس سے نفع حاصل کرتا رہے لیکن ایسا کرنے میں اس بات کا خیال رکھنا انتہائی ضروری ہوگا کہ دوسرا فریق واقعۃً دیندار اور زبان کا پکا ہو کہ وقت گذرنے پر اپنے دوسرے شریک سے اسی طرح کا معاملہ کرتا رہے۔ اور ایسا نہ کرے کہ وہ اچانک یہ کہہ بیٹھے کہ یہ چیزیں خریدی ہوئی ہیں اور اب میں دوبارہ ان کو تمہارے ہاتھ نہیں بیچوں گا)۔ او ينتفع باللبن الخ یا حیلہ کی دوسری صورت یہ ہوگی کہ اپنے شریک کے حصہ کے دودھ یا پھل کو ہر روز حساب کے ساتھ بطور قرض اپنی ذات میں خرچ کرتا رہے۔ (ف یہاں تک کہ جب کافی مقدار میں اس کے ذمہ قرض جمع ہو جائے تو وہ دوسرا شریک اس سے اپنا قرض اسی انداز سے اس سے وصول کرتا رہے یہاں تک کے پورا حصہ دار قرض اس سے وصول کرلے۔ اور اسی کا بدلہ ادا ہو جائے)۔ اب اگر یہ کہا جائے کہ شریک کے حصہ کا دودھ اور پھل وغیرہ تو دونوں شریکوں کا مشترک اور ملا جلا ہوا ہے جس کی اس وقت تقسیم نہیں ہوئی ہے تو اس کا اس سے قرض کی صورت میں کس طرح لے سکتا ہے۔ تو اس کا جواب دیا جائے گا کہ یہ جائز ہے کیونکہ مشترک اور غیر تقسیم شدہ کا قرض جائز ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

توضیح:۔ اگر کچھ مشترک پھل دار درخت یا دودھ والی بکریاں دو مالکوں کی ملکیت میں ہوں اور دونوں ان چیزوں میں اس طرح سے مہایاۃ کریں کہ ان میں سے ہر ایک کچھ درختوں کی یا بکریوں کی دیکھ بھال کر کے ان کے پھل یا دودھ اپنے ہی استعمال میں لایا کریں اگر وہ اپنی کسی مصلحت کی بناء پر ایسا ہی کرنا چاہیں تو اس کی کیا تدبیر یا حیلہ کر سکتے ہیں۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

☆☆☆

﴿كتاب المزارعة﴾

مزارعت کا بیان

قال ابو حنيفةؒ المزارعة بالثلث والربع باطلة اعلم ان المزارعة لغة مفاعلة من الزرع وفي الشريعة هي عقد على الزرع ببعض الخارج وهي فاسدة عند ابي حنيفة وقالا جائزة لما روى ان النبي عليه السلام عامل اهل خيبر على نصف ما يخرج من ثمر اوزرع ولانه عقد شركة بين المال والعمل فيجوز اعتبار ابا لمضاربة والجامع دفع الحاجة فان ذا المال قد لايهتدى الى العمل والقوى عليه لا يجد المال فمست الحاجة الى انعقاد هذا العقد بينهما بخلاف دفع الغنم والدجاج ودود القز معاملة بنصف الزوائد لانه لا اثر هنالك للعمل في تحصيلها فلم يتحقق شركة وله ماروى انه عليه السلام نهى عن المخابرة وهي المزارعة ولانه استيجار ببعض ما يخرج من عمله فيكون في معنى قفيز الطحان ولان الاجر مجهول او معلوم وكل ذلك مفسد ومعاملة النبي عليه السلام اهل خيبر كان خراج مقاسمة بطريق المن والصلح وهو جائز واذا افسدت عنده فان سقى الارض وكربها ولم يخرج شيئ فله اجر مثله لانه في معنى إجارة فاسدة وهذا اذا كان البذر من قبل صاحب الارض وان كان البذر من قبله فعليه اجر مثل الارض والخارج في الوجهين لصاحب البذر لانه نماء ملكه وللاخر الاجر كما فصلنا الا ان الفتوى على قولهما لحاجة الناس اليها ولظهور تعامل الامة بها والقياس يترك بالتعامل كما في الاستصناع.

ترجمہ:۔ (اولاً یہ معلوم ہونا چاہئے کہ مزارعت کی دو صورتیں ہیں (۱) زمین کسی دوسرے کو بٹائی پر دینا جیسے کہ درخت دوسروں کو بٹائی پر دیا جاتا ہے اور اسے مساقاۃ کہا جاتا ہے اور اس جگہ بٹائی پر دینا ہی مراد ہے۔ (۲) اجارہ یعنی زمین دوسرے کو مال کے عوض دینا)۔ قال ابو حنیفہؒ الخ امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ مزارعت جو تہائی اور چوتھائی وغیرہ پر زمین دے کر ہو وہ باطل ہے۔ (ف یعنی کسی بھی اتنے اور ایسے حصہ پر دینا جو مشترک ہو رہا ہو مثلاً نصف 'تہائی' چوتھائی۔ اور پانچواں حصہ وغیرہ کم یا زیادہ کچھ بھی ہو۔ اور اگر کچھ مقدار معین کر کے زمین دی گئی ہو کہ اس سے مثلاً دس یا پندرہ من غلہ مجھے (صاحب زمین کو) دے کر باقی تمہارے (محنت کرنے والے کا) ہوگا تو اس طرح پیداوار کی شرط سے دینا بالاتفاق باطل ہے۔ کیونکہ ابتداء میں کسی کو یہ معلوم نہیں ہوتا ہے کہ اس میں کچھ پیدا ہوگا بھی یا نہیں اور اگر ہو تو وہ کتنا پیدا ہوگا۔ جب کہ پہلی صورت میں پیدا ہونے پر ہی معاملہ ہوگا ورنہ نہیں = اعلم ان المزارعة الخ معلوم ہونا چاہئے کہ المزارعۃ مادہ زرع سے مفاعلۃ کے وزن پر ہے۔ (ف اس کے لفظی معنی ہوں گے جانبین سے فعل زرع کا ہونا۔ زرع کے معنی کشت یعنی کھیتی کرنے ہے۔ لیکن یہاں صرف ایک یعنی کاشتکار کی طرف سے یہ عمل پایا جاتا ہے۔ لیکن غلبہ کے طور پر مزارعۃ کہدیا جاتا ہے۔

وفي الشريعة الخ اور شریعت میں اس عقد کو کہا جاتا ہے۔ جو کچھ پیداوار کے عوض واقع ہوتا ہے۔ (ف یعنی پیداوار میں سے ایک مشترک حصہ کے عوض کھیتی کرنا۔ وهي فاسدة الخ حکم کے اعتبار سے امام ابو حنیفہؒ کے اجتہاد میں مزارعت فاسد

ہے۔(ف امام مالک والامام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے اسی طرح سے مجاہد ونخعی وعکرمہ اور ابن عباس رحمہم اللہ کا بھی یہی قول ہے۔
امام خصافؒ نے اسے صحیح کرنے کے لئے یہ حیلہ بتلایا ہے کہ پہلے دونوں آپس میں مزارعت کا معاملہ کرلیں پھر دونوں کسی بات پر جھگڑ کر کسی ایسے قاضی کے پاس اس معاملہ کو لے جائیں جو اس مزارعت کو جائز سمجھتا ہو۔ پھر جب وہ اپنے علم کے مطابق اس کے جائز ہونے کا فتویٰ دیدے تو بالاجماع سب کے نزدیک اس کے جائز ہونے کا حکم ہو جائے گا)۔ **وقالا جائز الخ** اور صاحبینؒ یعنی امام ابو یوسف وامام محمد رحمہما اللہ نے فرمایا ہے کہ یہ جائز ہے۔(ف امام احمد اور جمہور علماء کا بھی یہی قول ہے۔ **لماروی ان الخ** اس روایت کی وجہ سے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود بھی خیبر والوں کے ساتھ اس طرح معاملہ کیا تھا کہ درخت اور کھیتی کی زمین سے جو کچھ بھی پھل اور کھیتی کی پیداوار ہو اس کا نصف دینا ہوگا۔(ف یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب خیبر کا علاقہ فتح کیا تو وہاں کے باشندے یہودی کاشتکاری کا کام کرتے تھے ان کو اسی کام پر اس شرط کے ساتھ باقی رہنے دیا کہ اس زمین سے جو کچھ بھی کھیتی کی پیداوار ہو یا وہاں کے باغوں سے جو کچھ پھل پیدا ہو اس میں سے ایک نصف تو محنت کرنے والے کاشتکار کا حصہ ہوگا اور باقی نصف اہل ملک (حکومت) کا حصہ ہوگا)۔

ولانه عقد الخ اور اس کی دوسری دلیل یہ بھی ہے کہ عقد مزارعت ایسی شرکت کا معاملہ ہے جس میں ایک کی طرف سے مال اور دوسرے کی طرف عمل اور محنت کی ضرورت ہوتی ہے اس لئے عقد مضاربت کی طرح یہ بھی جائز ہوگا۔(ف یعنی جیسے عقد مضاربت میں رب المال (رقم والے) کی طرف سے مال اور مضارب (کام کرنے والے) کی طرف سے کام ہوتا ہے۔ اور جو کچھ اس معاملہ سے حاصل ہوتا ہے اس میں دونوں کا حصہ ہوتا ہے۔ اسی طرح سے مزارعت میں بھی کاشتکار کی طرف سے کام اور مالک کی طرف سے مال ہوتا ہے اس لئے جو کچھ پیداوار ہو اس میں دونوں کی شرکت جائز ہوگی۔ اس طرح سے مضاربت پر مزارعت کا قیاس کیا گیا ہے۔ اور چونکہ مقیس اور مقیس علیہ میں کوئی مشترک علت ہوا کرتی ہے جو وجہ قیاس ہو سکے اس لئے یہاں یہ فرمایا گیا ہے۔ **والجامع رفع الحاجة** اس میں وجہ قیاس جو دونوں میں مشترک ہے وہ رفع ضرورت ہے ضرورت پوری کرنی۔(ف یعنی جس طرح ضرورت پوری کرنے کے لئے مضاربت کی شرکت جائز رکھی گئی ہے۔ اسی طرح سے مزارعت کو بھی جائز کہا گیا ہے۔ **فان ذا المال الخ** ضرورت اس طرح سے ہوتی ہے کہ مال دار شخص کو کام کرنے کا ڈھنگ معلوم نہیں ہوتا ہے۔(ف اس لئے اس کے پاس مال بے کار پڑا رہتا ہے یا کوشش کرنے سے بجائے فائدہ حاصل کرنے کے نقصان کر بیٹھتا ہے)۔ **والقوی علیه الخ** اور دوسری طرف جس شخص کو ہنر اور ڈھنگ کمانے کا بہت ہے مگر اس کے پاس مال نہیں ہے کہ وہ کچھ کر سکے۔(ف اس طرح اس کی ہوشیاری برباد ہو جاتی ہے۔ اور وہ کچھ نہیں کر پاتا ہے۔

فمسّت الحاجة الخ اسی مجبوری کی بناء پر یہ ضرورت محسوس ہوئی کہ ایسی صورت اختیار کی جائے کہ ایک کا مال اور دوسرے کی ہوشیاری یا ڈھنگ مل کر کچھ منافع حاصل ہو سکیں۔(ف اور وہ معاملہ جائز بھی ہو۔ اب اگر یہ سوال کیا جائے کہ اس مذکورہ صورت میں جائز ہونے کی وجہ سے اگر کوئی شخص اپنی بکریاں دوسرے کو اس شرط پر دے کہ وہ اسے چرائے اور اس سے جو کچھ دودھ یا بچہ حاصل ہو وہ ان دونوں کے درمیان بانٹ لیا جائے یا مرغیاں یا ریشم کے کیڑے دیئے کہ وہ پوری طرح سے ان کی دیکھ بھال کرے۔ اور ان سے فائدے حاصل کرے۔ تو جواب یہ ہے کہ مزارعت اور مضاربت میں جواز ہے)۔ **بخلاف رفع الغنم الخ** بخلاف اس کے کسی کو بکریاں یا مرغیاں یا ریشم کے کیڑے اس لئے دینا کہ وہ ان کی دیکھ بھال کرکے اور ان کے بچوں اور دوسرے منافع سے دونوں ہی نصف نصف حاصل کریں۔ کہ ان کے بچوں اور منافع حاصل کرنے میں کسی طرح بھی کسی کے کام کو کوئی دخل نہیں ہے یعنی اس کے لئے کوئی محنت اور عمل کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی ہے اس لئے اس میں شرکت عمل نہیں پائی جاتی ہے۔

(ف۔ پھر جمہور علماء سے مزارعت کے جائز ہونے کا قول منقول ہے۔ چنانچہ ان میں حضرات علی کرم اللہ وجہہ و سعد و

ابن مسعود و آل ابی بکر و ال علی و عمر بن عبدالعزیز و ابن المسیب و ابن سیرین و طاؤس و عبدالرحمٰن بن الاسود و موسیٰ بن طلحہ و زہری وغیر ھم رحمھم اللہ ہیں۔ اور صحیح بخاری میں ہے کہ قیس بن مسلم نے ابو جعفرؒ سے روایت کی ہے کہ مدینہ میں مہاجرین کا کوئی خاندان نہیں تھا۔ مگر وہ لوگ ایک چوتھائی یا تہائی منافع پر مزارعت کیا کرتے تھے پھر ان ہی لوگوں کو کاشتکاروں میں سے بیان کیا۔ اور صحیحین میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ وہ لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وابو بکر و عمر و عثمان و علی رضی اللہ عنہم اور حضرت معاویہ رضی کی ابتدائی حکومت کے زمانہ میں بھی اپنی زمین کو کاشتکاری کے لئے کرایہ پر دیا کرتے تھے۔ بعد میں ان کو حضرت رافعؓ سے ممانعت کی حدیث پہنچی تو آپ رافعؓ سے ملاقات کے لئے روانہ ہوئے۔ نافعؓ نے کہا کہ میں بھی آپ کے ساتھ گیا پس آپ نے رافع سے دریافت کیا تو رافع نے حدیث بیان کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کھیتوں کو کرایہ پر دینے سے منع فرمایا ہے۔ صحیح مسلم وابوداؤد وغیرہ میں ہے کہ رافع نے کہا ہے کہ میں نے اپنے ان دونوں چچاؤں سے جو جنگ بدر میں شریک تھے یہ سنا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے زمین کو کرایہ پر دینے سے منع فرمایا ہے۔ پس عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ میں تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں یہی جانتا تھا کہ زمین کرایہ پر دی جاتی ہے۔ یہاں تک کہ عبداللہ بن عمرؓ کو یہ خوف ہو گیا کہ شاید رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے بارہ میں کوئی نیا حکم یعنی ممانعت کا دیدیا ہو جس کی مجھے خبر نہ ہوئی ہو۔ اسی لئے اس کے بعد سے انہوں نے زمین کو کرایہ پر دینا چھوڑ دیا۔ اور صحیحین میں رافعؓ سے روایت ہے کہ ہم لوگ زمین کو اس کے کنارہ حصہ کی طرف کرایہ پر دیتے تھے جسے سب سیّد الارض کہتے تھے۔ پس کبھی اس ٹکڑۂ زمین پر کوئی آفت خشک سالی یا بارش وغیرہ کی نازل ہوتی مگر کھیتی کا وہ ٹکڑا محفوظ رہتا اور کبھی اس کے برعکس اسی ٹکڑے پر آفت آتی اور باقی زمین محفوظ رہ جاتی تھی۔ اس لئے ہمیں اس ٹکڑے کو کرایہ پر دینے سے منع کر دیا گیا۔ اور کرایہ میں چاندی۔ سونا وغیرہ نہیں دیا جاتا تھا کیونکہ اس زمانہ میں اس کا رواج نہیں تھا۔

میں (مترجم) یہ کہتا ہوں کہ یہ جملہ اس بات کی دلیل ہے کہ کھیتی کو کرایہ پر دینے سے ممانعت کی وجہ یہ تھی کہ اس کی پیداوار میں شرکت نہیں ہوتی تھی بلکہ اسی زمین کا ایک ٹکڑا استعمال کے لئے دیدیا جاتا تھا اور اس کی پیداوار کبھی آفت آنے سے برباد ہو جاتی تھی۔ اس کی مثال ایسی ہو گی کہ جیسے مزارعت میں اس شرط پر زمین دی جائے کہ اس کی پیداوار میں سے (جتنی بھی ہو) دس من گیہوں وہ کاشتکار مالک زمین کو دیا کرے تو یہ مزارعت فاسد ہو گی کیونکہ کسی کو یہ نہیں معلوم ہوتا ہے کہ اس میں کتنی پیداوار ہو گی۔ ممکن ہے کہ اس کی پیداوار اتنی ہی ہو یا کچھ بھی نہ ہو تو اس کاشتکار کے حصہ میں کتنا آئے گا۔ یا مزید اپنی ہی طرف سے دینا ہو گا۔ اس لئے اس کے جائز ہونے کی صرف یہ صورت ہو گی کہ پیداوار کا مشترک حصہ مثلاً نصف تہائی یا چوتھائی وغیرہ طے کیا جائے۔ اور مؤطا میں اسی اسناد کے ساتھ رافعؓ سے مرفوع روایت ہے کہ کھیتوں کو کرایہ پر دینے سے منع کیا گیا ہے۔ حضرت حنظلہؒ نے فرمایا ہے کہ میں نے رافعؓ سے پوچھا کہ اگر سونا یا چاندی کے عوض ہو تو کیسا رہے گا۔ تب فرمایا کہ سونا یا چاندی کے عوض کرایہ لینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اور صحیحین کی بعض روایتوں میں ہے کہ ممانعت زمین کی پیداوار کے عوض میں ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس جگہ پیداوار سے مراد وہ ہے جس کا ذکر ابھی اوپر کیا گیا ہے۔ یعنی ایک زمین پر محنت کے عوض ایک ٹکڑا مخصوص اسے دیدیا گیا یہ کہہ کر کہ اس میں سے جو کچھ پیداوار ہو گی وہ تمہاری ہو گی۔ جس میں شرکت بالکل نہیں پائی جائے گی۔ جس کی وجہ وہی ہے جو پہلے بیان کی گئی ہے اور وہ مالک اور ائمہ صحاح کی روایت سے ہے اور خیبر کے یہود کے بارے میں حدیث ہے۔ چنانچہ نسائی کے سوا باقی ائمہ صحاح نے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل خیبر سے درختوں کے پھل اور زمین کی پیداوار کی شرط کے عوض معاملہ کیا اور ایک روایت میں ہے کہ جب خیبر مفتوح ہو گیا تو یہودیوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے درخواست کی ہماری یہ زمینیں ہمارے ہی قبضہ میں رہنے دی جائیں۔ اس شرط پر کہ ہم اس میں محنت کریں اور ان کی پیداوار اور پھل سے نصف ہم لیں اور باقی آپ کو دیں۔ تب آپ نے فرمایا کہ میں تم

لوگوں کو اسی شرط پر قابض رکھتا ہوں لیکن جب تک ہم چاہیں گے اسی وقت تک کے لئے۔ یعنی جب بھی تم کو اس سے منع کر دینگے تمہارا اختیار اور حق ختم ہو جائے گا۔ چنانچہ اسی شرط پر وہ لوگ قائم رہے۔ یہاں تک حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان کی بد عہدی اور شرارت کی بناء پر ان کو وہاں سے نکال دیا۔ اور موطا کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عبد اللہ بن رواحہ کو ان کے اور اپنے درمیان پھلوں وغیرہ کا اندازہ کرنے کے لئے بھیجتے۔ وہاں وہ اندازہ کر لینے کے بعد ان سے کہتے کہ اگر تم چاہو تم لو اور چاہو تو میں لے لوں۔ پھر وہ یہودی دوبارہ لے لیتے۔ یہ ساری باتیں صاحبین رحمہما اللہ کی دلیلیں ہیں۔ **وله ماروى انه الخ** اور امام اعظمؒ کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مخابرہ سے منع فرمایا ہے۔

(ف مسلمؒ نے اس کی روایت کی ہے۔ اور ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ ہم لوگ مخابرہ کیا کرتے تھے اور اس میں کسی قسم کا حرج محسوس نہیں کرتے تھے۔ یہاں تک کہ رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ نے یہ فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا ہے۔ تب ہم نے اسے چھوڑ دیا۔ رواہ مسلم۔ اسی کو مزارعت کہا جاتا ہے۔ اور مخابرہ کے معنی بھی مزارعہ کرنے کے ہیں۔ (ف چنانچہ حضرت رافع بن خدیج کی مذکورہ حدیث اور ابن عمرؓ کے معاملہ والی حدیث کو ملانے سے یہ بات بالکل صاف معلوم ہوتی ہے کہ مزارعت ہی مراد ہے۔ اور صحیح مسلم کی حدیث میں ہے علماءؒ نے کہا ہے کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے مخابرہ کی تفسیر ہم سے اس طرح بیان فرمائی ہے ایک آدمی اپنا کھیت دوسرے کو اس شرط کے ساتھ دے کہ وہ اس میں خرچ کرے اور اس کی آمدنی سے لے۔ میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ حضرت رافع رضی اللہ عنہ کی ممانعت بھی ابھی گذری ہے۔ اور اس کے ساتھ میں منع کی تفصیل بھی ہے کہ زمین سے ایک خاص ٹکڑے کو علیحدہ کر دے اور اس میں کسی قسم کی شرکت کے بغیر مقدار معین پر ہو تو یہ ممنوع ہے۔ اور اس سے شرکت کی مزارعت بالخصوص اس وقت جب کہ بیج لگانے کے لئے مالک کی طرف سے ہو اس کی ممانعت ثابت نہیں ہوتی ہے۔ **کمالا یخفی۔ ولانه استیجار الخ** اور امام اعظمؒ کے نزدیک مزارعت کے فاسد ہونے کے لئے یہ قیاس ہے کہ کاشتکار کو پیداوار ہی میں سے جو اسی کی محنت سے حاصل ہو کچھ دے کر اسے اجیر مقرر کرنا لازم آتا ہے۔ (ف مثلاً اس کاشتکار کی محنت سے جو غلہ حاصل ہو اس کا آدھا یا تہائی وغیرہ دے کر اس کاشتکار کو ملازم یا اجیر بنانا)۔

فیکون فی معنی الخ تو اس کی صورت وہی ہوگی جو آٹا پیسنے والے چکی کے مالک کو اس محنت کے عوض ایک قفیز مثلاً ایک کلو آٹا دیدینا (ف جو بالاتفاق جائز نہیں ہے۔ اور اس کی یہ صورت ہوگی کہ کوئی چکی والے کو ایک من گیہوں اس شرط پر دے کہ اس کے پیسنے کے بعد اسی آٹا سے ایک سیر یا ایک کلو آٹا دیا جائے گا۔ جو جائز نہیں ہوگا)۔ **ولان الاجر الخ** اور اس وجہ سے بھی مزارعت فاسد ہے کہ کاشتکار کو مزدوری یا تو بالکل ہی نہیں دی جاتی ہے یا دی جاتی ہے مگر پہلے سے وہ طے نہیں ہوتی بلکہ مجہول ہوتی ہے۔ اور یہ دونوں ہی صورتیں عقد کو فاسد کرتی ہیں۔ (لیکن اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ مضاربت میں بھی مضارب کا حصہ اسی طرح یا بالکل معدوم یا مجہول ہوتا ہے لہذا مضاربت بھی جائز نہیں ہونی چاہئے حالانکہ اسے جائز کہا جاتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مضاربت میں شرکت کو ضرورۃً جائز کہا جاتا ہے۔ مگر مزارعت میں شرکت کی کچھ ضرورت نہیں ہے بلکہ نقد کے عوض زمین دیدینا ہی کافی ہے۔ پھر اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ مضاربت میں بھی نوکر رکھ لیا جائے تو شرکت کی ضرورت نہ ہو۔ م۔ **و معاملة النبی الخ** اور خیبر والوں کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو معاملہ کیا تھا۔ (ف جیسا کہ صاحبینؒ کے استدلال میں گذرا ہے۔ وہ حقیقت میں مزارعت یا درختوں کی بٹائی کا نہیں تھا جیسا کہ آپ لوگوں نے خیال کیا ہے۔ **بلکہ کان خراج الخ** خراج بٹائی احسان اور صلح کے طور پر تھا اور یہ جائز ہے۔

(ف کیونکہ خیبر کے قلعہ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تلوار کی طاقت سے فتح کیا تھا اور ان کی ساری چیزیں زمین و باغ وغیرہ لے لیا تھا۔ لیکن ان پر احسان کرتے ہوئے خراج مقاسمہ پر چھوڑ دیا تھا۔ اور امام وقت کو اتنا اختیار ہوتا ہے کہ مفتوحین کے ساتھ اس قسم کا احسان کرے۔ اس موقع پر اس کی یہ تاویل کرنی کسی طرح درست نہیں ہے اور کسی راوی سے یہ منقول بھی نہیں

ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر جزیہ لازم کیا تھا۔ مع لیکن میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ خیبر میں مجاہدین کے حصے اور سہام تقسیم کر دیئے گئے تھے۔ اسی بناء پر یہ دیکھا جاتا ہے کہ صحیحین کے صدقہ کی بعض روایتوں میں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے خیبر کے حصوں میں سے اپنے حصہ کا تذکرہ کیا تھا۔ اس کے بعد ان ہی یہودیوں کو وہاں کاشتکار کے طور پر رہنے دیا تھا۔ بلکہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے صحیحین کی حدیث میں خود اس معنی کی تصریح بھی ہے جو بیان کیا گیا ہے۔ الحاصل یہ خراج نہیں تھا۔ نیز خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صفیہ بنت حیی بن اخطب کو اپنے لئے مخصوص کر لیا تھا۔ اس لئے حق بات یہ ہے کہ خیبر کے واقعہ کو اس بات پر محمول کرنا کہ آپ نے خیبر کو فتح کر لینے کے بعد وہاں کی زمین کو ان ہی یہودیوں کی ملکیت میں دیدیا تھا اور ان پر خراج لازم کر دیا تھا۔ کیونکہ اگر یہ ہوتا تو وہاں کسی مجاہد کا حصہ نہ ہوتا اور ان کافروں پر جزیہ لازم ہوتا جیسا کہ ہوا کرتا ہے حالانکہ جزیہ لازم ہونا منقول نہیں ہے۔ بلکہ اس کے خلاف ہی منقول ہے۔ فتامل فیہ۔ م۔ الحاصل ابو حنیفہؒ کا مذہب یہ ہے کہ مزارعت کا عقد فاسد ہوتا ہے۔ مگر صاحبینؒ کے نزدیک جائز ہے۔

و اذا فسدت عندہ الخ اب جبکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مزارعت فاسد ہوئی اگر کاشتکار نے معاہدہ کر لینے کے بعد زمین کو پانی ڈال کر سینچا پھر اسے ہل سے جوتا۔ مگر اس میں کسی قسم کی پیداوار نہ ہو سکی تو بھی اس کو اتنے کاموں کی وہ اجرت مل جائے گی جو دوسروں کو مل سکتی ہو یعنی اجر المثل مل جائیگا۔ (ف جیسے کہ پیداوار ہونے کی صورت میں کیونکہ اس ساری پیداوار کا مالک زمین کا مالک ہوگا۔ اور اس کاشتکار کو اس کی محنت کی مزدوری یعنی اجر المثل ملے گا۔ لانہ فی معنی الخ کیونکہ یہ معاہدہ اجارہ فاسدہ کے حکم میں ہوگا۔ (ف مطلب یہ ہوا کہ مزدور نے کام پورا کر دیا تو اسے اجر المثل ملے گا جیسے کہ مضاربت فاسدہ میں ہوتا ہے۔ جیسا کہ مضاربت کی بحث میں گذر گیا ہے۔ وھذا اذا کان الخ یہ حکم اس صورت میں ہوگا جب کہ کھیتی کرنے کا غلہ یعنی اس کا بیج زمین کے مالک کی طرف سے دیا گیا ہو۔ (ف تو اس سے جو کچھ بھی غلہ ہوگا اس سب کا مالک صرف اس کا زمیندار ہی ہوگا۔ اور محنت کرنے والے کاشتکار کو اس عرصہ کی محنت کی مزدوری یعنی اجر المثل ملے گا)۔ وان کان البذر الخ اور اگر کاشتکار کی محنت کے ساتھ اس میں لگایا ہوا غلہ یعنی بیج بھی اسی کاشتکار کی طرف سے ہو تو اس وقت زمیندار کو اس کی زمین کا جو مناسب کرایہ یا اجرت لازم ہو وہ اسے ملے گی۔ (ف اور اس سے جو کچھ غلہ حاصل ہوا ہو اس کا مالک وہی کاشتکار ہو یعنی زمیندار اس کا مالک نہ ہوگا)۔

والخارج الخ الحاصل مذکورہ دونوں صورتوں ہی میں یعنی بیج زمیندار کی طرف سے ہو یا کاشتکار کی طرف سے ہو اس بیج سے جو کچھ بھی پیداوار ہوگی اس کا مالک　　اصل مالک ہی ہوگا۔ اور دوسرے کو اس کا اجر المثل مل جائے گا۔ کیونکہ یہ اس کی ملکیت کا پھل ہے۔ (ف یعنی اس کے بیج سے ہی یہ پیداوار اور اس کا پھل ہے۔ (ف مطلب یہ ہوا کہ بیج جس کی ملکیت تھی وہی بیج بڑھ کر اتنا غلہ بن گیا ہے۔ وللآخر الاجر الخ اور دوسرے شریک کو اس کی اجرت اور محنت کی مزدوری اسی تفصیل کے مطابق ملے گی جو بیان کی جا چکی ہے۔ (ف یعنی اگر وہ دوسرا شخص کاشتکار ہو تو عام لوگوں کی مزدوری کے مطابق اسے بھی مزدوری ملے گی۔ اور اگر وہ زمیندار ہو تو زمین کا جو عام کرایہ ہو سکتا ہے وہ اسے ملے گا۔ اور یہ حکم امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق ہے کہ مزارعت جائز نہیں ہے)۔ الا ان الفتوی الخ مگر آج کل عام لوگوں کو چونکہ مزارعت کی ضرورت بہت زیادہ ہو گئی ہے اس لئے صاحبینؒ کے قول کے مطابق اس کے جائز ہونے پر ہی فتویٰ دیا جائے گا۔ (ف یعنی اتنی زیادہ ضرورت ہو گئی ہے کہ اس کے جواز کے بغیر چارہ ہی نہیں ہے۔ اور شریعت میں ضرورت پر مباح ہونے کا حکم دیا جاتا ہے۔ کیونکہ نص قطعی سے یہ معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کسی بندہ کو بھی حرج اور تکلیف میں نہیں ڈالا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مزارعت کی ممانعت نہیں ہوگی۔

ولظهور تعامل الخ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ عام لوگوں کا مزارعت پر عمل پورے طور سے جاری ہے۔ (ف یعنی زمانہ قدیم اور سلف سے امت کا اس مزارعت پر عمل جاری ہے اس طرح لوگوں میں یہ عمل اب معروف ہو گیا ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ کسی چیز پر تعامل یا عمل در آمد جاری رہنے کی وجہ سے اگر قیاس اسی کے خلاف بھی ہو جب بھی اس قیاس پر عمل نہیں کیا جاتا ہے

اور اسی تعامل کو جائز کہدیا جاتا ہے)۔ کمافی الاستصناع الخ جیسے کہ استصناع میں ہے۔(ف یعنی کسی کاری گر سے کوئی چیز بنوائی موجودہ زمانہ میں اگرچہ قیاس کے مطابق جائز نہیں ہے۔ لیکن قیاس پر عمل کو چھوڑ کر تعامل کی وجہ سے جائز کہا جاتا ہے۔ اسی طرح امام ابو حنیفہؒ کے قول اور ان کے دلائل کے پیش نظر اور ان کے قیاس کے مطابق ناجائز ہونا چاہئے مگر اب اسے تعامل عوام کی وجہ سے جائز کہا جاتا ہے۔ اور اسی تعامل کے مقابلہ میں قیاس کو چھوڑ دیا گیا ہے۔ اور اب یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ ہمارے مشائخؒ نے امام ابو حنیفہؒ کے قول کی بناء پر مزارعت کی بحث میں چند مسائل بطور تفریعات کے بیان کئے ہیں جو یہاں بیان کئے جارہے ہیں۔ ان کا مطلب یہ ہے کہ اگر امام حنیفہؒ کے قول کے مطابق مزارعت پر حکم جاری کیا جائے تو اس کے ماتحت یہ چند مسائل پیدا ہوں گے جو ابھی بیان کئے جائیں گے۔

توضیح:۔ مزارعت کا بیان۔ اس کے لغوی اور شرعی معنی۔ اس میں امام ابو حنیفہؒ اور صاحبین کے اقوال۔ ان کے تفصیلی دلائل۔ بھیڑ بکریوں کو بٹائی پر دینے کا حکم

ثم المزارعة لصحتها علي قول من يجيزها شروط احدها كون الارض صالحة للزراعة لان المقصود لا يحصل دونه والثاني ان يكون رب الارض والمزارع من اهل العقد وهو لا يتخص به لان عقدا ما لا يصح الا من الأهل والثالث بيان المدة لانه عقد على منافع الارض او منافع العامل والمدة هي المعيار لها لتعلم بها والرابع بيان من عليه البذر قطعا للمنازعة وإعلاماً للمعقود عليه وهو منافع الارض اومنافع العامل والخامس بيان نصيب من لا بذر من قبله لانه يستحقه عوضا بالشرط فلا بدان يكون معلوما وما لا يعلم لا يستحق شرطا بالعقد والسادس ان يخلي رب الارض بينهما وبين العامل حتى لو شرط عمل رب الارض يفسد العقدلفوات التخلية والسابع الشركة في الخارج بعد حصوله لانه ينعقد شركة في الانتهاء فما يقطع هذه الشركة كان مفسد العقد والثامن بيان جنس البذر ليصير الا جر معلوما.

ترجمہ:۔ پھر وہ لوگ جو مزارعت کو جائز کہتے ہیں یعنی صاحبینؒ اور ان کے متبعین کے مطابق یہ مطلقاً جائز نہیں ہے بلکہ اس کے جائز ہونے کی یہ چند (یعنی آٹھ) شرطیں ہیں۔ (احدها الخ۔ اول شرط یہ ہے کہ زمین زراعت کے قابل ہو یعنی فوری طور سے اس میں کھیتی کی جاسکتی ہو کیونکہ اگر زمین ایسی نہ ہو تو اس مزارعت کا فوری طور سے مقصد حاصل نہ ہو سکے گا۔ والثانی الخ دوم یہ ہے کہ زمیندار اور کاشتکار دونوں ہی اس لائق ہوں کہ اس کا معاملہ طے کر سکتے ہوں بلکہ شرط صرف مزارعت کے معاملہ ہی کی شرط نہیں ہے۔ کیونکہ جب تک معاملہ کرنے والے میں معاملہ کرنے کی صلاحیت پائی نہ جارہی ہو اس کا معاملہ کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے۔ (ف اسی لئے زمیندار اور کاشتکار میں سے کوئی بھی ایسا نہ ہو جو ناسمجھ بچہ ہو یا دیوانہ یا مجور غلام ہو بلکہ ہر ایک عاقل و بالغ اور تصرفات کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ والثالث الخ تیسری شرط یہ ہے کہ اس میں کاشتکاری کی مدت بیان کر دی گئی ہو کیونکہ مزارعت ایسا عقد ہے جو زمین کے منافع حاصل کرنے کے لئے کیا جاتا ہے۔ (ف اگر بیج کاشتکار کی طرف سے ہو)۔ یا کاشتکار کے منافع حاصل کرنے پر ہوتا ہے۔ (ف اگر بیج زمیندار کی طرف سے ہو۔ حاصل یہ ہے کہ زمین یا عامل کے منافع حاصل کرنے کی غرض سے ہی یہ عقد ہوتا ہے۔ پھر منافع حاصل کرنے کی کوئی حد مقرر ہونی چاہئے کہ منافع کب تک حاصل ہوتے رہیں گے۔ والمدة هي المعيار الخ اور منافع معلوم ہونے کے لئے مدت کا ہونا ہی معیار ہوتا ہے تاکہ مدت سے منافع کی حد معلوم ہو سکے۔ (ف یعنی اسی مدت تک کے لئے زمین یا کاشتکار کے منافع حاصل ہونے کے لئے یہ عقد طے پایا ہے۔ اور غیر محدود یا ہمیشہ کے لئے نہیں ہے۔

والرابع الخ اور چوتھی شرط یہ ہے کہ غلہ کا بیج لانا زمیندار یا کاشتکار کس کے ذمہ ہوگا اسے متعین کرلینا تاکہ آئندہ اس

سلسلہ کا کوئی جھگڑا کھڑا نہ ہو اور ہر شخص کو یہ معلوم ہو جائے کہ معقود علیہ کیا ہے یعنی زمین کے منافع ہیں یا کاشتکار کے منافع ہیں۔ (ف یعنی مزارعت کے معاملہ کی ابتداء ہی میں صراحت کے ساتھ سب کو یہ بات معلوم ہو جائے کہ بیج ڈالنے کی ذمہ داری زمیندار پر ہو گی یا کاشتکار پر تاکہ معاہدہ ہو جانے کے بعد ان میں جھگڑا نہ ہو۔ اور یہ بھی معلوم ہو جائے کہ کس چیز کے منافع حاصل کرنے پر معاملہ ہوا ہے۔ چنانچہ اگر بیج کاشتکار کے ذمہ طے پایا ہو تو گویا اس نے زمین کو منافع حاصل کرنے کے لئے لیا ہے کہ اس میں اپنے بیج ڈال کر غلہ حاصل کرے۔ اور اگر زمیندار کی ذمہ داری طے پائی ہو تو یوں سمجھا جائے گا کہ وہ کاشتکار سے منافع حاصل کرنے کے لئے معاملہ طے کیا ہے۔ یعنی کاشتکار اس کی زمین میں زمیندار کی طرف سے دیئے ہوئے بیج کو کھیت میں ڈالے گا اور کھیتی کے لئے محنت کرے گا یہ معلوم ہونا چاہئے کہ اصل میں ساری کھیتی یعنی اس کے غلہ کا مالک وہی ہو گا جس کے بیج ہوں گے۔ اور دوسرے شخص کا حصہ صرف وہی ہو گا جو معاہدہ میں طے پا گیا ہو۔ اسی صورت میں مزارعت جائز ہو گی۔ اسی لئے مزید شرط یہ لگائی گئی ہے۔ والخامس الخ پانچویں شرط یہ ہے کہ جس کی طرف بیج مہیا کرنا لازم نہ ہو اس کا معاملہ میں کس طرح اور کتنا حصہ ہو یہ بیان کر دیا جائے۔

لانہ یستحقہ الخ کیونکہ وہ شخص اسی شرط کے مطابق بطور عوض اپنے حصہ کا مستحق ہوتا ہے۔ (ف اور اگر اس قسم کی کوئی شرط ابتداء میں نہیں لگائی ہو تو جس کے بیج ہوں گے وہی ساری کھیتی کا مالک ہو گا۔ اور جب شرط لگادی گئی ہو کہ اس کی پیداوار سے نصف یا تہائی یا چوتھائی کی مثلاً ملے گا تو اسی بیان کئے ہوئے معاہدہ کے مطابق اسے حصہ ملے گا۔ فلا بدان یکون الخ اس لئے یہ بات لازم ہو گئی کہ وہ شرط معلوم ہو اور جو معلوم نہ ہو وہ مستحق نہیں ہوتی ہے۔ حالانکہ معاملہ کے ذریعہ اس کی شرط ہوئی ہو۔ (ف یعنی معاملہ طے کرنے سے اگرچہ کوئی چیز مشروط ہو گئی ہو مگر وہ چیز معلوم نہ ہو اس پر استحقاق نہیں ہوتا ہے، اسی وجہ سے عقد بیع ہو جانے کے باوجود مبیع کا استحقاق اسی وقت ہوتا ہے جبکہ مبیع معلوم بھی ہوئی ہو۔ اور اگر غیر معلوم ہو تو اس کا استحقاق نہیں ہوتا ہے۔ والسادس الخ اور چھٹی شرط یہ ہے کہ زمیندار اپنی زمین اور اس کاشتکار کے درمیان کسی چیز کو رکاوٹ بنا کر نہ رکھے۔ (ف یعنی مکمل طور پر کاشتکار کے حوالہ اس زمین کو کر دے کہ وہ جس طرح اور جب چاہے اس میں محنت کرتا رہے اور اس کے لئے کوئی چیز رکاوٹ یا حائل نہ ہو۔ حتی لو شرط الخ یہاں تک کہ اگر معاہدہ کرتے وقت اس بات کی شرط کر لی گئی ہو کہ کاشتکار کے کام کے ساتھ زمیندار خود بھی شریک رہے گا تو یہ معاہدہ مزارعہ فاسد ہو گا کیونکہ وہ کاشتکار اس زمین کا تنہا نگہبان اور ذمہ دار نہیں رہے گا اس کے کام میں زمیندار کی طرف سے رکاوٹ باقی رہ جائیگی۔ (ف خود مالک کا بھی اس زمین پر قبضہ اور دخل باقی رہ جائے گا۔

والسابع الخ اور ساتویں شرط یہ ہے کہ پیداوار حاصل ہونے کے بعد اس میں شرکت بھی ہو۔ (ف یعنی مزارعت کا معاملہ طے کرتے وقت ہی دونوں فریق کے درمیان یہ شرط بھی رکھی گئی ہو کہ پیداوار جب بھی حاصل ہو گی ہم دونوں کی اس میں اس حساب مثلاً نصف ربع وغیرہ سے شرکت ہو گی۔ پس یہ شرط فی الفور ہو گی اگرچہ اس میں حقیقی شرکت پیداوار حاصل ہونے کے بعد ہو گی۔ لانہ ینعقد الخ کیونکہ عقد مزارعت آخر کار عقد شرکت ہو جاتی ہے۔ (ف یعنی ابتداء میں اگرچہ عقد مزارعت ہوتی ہے مگر جب اس کا کام پورا ہو گیا یعنی اس سے پیداوار حاصل ہو گئی تب وہ غلہ ان دونوں کے درمیان طے شدہ شرط کے مطابق مشترک ہو گا۔ اسی لئے اس میں اس وقت شرکت کے احکام نافذ ہوں گے۔ یعنی اس میں بٹوارہ وغیرہ کا حکم نافذ کرنا ہو گا۔ ممایقطع الخ اسی بناء پر اگر اس معاہدہ میں ایسی کوئی شرط لگ گئی ہو جس سے شرکت کو نقصان ہو تو اس سے یہ عقد مزارعت فاسد ہو جائے گی۔ (ف مثلاً اگر یہ شرط رکھی گئی ہو کہ دونوں فریق میں سے ایک کے لئے دس من غلہ ہو گا اور باقی غلہ دوسرے فریق کا ہو گا تو اس شرط سے پوری عقد مزارعت فاسد ہو جائے گی۔ کیونکہ اس میں اس بات کا احتمال رہتا ہے کہ شاید پورا غلہ دس من یا اس سے بھی کم ہو تو دوسرے شخص کے حصہ میں کچھ بھی نہیں آئے گا۔ اور پیداوار میں شرکت نہیں پائی جائے گی۔

اسی طرح بیج والے نے یعنی جس کے ذمہ بیج ڈالنا تھا یہ شرط لگادی ہو کہ پوری پیداوار میں سے سب سے پہلے میرے بیج نکال دیئے جائیں گے اور باقی بچا ہوا غلہ ان دونوں کے درمیان مشترکہ ہوگا تو یہ شرط بھی فاسد ہوگی۔

اس کے لئے یہ حیلہ کیا جاسکتا ہے کہ پہلے بیج کا اندازہ پھر ہونے والی پیداوار کا اندازہ مثلاً پیداوار کا اس نے پچاس من ہونے کا کیا اور اس کا اس میں پانچ من غلہ بیج کے طور پر خرچ ہوا تو یوں کہے کہ بیج کا دسواں حصہ اور نصف حق مزارعت کا ملا کر اپنے لئے یہ شرط رکھے کہ میں نے تم کو یہ زمین اس شرط کے ساتھ مزارعت کے لئے دی ہے کہ اس کی پیداوار میں سے میرے لئے نصف اور دسویں حصہ کے ہوگا اور باقی تمہارے لئے ہوگا۔ تو یہ صورت جائز ہوگی یا یہ کہا کہ میرے لئے دو تہائی اور باقی ایک تہائی تمہارے حصہ کے ہوگی۔ خلاصہ مسائل یہ ہوا کہ شرکت کے اپنے حصہ ہی میں اپنے بیج کا حق بھی ملا کر کہے۔ع۔ والثامن الخ اور آٹھویں شرط یہ ہے کہ جو غلہ بیج کے طور پر بیان کرنا ہو اس کی جنس کی تصریح کردے تاکہ اس کی اجرت معلوم ہوسکے۔ (ف یعنی اگر بیج زمیندار کی طرف سے دینے کی بات ہو تو کاشتکار کی اجرت پیداوار کا ایک حصہ ہوگا۔ اور اگر بیج کاشتکار کی طرف سے دینے کی بات ہو تو زمین کا کرایہ پیداوار کا کچھ حصہ ہوگا۔ اسی لئے اس بیج کا نام متعین کرنا ضروری ہوگا۔ تاکہ یہ معلوم ہوسکے اجرت میں کس قسم کا غلہ دینا ہوگا اور اس کی قیمت کیا ہوگی۔ کیونکہ شاید بعد میں خاص قسم کا غلہ لینے پر راضی نہ ہو۔ مثلاً مزارعت کا معاملہ طے کر لینے کے بعد کاشتکار نے یہ چاہا کہ اس میں کاکن یا کودوں۔ (بہت ہی کم قیمت کے غلے جو بہت کم کھانے کے کام میں آتے ہیں)۔ کی کھیتی کرے مگر زمیندار اس کے لئے راضی نہ ہو۔ تو لامحالہ فریقین میں اختلاف ہوگا۔ اور اس کی برعکس صورت میں بھی اسی طرح کا اختلاف ہوگا۔ اسی لئے اس غلہ کو بھی بیان کرنا ضروری ہے شیخ الاسلام خواہر زادہؒ نے فرمایا ہے کہ یہ شرط صرف قیاس کی دلیل سے ہے مگر استحساناً اس کی شرط ضروری نہیں ہے بلکہ کاشتکار کی رائے پر موقوف ہوگا۔ع۔

اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ کاشتکار کی رائے پر موقوف ہونا صرف اسی صورت میں ہوگا جب کہ بیج اسی کاشتکار کی طرف سے ہو۔ اور شاید کہ زمیندار کی طرف سے بیج ہونے کی صورت میں اس کا بیان کرنا ضروری ہوگا۔ م شیخ الاسلامؒ نے دوسری جگہ پر قیاس اور استحسان سے متعلق کچھ تفصیل نہیں لکھی ہے بلکہ صرف اتنا ہی لکھا ہے کہ بیج کی جنس کا بیان کرنا ضروری ہے۔ اور یہی بات زیادہ صحیح معلوم ہوتی ہے۔ع۔ اور میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ حکم اسی صورت میں ہوگا جب کہ بیج زمیندار کی طرف سے ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ لیکن اگر شرط کرتے وقت بیج کے بارے میں عام کر کے کہے کہ اس شرط کے ساتھ جو تمہاری رائے ہو اسی کا بیج ڈالو۔ یا یہ کہا کہ جو کچھ میری رائے میں آئے اور اسی طرح دوسرا کرلے تو جائز ہوگی۔ البتہ اگر ایسا بھی نہ کہے یعنی خاص یا عام کسی طرح کا بیان نہ دے تب مزارعت فاسد ہوگی۔ اور اگر بیان کے فاسد نہ ہونے کی صورت میں کاشتکار از خود زراعت کرلے تو وہ عقد جائز ہوجائے گا۔ کیونکہ اس صورت میں بیج کی جنس معلوم ہوگئی ہے۔ الذخیرہ۔

توضیح:۔ جس کے نزدیک مزارعت جائز ہے اس کے نزدیک جواز کی کل کتنی اور کیا کیا شرطیں ہیں اس کی تفصیل

قال وهي عندهما على اربعة أوجه وان كانت الارض والبذر لو احد والبقر والعمل لواحد جازت المزراعة لان البقر آلة العمل فصار كما اذا ستاجز خياطا ليخيط بابرة الخياط وان كان الارض لو احد والعمل والبقر والبذر لواحد جازت لانه استيجار الارض ببعض معلوم من الخارج فيجوز كما اذا استاجرها بدراهم معلومة وان كانت الارض والبذر والبقر لواحد والعمل من الاخرجازت لانه استاجره للعمل بالة المستاجر فصار كما اذا استاجرخياطا ليخيط ثوبه بابرته اوطيانا ليطين بمره وان كانت الارض والبقر لواحد والبذر والعمل لاخر فهي باطلة وهذا الذى ذكره ظاهر الرواية وعن ابى يوسف انه يجوز ايضا لانه لو شرط البذر

والبقر عليه يجوز فكذا اذا شرط وحده وصار كجانب العامل وجه الظاهر ان منفعة البقر ليست من جنس منفعة الارض لان منفعة الارض قوة في طبعها يحصل بها النماء ومنفعة البقر صلاحية يقام بها العمل كل ذلك بخلق الله تعالىٰ فلم تتجانسا فتعذر أن تجعل تابعة لها بخلاف جانب العامل لانه تجانست المنفعتان فجعلت تابعة لمنفعة العامل.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مزارعت کی صاحبینؒ کے نزدیک چار صورتیں ہیں (۱) اول یہ کہ ایک طرف سے زمین اور بیج ہو اور دوسرے کی طرف سے ہل اور ذاتی محنت ہو تب مزارعت جائز ہوگی۔ (ف یعنی پہلی صورت یہ ہے کہ زمیندار کی طرف سے زمین اور اس میں ڈالنے کے لئے بیج ہو اور کاشتکار کی طرف سے بیل یا مشین اور زمین جوتنا کھودنا اور پانی سے سینچنا وغیرہ کے کام ہوں تو اس صورت میں یہ مزارعت جائز ہوگی۔ لان البقر الخ کیونکہ بیل کام کا آلہ اور سامان ہے اس لئے اس کی مثال ایسی ہوگی جیسے کہ کسی درزی کو اجیر بنایا اس لئے کہ وہ اپنی سوئی سے ہمارا کپڑا سی دے۔ (ف پس اس صورت میں اس کی مزدوری اس کی سلائی کے عوض ہوگی اور اس کی سوئی کے عوض نہ ہوگی۔ اسی طرح موجودہ مسئلہ میں بھی غلہ کا جو کچھ حصہ کاشتکار کو ملے گا وہ اس کے کام کے مقابلہ میں ہوگا۔ اور یہ لازم نہیں آتا ہے کہ پیداوار کا کچھ حصہ بیل کے کرایہ کے طور پر ہو کہ ایسا ہونے سے مزارعت فاسد ہو جائے گی۔ ک۔ وان كان الارض الخ اور دوسری (۲) صورت یہ ہے کہ زمیندار کی طرف سے صرف زمین ہو اور بقیہ چیزیں مثلاً جسمانی محنت و بیل و ہل اور بیج کاشتکار کی طرف سے تو بھی مزارعت جائز ہوگی۔ کیونکہ اس کے صحیح ہونے کے لئے یہ سمجھا جائے گا کہ گویا کاشتکار نے زمین کی پیداوار کے کچھ متعینہ حصہ کے عوض کرایہ پر لیا ہے تو یہ جائز ہوگا۔ جیسے کہ کچھ متعینہ دراہم کے عوض زمین کو کرایہ پر لیا ہو۔ (ف تو یہ دراہم اس کے ذمہ لازم ہوں گے۔ اسی طرح اس صورت میں بھی جو اجرت طے پائی ہو وہ کاشتکار کے ذمہ ہوگی۔ اس جگہ متعینہ حصہ سے مراد پیداوار کا مثلاً نصف یا تہائی یا چوتھائی حصہ ہے۔

وان كانت الخ اور تیسری (۳) صورت یہ ہے کہ زمین و بیج و بیل زمیندار کی طرف سے (خواہ وہ خود زمین کا مالک ہو یا اس کا ماذون غلام ہو)۔ اور جسمانی محنت یعنی کاشتکاری دوسرے کی طرف سے ہو تو بھی مزارعت جائز ہوگی۔ کیونکہ اس وقت یہ کہا جائے گا کہ زمیندار اس کو اپنا پورا مال و سامان دے کر اس میں محنت کرنے کے لئے ملازم رکھ لیا ہے۔ فصار كما اذا الخ تو اس کی مثال ایسی ہوگی کہ کسی نے کسی درزی کو اپنے گھر یا دوکان میں اس لئے ملازم رکھ لیا ہو کہ وہ آکر اس دوکان کی مشین سوئی اور دھاگہ سے میرا کپڑا سی دیا کرے۔ اوطيانا الخ یا راج مستری کو اپنے پاس اس لئے ملازم رکھ لیا ہو کہ میرے سامان کنی اور بیلچہ سے دیوار ٹھیک کردے۔ (ف پس جبکہ یہ صورتیں جائز ہیں تو مذکورہ زراعت بھی جائز ہوگی ۔ وان كانت الارض الخ اور چوتھی صورت یہ ہے کہ ایک طرف یعنی زمیندار کی طرف سے زمین اور بیل ہوں۔ اور دوسری طرف یعنی کاشتکار کی طرف سے بیج اور محنت ہو تو یہ مزارعت باطل ہوگی۔ اور باطل ہونے کا جو یہ حکم بیان ہوا وہ ظاہر الروایۃ کے موافق ہے۔ وعن ابی یوسفؒ الخ اور نوادر میں امام ابو یوسف سے منقول ہے کہ یہ صورت بھی جائز ہے۔ لانه لو شرط البذر الخ اس دلیل سے کہ اگر زمیندار کی طرف سے بیج اور بیل کی بھی شرط ہوتی تو بھی مزارعت جائز ہوتی۔ پس جب کہ اس کی طرف سے صرف بیل کی شرط ہے تو بھی جائز ہوگی۔ اور اس کی صورت ایسی ہوگی جیسے کہ شرط کاشتکار کی طرف سے ہو۔ (ف یعنی جیسے کہ کاشتکار کی طرف سے بیج اور بیل کی شرط بھی جائز ہے اس لئے بیج کے بغیر صرف بیلوں کی شرط بھی جائز ہوگی۔ الکافی)۔

وجه الظاهر الخ ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ بیلوں سے جو فائدہ حاصل ہوگا وہ زمین کی جنس سے نہیں ہوگا۔ (ف کہ اس طرح بیلوں کو زمین کے تابع کر دیا جائے)۔ لان منفعة الارض الخ کیونکہ زمین کی منفعت کا مطلب یہ ہے کہ زمین کی فطرت میں اللہ تعالیٰ نے ایک ایسی قوت امانت رکھی ہے جس سے پیداوار میں اضافہ ہوتا ہے۔ اور اس کے برخلاف بیلوں کی منفعت کا مطلب یہ ہے کہ اللہ نے ان کی ذات میں ایسی صلاحیت رکھی ہے جس سے حسب مرضی کام لیا جاتا ہے۔ وكل ذلك

الخ ان میں سے ہر ایک بات اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے سے ہی موجود ہوتی ہے۔ (ف اس لئے اللہ خالق عز وجل جو ہر ایک چیز کا پیدا کرنے والا ہے اسی نے زمین اور ہل وبیل میں سے ہر ایک میں اس کی صلاحیتیں پیدا فرمائی ہیں اور ان میں سے ہر ایک کا کام صحیح اور مستقل طریقہ سے قائم اور باقی ہے۔ فلم تجانسا الخ اس لئے یہ دونوں منفعتیں ایک جنس کی نہیں ہوئیں۔ اس لئے یہاں یہ ممکن نہ ہوگا کہ بیلوں سے حاصل ہونے والے منافع کو زمین کے منافع کے تابع کر دیا جائے (ف بلکہ ان دونوں میں سے ہر ایک اپنی جگہ مستقل ہے اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ زمیندار کے ذمہ بیلوں کی شرط لازم کرنا مزارعت کے لئے مفید ہے۔ زیلعی)۔

بخلاف العامل الخ برخلاف کاشتکار کے (ف کہ اس کے ذمہ فقط بیلوں کی شرط بھی جائز ہے کیونکہ بیل اس کے کام کے لوازمات اور شرط میں سے ہوتے ہیں) کیونکہ بیلوں سے حاصل ہونے والے منافع اور کاشتکار کے منافع کے تابع کر دیا گیا ہے۔ (ف کیونکہ کاشتکار کا کام زمین کو جوتنے اور اس میں بیج ڈالنے کا ہوتا ہے اور ان ہی بیلوں کی مدد سے یہ کام انجام پائے جاتے ہیں۔ لہٰذا کاشتکار کی جیسی ہی صلاحیت اس کے بیلوں میں بھی ہوتی ہے۔ اس تفصیل سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ ہم جنس اور غیر ہم جنس کے پہچاننے کے لئے ایک خاص قاعدہ اور ضابطہ ہے جو یہ ہے کہ جو منافع قوت حیوانیہ سے حاصل ہوں وہ سب ایک جنس کے ہوں گے۔ اور جو غیر حیوانی قوت سے منافع حاصل ہوں وہ دوسری جنس کے ہوں گے۔ پس زمین کے منافع اور بیل کے منافع دونوں آپس میں دو جنس کے ہیں۔ بخلاف بیل اور کاشتکار کے۔ مع۔ حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ اس چوتھی صورت میں جب بیل کے منافع کو زمین کے تابع نہیں کر سکتے اور بیج کاشتکار کے ذمہ ہیں تو یہ کہا جائے گا کہ بیج والے نے زمین کو کرایہ پر لے لیا ہے۔ اور اس وجہ سے کہ بیل کو زمین کے ہم جنس نہ ہونے کی وجہ سے زمین کے تابع نہیں کیا جا سکتا ہے اس لئے اس نے بیل کو بھی مستقلاً پیداوار کے عوض کرایہ پر لیا ہے اور یہ بات باطل ہے کیونکہ شریعت میں اس کی اجازت نہیں ہے اسی لئے خود مزارعت ہی باطل ہوگئی۔ اس مسئلہ کی وضاحت یہ ہے کہ مزارعت ابتداء میں اجارہ اور انتہاء میں شرکت ہو جاتی ہے۔ پھر کرایہ یا تو زمین کے منافع پر ہوگا یا کاشتکار اور اس کے بیل کے منافع پر ہوگا۔ کیونکہ زمیندار کاشتکار کو کچھ پیداوار کے عوض یا خود کاشتکار زمین کو کچھ پیداوار کے عوض لیتا ہے۔

دراصل کرایہ کا مدار بیج پر ہے۔ اس لئے اگر بیج زمیندار کے ذمہ ہوگا تو زمیندار کاشتکار کو کرایہ پر لے گا۔ اور اگر بیج کاشتکار کے ذمہ ہو تو یہ کاشتکار زمین کو پیداوار کے عوض زمیندار سے لے گا۔ اگرچہ قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ ایسا کرنا جائز نہ ہو۔ لیکن نص پائے جانے اور عام مسلمانوں کا اس پر تعامل ہونے کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ کر جائز قرار دیا گیا ہے۔ بہر صورت کرایہ کا ہونا کچھ پیداوار کے عوض ہی ہوگا۔ یعنی فوری طور سے اجارہ کے لئے مال موجود نہیں ہے بلکہ اس میں یہ شرط ہے کہ اسی اجارہ کے ذریعہ آخر میں جو کچھ آمدنی ہوگی اسی سے کچھ حصہ عوض میں دیدیا جائے گا۔ اتنی بات معلوم ہو جانے کے بعد اب ہم یہ کہتے ہیں کہ مزارعت میں اصل یہ ہے کہ زمیندار کی جانب سے زمین اور کاشتکار کی طرف سے خود اس کا اپنا کام ہوتا ہے اور اس کے ساتھ بیج اور ہل کی بھی ضرورت ہوتی ہے۔ اس لئے ان چیزوں کو اس طرح ملایا جائے کہ اصل کے تابع یا اس کا آلہ ہو کر کام میں آئے۔ اور ایسا نہیں ہونا چاہئے کہ بیلوں کو مستقلاً کرایہ پر لینا لازم آئے۔ کیونکہ نص سے کاشتکار کو اجارہ پر لینا ثابت ہے مگر بیل کو اس طرح مستقل طور سے کرایہ پر دینے کا ثبوت نہیں ہے۔ اس لئے اس کی یہ چند صورتیں ہوں گی اول (۱) یہ کہ زمیندار نے خود ہی بیج بھی دیئے۔ اس صورت میں وہ کاشتکار کو کرایہ پر لینے والا ہوگا۔ یعنی زمیندار کی طرف سے زمین اور بیج ہونے کی وجہ سے وہ خود کاشتکار کو اس کے ہل اور بیلوں کے ساتھ کچھ پیداوار کے عوض کرایہ پر لے گا۔ اس صورت میں بیل کو کرایہ پر لینا اگرچہ فاسد ہونا چاہئے تھا لیکن فی الحال اس کے بیل اس کے ذمہ اور سامان کے حکم میں ہوں گے جیسے کہ درزی کے ساتھ اس کی سوئی اور قینچی ہوتی ہے۔

کیونکہ اس کاشتکار اور بیل دونوں کے منافع ہم جنس ہیں اسی لئے اس کے بیل اپنے مالک کے تابع ہو کر اجارہ میں داخل ہو جائیں گے۔ (۲) دوسری صورت یہ ہوگی کہ کاشتکار زمیندار کی زمین کو کرایہ پر لے کر خود ہی بیج ڈالنے کا بھی ذمہ دار ہو جائے۔

اس طرح اس کا اپنے ہل' بیل اور بیج بونے اور اپنی جسمانی محنت سمیت زراعت کا معاہدہ کرنے سے یہ صورت بلاتردد جائز ہوگی کیونکہ زمیندار کی طرف سے صرف زمین ہوگی(۳) تیسری صورت یہ ہوگی کہ زمیندار خود ہی ہل و بیل اور بیج اور زمین سب کاشتکار کو دے کر صرف اسی کو اپنا اجیر بنالے۔ اور یہ صورت بھی بلاتردد جائز ہوگی جیسی کہ دوسری صورت تھی(۴) چوتھی صورت یہ ہوگی کہ کاشتکار زمیندار سے اس کی زمین اور بیل بھی کرایہ پر لے اور اپنی محنت کے ساتھ خود ہی بیج کا بھی ذمہ دار ہو جائے تو اس صورت میں بیل کرایہ میں تابع ہو کر نہیں جاسکتے کیونکہ زمین اور بیل دونوں میں سے ہر ایک کے منافع بالکل ہی جدا اور مختلف ہوتے ہیں۔ اور کسی کو کرایہ پر لینا حصول منافع کے لئے ہی ہوا کرتا ہے۔ البتہ بیل کو کاشتکار کے تابع مان کر کرایہ پر لیا جاسکتا ہے۔ اس لئے اس صورت میں یہ لازم آئے گا کہ کاشتکار نے اپنی کچھ پیداوار کے حصہ کے عوض زمین اور ہل بیل کو بھی کرایہ پر لے لیا ہے۔ اس میں زمین کو کرایہ پر لینا تو نص کے علاوہ عام لوگوں کے عمل درآمد سے بھی جائز معلوم ہوتا ہے۔ اگرچہ قیاس کے خلاف ہے لیکن ہل اور بیل کو اس طرح کرایہ پر لینا نص سے ثابت ہے اور نہ ہی لوگوں کے تعامل سے ثابت ہے۔ اس لئے یہ قیاس سے ہی اس کا فیصلہ کرنا ہوگا جب کہ قیاس بھی اس کا تقاضا نہیں کرتا ہے۔ لہٰذا اس طرح بیلوں کو مستقلاً یعنی کسی کے تابع کئے بغیر کرایہ پر لینا باطل ہوگا۔ پس کاشتکار کا زمیندار سے زمین کے ساتھ ہل اور بیل کو کرایہ پر لینا اور اس کو مزارعت کہنا باطل ہوگا۔ یہ بات ہم اوپر ہی بیان کر چکے ہیں کہ کاشتکار کے ساتھ اس کے ہل بیلوں کو کرایہ پر لینا محض اس وجہ سے جائز سمجھا گیا تھا کہ اس میں یہ بیل کاشتکار کے سامان ہونے کی بناء پر اس کے تابع ہو سکتے تھے۔ جب کہ بیل زمیندار کی زمین کے تابع نہیں ہو سکتے تھے۔ فافہم۔ م)۔

توضیح:۔ صاحبینؒ کے نزدیک مزارعت کے جائز ہونے کی چار صورتیں اور ان کی تفصیل مع دلائل ہم جنس اور غیر ہم جنس پہچاننے کا ضابطہ

وههنا وجهان اخران لم يذكرهما احدهما ان يكون البذر لأحدهما والارض والبقر والعمل لاخر وانه لا يجوز لانه يتم شركة بين البذر والعمل ولم يرد به الشرع والثانى ان يجمع بين البذر والبقر وانه لا يجوز ايضا لانه لا يجوز عند الانفراد فكذا عند الاجتماع والخارج فى الوجهين لصاحب البذر فى رواية اعتباراً بسائر المزارعات الفاسدة وفى رواية لصاحب الارض ويصير مستقرضا للبذر قابضا له باتصاله بارضه.

ترجمہ:۔ اس جگہ مذکورہ بالا چار صورتوں کے علاوہ دو صورتیں ایسی بھی ہیں جن کو مصنفؒ (قدوری) نے بیان نہیں کیا ہے۔ (ف یعنی مزارعت کی مجموعۃ چھ صورتیں ممکن ہیں جن میں سے چار ابھی مذکور ہوئیں ان میں بھی پہلی تین صورتیں تو جائز ہیں اور ایک صورت ناجائز ہے۔ ان کے علاوہ دو صورتیں ایسی باقی رہ گئی ہیں جو جائز نہیں ہیں وہ اب بیان کی جارہی ہیں)۔

احدهما ان الخ ایک صورت یہ ہے کہ بیج ایک طرف سے ہو (ف یعنی کاشتکار کی طرف سے فقط بیج تو لامحالہ اسے کام میں لانے والا زمیندار ہی ہوگا۔ یعنی کاشتکار نے اسے کرایہ پر لیا ہو۔ (خریدا نہ ہو)۔ والارض الخ اور زمین' ہل' بیل اور محنت سب دوسرے (ف یعنی زمیندار) کی طرف سے ہوں اور یہ صورت جائز نہ ہوگی کیونکہ عقد مزارعت بیج اور محنت سے مل کر ہی مکمل ہوتا ہے۔ جب کہ موجودہ صورت میں جواز کی کوئی بھی شرعی دلیل ثابت نہیں ہے۔ (ف کیونکہ بیج والے جب نے جب زمیندار کی زمین کرایہ پر لی تو اس زمیندار کے یہ بات لازم آئی کہ وہ زمین اس کرایہ دار کو اس طرح حوالہ کردے کہ اس سے اس زمیندار کا کوئی بھی تعلق باقی نہ رہے۔ حالانکہ اس وقت وہ زمیندار خود ہی عامل بھی ہو رہا ہے۔ لہٰذا اس کا اجارہ باطل ہو گیا۔ قاضی خان نے جامع صغیر کی شرح میں فرمایا ہے کہ ابو یوسفؒ سے نوادر میں روایت ہے کہ یہ جائز ہے۔ ع۔

والثانى الخ اور ناجائز ہونے کی دوسری صورت یہ ہے کہ بیج اور بیل ایک شخص کا ہو۔ (ف یعنی کاشتکار کی طرف سے بیج اور

بیل ہوں۔ اور زمیندار کی طرف سے زمین اور محنت ہو۔ کیونکہ جس کی طرف سے بیج ہیں اسی نے زمین کو کرایہ پر لیا ہے۔ اور جب زمیندار نے اپنے ذمہ کام رکھا تو زمین اس کے حوالہ نہیں کی)۔ اور یہ صورت بھی جائز نہ ہوگی۔ کیونکہ جب متن تنہا ہونے کی صورت میں جائز نہ ہوگا تب دونوں کے اکٹھے ہونے کی صورت میں بھی جائز نہ ہوگی۔ (ف مثلاً ایک شخص کی طرف سے فقط بیج یا فقط بیل ہی ہوں اور باقی چیزیں دوسرے کی طرف سے ہوں تو یہ مزارعت جائز نہ ہوگی۔ اس لئے اگر بیج کے ساتھ بیل بھی ایک طرف سے کردیئے جائیں یا فقط بیل ہی ہوں اور دوسرے فریق کی طرف سے باقی چیزیں ہوں جب بھی اس کی مزارعت کا معاملہ جائز نہ ہوگا اب اس جگہ ایک دوسرا سوال یہ پیدا ہوگیا کہ جب ان دونوں صورتوں میں اپنی نادانی سے ایسا معاملہ کر ہی لیا تو اس سے جو کچھ آمدنی غلہ وغیرہ کی ہوگی اس کے بارے میں کیا حکم ہوگا۔ اسی کے جواب کی طرف آئندہ اشارہ کیا ہے۔

والخارج فی الوجھین الخ کہ ان دونوں فاسد صورتوں میں جو کچھ بھی آمدنی ہوگی ایک روایت کے مطابق سب بیج والے کی ہوگی خواہ وہ کاشتکار ہو یا زمیندار دوسری فاسد مزارعوں پر قیاس کرتے ہوئے۔ (ف یعنی اس سے پہلے جو کچھ بھی مزارعت کے لئے شرطیں بیان کی گئی ہیں ان میں سے کسی میں بھی خلل پڑجانے سے مزارعت کے فاسد ہونے کا بھی یہ حکم ہے کہ بیج جس کے ہوں گے کھیتی اسی کی ہوگی۔ اور دوسرے کو اس کی محنت یا چیز کا اجرالمثل مل جاتا ہے۔ خواہ اس وقت کچھ بھی پیداوار نہیں ہوئی ہو۔ مبسوط میں کہا ہے کہ دونوں صورتوں میں زمیندار نے بیج والے کو اپنی زمین حوالہ کردی ہے تو اسے اپنی زمین کا اجرالمثل کیوں ملے گا۔ اور جواب یہ لکھا ہے کہ جب بیج والے کو کل کھیتی مل گئی تو زمین حکماً اسے مل گئی اور کام کرنے والے کا نفع بھی حوالہ کردیا گیا۔ اسی طرح اگر زمین میں کچھ بھی پیداوار نہ ہو جب بھی اجرالمثل اس کو ملے گا۔ کیونکہ کام کرنے والے نے اپنا کام دوسرے کی اجازت اور اس کے حکم سے کردیا ہے۔ ع۔ ک۔ یہ تو وہ ایک روایت ہوئی کہ جس شخص کے بیج ہوں گے کل پیداوار اسی کی ہوگی۔

وفی روایۃ الخ اور دوسری روایت میں ہے کہ کل پیداوار اس شخص کی ہوگی جس کی زمین ہوگی۔ **ویصیر مستقرضا الخ** اور وہ شخص ان اتنے بیجوں کا قرض دار ہوجائے گا۔ (ف اور یوں کہا جائے گا کہ گویا دوسرے نے بیج والے سے بیج قرض لے کر اپنی زمین میں خود ڈالدیئے یا اس کی زمین میں ڈالدیئے گئے۔ لیکن چونکہ قرض لینے میں اس چیز پر قبضہ کا ہونا ضروری ہوتا ہے۔ اسی لئے یہ بھی فرمایا کہ **قابضا لہ الخ** کہ وہ شخص ان بیجوں پر قبضہ کرنے والا اس طرح سے ہوجائے گا کہ وہ اس کی زمین سے مل گئے ہیں۔ (ف معلوم ہونا چاہئے کہ بظاہر پہلی ہی روایت راجح ہے۔ لیکن صدر الشہیدؒ نے فرمایا ہے کہ بیجوں والا اس پیداوار سے اتنا اپنے پاس رکھ لے جتنا اس کا بیج تھا اور اس کا بقیہ خرچ آیا۔ اور باقی پیداوار صدقہ کردے۔ ع۔

توضیح:۔ وہ دو فاسد صورتیں جن کو صاحب کتاب یعنی قدوریؒ نے بیان نہیں فرمایا ہے لیکن صاحب الہدایہؒ نے انہیں بیان کردیا ہے۔ ان کی تفصیل۔ اور ان کی حاصل پیداوار کا حکم۔ مع دلائل

قال ولا تصح المزارعة الا علی مدة معلومة لما بینا وان یکون الخارج شائعا بینهما تحقیقا لمعنی الشرکة فان شرطا لاحدهما قفزانا مسماة باطلة لان به تنقطع الشرکة لان الارض عساها لا تخرج الا هذا القدر وصار کاشتراط دراهم معدودة لاحدهما فی المضاربة وکذا اذا شرطا ان یرفع صاحب البذر بذره ویکون الباقی بینهما نصفین لانه یؤدی الی قطع الشرکة فی بعض معین اوفی جمیعه بان لم یخرج الا قدر البذر وصار کما اذا شرطا رفع الخراج والارض خراجیة وان یکون الباقی بینهما بخلاف ما اذا شرط صاحب البذر عشر الخارج لنفسه او للآخر والباقی بینهما لانه معین مشاع فلا یؤدی الی قطع الشرکة کما اذا شرطا رفع العشر وقسمة

الباقي بينهما والارض عشرية.

ترجمہ :۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مزارعت صرف اسی صورت میں صحیح ہوگی جب کہ بوقت معاملہ اس کی مدت بھی مقرر کرلی گئی ہو جس کی دلیلیں وہی ہیں جو اوپر بیان کردی گئی ہیں۔ (ف یعنی مختلف شرطوں میں سے تیسری شرط کی تفصیل کرتے ہوئے بیان کی گئی ہیں)۔ وان یکون الخارج الخ اور دوسری شرط صحت کی یہ بھی کہ جو کچھ بھی پیداوار ہو وہ دونوں میں مشترک غیر معین طور پر ہو تاکہ اس میں شرکت کے معنی پورے طور پر پائے جائیں۔ (ف اس طرح سے مشترک ہوں کہ مثلاً دونوں میں نصف نصف ہویا ایک تہائی اور دو تہائی وغیرہ کے طور پر ہو)۔ فان شرطا الخ پس اگر دونوں نے مل کر اس طرح معاملہ طے کیا کہ فلاں کو اتنا متعین غلہ مثلاً دس من ملے گا تو یہ معاملہ باطل ہوگا۔ (ف مثلاً یوں کہے کہ ہم نے آپس میں اس شرط پر مزارعت کی ہے کہ مالک زمین یا کاشتکار کے لئے کل پیداوار میں سے مثلاً پچاس من پیداوار ہوگی۔ یا ہم نے آپس میں نصف نصف پیداوار پر مزارعت کی ہے اس شرط سے کہ فلاں (کاشتکار یا زمیندار) کے لئے مزید پچیس (۲۵) من پیداوار بھی ہوگی۔ تو دونوں صورتیں باطل ہونے کی ہیں۔ کیونکہ ان دونوں میں سے ایک شخص کے لئے حصہ مخصوص ہوگیا ہے۔

لان به ینقطع الخ کیونکہ ایسی شرط لگا دینے سے پیداوار میں شرکت باقی نہیں رہتی ہے اس لئے کہ شاید زمین سے کل اتنی ہی پیداوار حاصل ہو سکے۔ (ف اس لئے شرکت باقی نہیں رہے گی۔ بلکہ جتنی پیداوار ہوگی سب اسی کے لئے مخصوص ہو کر رہ جائے گی۔ وصار کا شتراط الخ اور اس کی مثال ایسی ہو جائے گی جیسا کہ عقد مضاربت میں فریقین میں سے کسی ایک کے لئے کچھ رقم متعین اور محدود کردی جائے۔ (ف مثلاً رب المال یعنی مال والے نے کہا کہ میں نے یہ ہزار روپے نصف نفع کی شرط پر مضاربت کی غرض سے تم کو اس شرط پر دیئے کہ حاصل نفع سے میرے لئے یا تمہارے لئے مزید سو روپے ہوں گے تو یہ مضاربت اس وجہ سے فاسد ہوگی کہ نفع میں شرکت ختم ہوگئی اس لئے کہ مستقبل میں شاید کل نفع اتنا ہی حاصل ہو جس کی ایک شریک کے لئے شرط کی گئی ہے۔ اس کے علاوہ اس مقدار میں شرکت بھی نہیں رہے گی۔ وکذا اذا شرطا الخ اسی طرح زمیندار یا کاشتکار نے یہ شرط لگائی کہ جس کے ذمہ بیج ہو وہ پیداوار میں سے اتنی مقدار پہلے نکال لے پھر جو کچھ باقی رہ جائے وہ ہم دونوں میں نصف نصف تقسیم ہو۔ (ف یا تین تہائی ہو جیسی بھی وہ شرط کریں۔ تو اس میں سے بیج نکال لینے کی شرط بھی وجہ فساد ہوگی)۔

لانہ یؤدی الخ کیونکہ مجموعی پیداوار میں سے بیجوں کی مقدار نکال لینے کی شرط سے یہ نتیجہ ہوگا کہ اتنی مقدار میں دونوں کی شرکت نہ پائی جائے۔ (ف اس وقت جب کہ کل پیداوار بیج کی مقدار سے زائد ہو)۔ اوفی جمیعه الخ یا پیداوار سے کسی بھی مقدار میں شرکت نہ ہو۔ یعنی پیداوار میں بالکل ہی شرکت نہ پائی جائے۔ اس طرح سے کہ ان بیجوں کے دینے کے بعد اس زمین سے مزید کوئی پیداوار باقی نہیں رہی ہو۔ (ف اس طرح ساری پیداوار تنہا وہی شخص لے جائے گا جس نے بیج ڈالے ہوں۔ پھر شرکت بالکل باقی نہیں رہی)۔ وصار کما اذا الخ اور اس شرط کی صورت ایسی ہو جائے گی جیسے کہ خراجی زمین ہونے کی صورت میں دونوں نے یہ شرط لگائی ہو کہ اس زمین کی کل پیداوار اسے کل خراج دیدینے کے بعد جو کچھ پیداوار باقی رہ جائے گی اسی میں ہم دونوں کی شرکت ہوگی۔ (ف پس اگر خراج بٹائی ہوتا یعنی پیداوار سے چوتھائی یا پانچواں حصہ وغیرہ ہوتا تو جو کچھ پیدا ہوتا اس میں سے یہ حصہ نکال کر باقی مشترک ہوتا تو یہ جائز ہوتا۔ اور خراج میں جب کوئی خاص مقدار مثلاً پچاس من وغیرہ ہو اور اس کو نکال کر باقی میں شرکت رکھی گئی تو وہ فاسد ہوگی اس لئے کہ شاید کل پیداوار اتنی ہی ہوئی ہو۔ الحاصل فساد ہونے کی وجہ یہی ہوتی ہے کہ کسی بھی معین مقدار کو پہلے ہی نکال لینے کی شرط رکھی گئی ہو۔ خواہ یہ شرط بیجوں والا رکھے یا خراج معین ہو یا اس کے علاوہ دوسری کوئی شرط رکھی گئی ہو۔

بخلاف ما الخ بخلاف اس صورت کہ جب کہ بیج منہا یا کم کرنے کے لئے کسی مقدار کی تعیین نہ ہو کہ اتنا ہی دینا ہوگا۔ مثلاً

بیج والے نے اپنے لئے یا کسی دوسرے کے لئے کل پیداوار کا دسواں حصہ نکال کر باقی حصہ اپنے آپس میں مشترک کر کے تقسیم کیا تو یہ جائز ہوگا۔ لانه معین الخ کیونکہ دسواں حصہ جس کی شرط لگائی گئی ہے وہ ایک جانا ہوا حصہ ہے مگر مشترک و مشاع ہے۔ اس لئے اس میں شرکت کے ختم ہونے کی نوبت نہیں آتی ہے۔ (ف کیونکہ جو کچھ غلہ پیدا ہوا خواہ وہ کم ہو یا زیادہ اسی میں سے دسواں حصہ نکالا جائے تو باقی حصہ مشترک رہ جائے گا کما اذا شرطا الخ جیسا کہ عشری زمین ہونے کی صورت میں دونوں مزارعین نے اس طرح کی شرط کی ہو کہ عشر نکال دینے کے بعد جو باقی رہ جائے وہ ہم دونوں میں مشترک ہوگا۔ (ف تو جائز ہے)۔ اسی طرح سے اگر خراج بھی پیداوار کا کوئی مشترک حصہ ہو تو اس کو نکال کر باقی میں مشترک ہونے کی شرط بھی جائز ہے۔

توضیح:۔ مزارعت کے صحیح ہونے کی چند شرطیں۔ اگر مزارعت کے معاملہ کے وقت یہ شرط لگائی گئی ہو کہ مزارع یا زمیندار کے لئے خصوصی طور سے عام تقسیم سے پہلے دس من غلہ بھی ہوگا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلیل

قال وكذلك ان شرطا ما على الماذيانات والسواقي معناه لاحدهما لانه اذا شرط لاحدهما زرع موضع معين افضى ذلك الى قطع الشركة لانه لعله لا يخرج الا من ذلك الموضع وعلى هذا اذا شرط لا حدهما ما يخرج من ناحية معينة ولآخر ما يخرج من ناحية اخرى وكذا اذا شرط لا حدهما التبن وللاخر الحب لانه عسى يصيبه افة فلا ينعقد الحب ولا يخرج الا التبن وكذا اذا شرط التبن نصفين والحب لا حدهما بعينه لانه يؤدى الى قطع الشركة فيما هو المقصود وهو الحب ولو شرطا الحب نصفين ولم يتعرضا للتبن صحت لا شتراطهما الشركة فيما هو المقصود ثم التبن يكون لصاحب البذر لانه نماء ملكه وفي حقه لا يحتاج الى الشرط والمفسد هو الشرط وهذا سكوت عنه وقال مشائخ بلخ رحمهم الله التبن بينهما ايضا اعتباراً للعرف فيما لم ينص عليه المتعاقد ان ولانه تبع للحب والتبع يقوم بشرط الاصل ولو شرط الحب نصفين والتبن لصاحب البذر صحت لانه حكم العقد وان شرطا التبن للاخر فسدت لانه شرط يؤدى الى قطع الشركة بان لا يخرج الا التبن واستحقاق غير صاحب البذر بالشرط.

ترجمہ:۔ اسی طرح مزارعت ناجائز ہوگی اگر دونوں نے اس شرط پر معاملہ طے کر لیا ہو کہ ماذیانات اور سواقی پر غلہ پیدا ہو وہ صرف زمیندار یا کاشتکار کا ہوگا۔ یعنی ان دونوں میں سے کسی ایک کے لئے مخصوص ہونے کی شرط کی۔ (ف یعنی دونوں نے مزارعت میں یہ شرط لگائی کہ ماذیانات (پانی کی نالیوں) اور سواقی پر جو کچھ اُگے خواہ گھاس ہو یا غلہ ہو وہ ان دونوں میں سے ایک کے لئے مخصوص ہوگا تو یہ شرط بھی مفسد ہے۔ لفظ سواقی ساقیہ کی جمع ہے۔ وہ پتلی نالیاں جن سے پانی بہہ کر کیاریوں میں جاتا ہے۔ اور ماذیانات اس سے بڑی نالیاں۔ اور چونکہ ان نالیوں کی وجہ سے کنارے بھیگے ہوئے اور سیراب رہتے ہیں اس لئے ان کے کناروں پر کھیتی بہت ہی بہتر ہوتی ہے۔ اس لئے کسی ایک کے لئے اس کو خاص کر دینے سے مزارعت فاسد ہوگی۔ لانه اذا شرط الخ کیونکہ جب اس حصہ کی ایک شخص کے لئے تخصیص کر دی گئی تو اس کی وجہ سے دونوں میں وہ جگہ مشترک باقی نہیں رہی اس لئے کہ شاید صرف انہیں نالیوں پر غلہ پیدا ہو اور کسی وجہ سے اصل کھیت میں کچھ بھی غلہ نہ ہو تو دوسرا شریک بالکل محروم ہو جائے گا۔ (ف حاصل یہ ہوا کہ تخصیص خواہ غلہ کی مقدار معین میں ہو یا کسی مخصوص جگہ کی ہو دونوں صورتوں میں ایسی شرط مفسد ہوتی ہے اس احتمال کی وجہ سے کہ اس مخصوص جگہ یا مقدار کے علاوہ کسی اور جگہ سے یا اس سے زیادہ کوئی فائدہ حاصل نہ ہو سکے تو دوسرا شخص سراسر گھاٹے میں رہے گا)۔

و على هذا الخ اسی طرح یہ صورت بھی ناجائز ہوگی کہ اگر زمین کے ایک خاص حصہ کی پیداوار ایک شخص کے لئے اور

دوسرے خاص حصہ کی پیداوار دوسرے شخص کے لئے شرط کر دی گئی ہو۔ (ف مثلاً زمین کے دو حصے فرض کر کے کہا کہ اس حصہ کے مشرقی طرف سے کے بیچ تک اور اس کے بعد سے زمین کے مغربی حصہ کی پیداوار ایک ایک شریک کے لئے شرط کر دی گئی ہو معلوم ہونا چاہئے کہ حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کی وہ حدیث جس میں زمین کو کرایہ پر لگانے سے ممانعت آئی ہے جسے ہم نے اپنے موقع پر پوری تفصیل سے بحث کی ہے اس کی بعض روایتوں میں اس بات کی تصریح آئی ہے کہ اس زمانہ میں مزارعت کا یہی عام دستور تھا۔ کہ مزارعت میں زمین کے ایک خاص ٹکڑے کو کاشتکار کے لئے مخصوص کر دیا کرتے تھے۔ یہ طریقہ ایک خاص قسم کا قمار تھا اس طرح سے کہ کبھی تو اس ٹکڑے میں پیداوار بہت زیادہ ہوتی تھی اور باقی زمین میں کچھ بھی پیداوار نہیں ہوتی۔ اور کبھی اس کے برعکس ہوتا یعنی دوسرے ٹکڑے میں پیداوار بہت ہوتی اور اس مخصوص حصہ میں کچھ بھی نہیں ہوتی۔ اس لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے قمار سے منع فرمادیا ہے۔ اگر تحقیق کی خواہش ہو تو اس کی مذکورہ جگہ پھر سے دیکھ لیں۔

و كذا اذا شرط الخ اسی طرح یہ صورت بھی ممنوع ہو گی کہ اگر یہ شرط لگائی ہو کہ غلہ سے جو بھوسہ نکلے گا وہ تو دونوں میں برابر تقسیم ہو گا اور اس کا دانہ دونوں کاشتکار یا زمیندار میں سے کسی ایک کے لئے ہو گا۔ ف یعنی مثلاً صاف غلہ فقط زمیندار کے لئے یا فقط کاشتکار کے لئے اور اس کا بھوسہ دونوں میں تقسیم ہو گا تو یہ مزارعت فاسد ہو گی) کیونکہ اس شرط کا نتیجہ یہ ہو گا کہ جس چیز میں واقعتہً دونوں کی شرکت مقصود تھی یعنی غلہ اسی میں شرکت باقی نہ رہے۔ (ف یعنی اس عقد مزارعت کرنے کا اصلی مقصد غلہ کا حصول تھا لیکن مذکورہ شرکت کی وجہ سے وہ مقصود ختم ہو گیا اور یہ بات صرف اس وجہ سے ہوئی کہ اصل پیداوار کو ایک شخص کے لئے خاص کر دیا گیا ہے **ولو شرطا الحب الخ** اور اگر دونوں نے غلہ کے حصول میں واضح طور پر مثلاً نصف نصف کی شرکت کی شرط کر دی مگر اس کے بھوسے کے بارے میں کوئی تذکرہ تک نہیں کیا تو وہ عقد مزارعت صحیح ہو گا۔ (ف یعنی بھوسے میں شرکت کا ذکر نہ کرنے سے اس لئے نقصان نہیں ہو گا کہ یہ کوئی ایسی اہم چیز نہیں ہے کہ اس میں شرکت کا احتمال نہ ہونے کی وجہ سے اصل عقد مزارعت ہی فاسد ہو جائے)۔ **لاشتراطهما الخ** کیونکہ ان دونوں نے مقصود اصلی یعنی غلہ میں شرکت کی شرط کر لی ہے۔ (ف اس لئے غیر مقصود میں شرکت کی شرط نہ کرنے سے فساد نہیں ہو گا۔ اور یہ حکم اس صورت میں ہو گا جب کہ اس کے بھوسے کا بالکل ہی ذکر نہیں کیا گیا ہو۔ یعنی اس کے ذکر سے سکوت ہو)۔

ثم التبن الخ لیکن بعد میں وہ بھوسہ صرف بیج لگانے والے کا حصہ ہو گا۔ کیونکہ یہ بھوسہ اسی کی ملکیت سے پیدا ہوا ہے۔ اور اسی چیز کے بارے میں شرط لگانے کی ضرورت نہیں ہوتی ہے۔ (ف یعنی جب بیج والے کی ملکیت سے بھوسہ نکلا ہے تو اپنے ہی مالک کے ہونے کے لئے مزید کسی شرط لگانے کی ضرورت نہیں ہوتی ہے۔ اس وقت اگر یہ کہا جائے کہ جس کے بیج نہ ہوں جب اس کے لئے یہ بھوسہ نہیں ہو سکتا ہے پس جب بیج والے کے لئے شرط نہ ہو تو دوسرے کو ملنے کا احتمال ہو جاتا ہے۔ اور اسی احتمال کی وجہ سے اس میں فساد پیدا ہو سکتا ہے۔ تو اس کا جواب یہ دیا گیا ہے۔ **والمفسد هو الشرط الخ** کہ عقد تو شرط لگانے کی وجہ سے ہی فاسد ہوتا ہے اور موجودہ صورت میں شرط نہیں لگائی گئی ہے۔ بلکہ اس سے خاموشی اختیار کی گئی ہے۔ (ف پس جس کی طرف سے بیج نہیں ہیں جب اس کے لئے بھوسہ ملنے کی شرط نہیں رکھی گئی ہے تو فساد بھی نہیں ہو گا۔ اور جس کی طرف سے بیج لگائے گئے ہیں وہ خود اس کے بھوسہ کا مالک ہو گا اس کے لئے شرط لگانے کی ضرورت نہیں ہے)۔ **وقال مشائخ الخ** اور مشائخ بلخ رحمہم اللہ نے فرمایا ہے کہ دونوں ہی صورتوں میں بھوسہ بھی دونوں کے درمیان برابر برابر تقسیم ہو گا۔

اعتبار اللعرف الخ اس بناء پر کہ جن باتوں کو شرط کے طور پر بیان نہیں کیا گیا ہو ان میں عام رواج اور دستور ہی کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ اور اس جگہ یہی دستور ہے دونوں میں مشترک ہو۔ (ف بلکہ اشتباہ ہونے کی صورت میں عرف پر ہی حکم واجب ہوتا ہے۔ **ولانه تبع الخ** اور اس دلیل سے بھی کہ بھوسہ دانہ کے تابع ہوتا ہے کیونکہ اصل دانہ ہے اور بھوسہ اس کے تابع ہوتا ہے۔

اور قاعدہ ہے کہ اصل کے لئے جو شرط ہوتی ہے اسی شرط کے ساتھ اس کا تابع بھی ہوتا ہے۔ (ف یعنی اس جگہ دانہ جو اصل ہے اس کے بارے میں یہ شرط لگی ہوئی ہے کہ وہ دونوں کے درمیان نصف نصف تقسیم کیا جائے گا لہٰذا اس کے تابع یعنی بھوسہ میں بھی یہی شرط باقی رہے گی۔ جیسے کہ لشکر کا سردار یا کسی غلام کا آقا اگر حالت سفر میں اقامت کی نیت کرلے تو وہ اصل اور اس کا غلام یا سردار کا لشکر تابع ہے اسی بناء پر سردار یا آقا کی اقامت کی نیت کے ساتھ ہی تمام مقیم ہو جاتے ہیں اگرچہ وہ خود اپنی اقامت کی نیت نہ کریں)۔ ولو شرطا الحب الخ اور اگر دونوں نے اس کی شرط کی کہ اسی سے جو غلہ پیدا ہوگا وہ تو دونوں میں برابر تقسیم ہوگا لیکن اس سے جو بھوسہ نکلے گا وہ صرف بیج والے کا ہوگا۔ تو اس سے کوئی نقصان نہیں ہوگا یعنی مزارعت صحیح ہوگی۔ کیونکہ عقد مزارعت کا یہی حکم ہے۔ (ف یعنی ایسی شرط لگائی ہوگی جو اس عقد کا اصل تقاضا ہے۔ کیونکہ اگر ایسی شرط نہیں لگائی جاتی جب بھی بھوسہ بیج والے کا ہی حصہ ہوتا۔ اس لئے ایسی شرط سے کوئی نقصان نہ ہوگا۔ اس کی مثال ایسی ہوگی کہ عقد بیع کرتے ہوئے کوئی یہ شرط لگادے کہ مشتری مبیع پر قبضہ کرلے گا کہ عقد بیع کا تقاضا ہی یہی ہوتا ہے۔

وان شرطا التبن الخ اور اگر اس کے برعکس دونوں نے یہ شرط لگادی ہو کہ جس کے بیج نہیں ہوں گے اسی کو اس کا بھوسہ ملے گا تب یہ عقد مزارعت فاسد ہو جائے گا۔ (ف کیونکہ یہ شرط تقاضائے عقد کے برخلاف ہے۔ اور معاملہ کو فاسد کر دینے والی ہے)۔ لانہ شرط الخ کیونکہ یہ شرط ایسی ثابت ہوگی جو شرکت کے تعلق کو ختم کردے یعنی ان دونوں کے درمیان شرکت باقی نہ رہ سکے۔ اس طرح سے کہ کبھی ایسا وقت بھی آجائے جس میں کھیت سے بھوسہ کے علاوہ غلہ کچھ بھی پیدا ہی نہ ہو۔ (ف مثلاً کسی موسم میں قحط سالی ہونے سے کھیتی سوکھ جائے اور اس میں دانہ نہ لگ سکے۔ اور وہ صرف جانوروں کے لئے گھاس اور بھوسہ بنکر رہ جائے اس وقت یہ چارے اور بھوسے ایسے شخص کی ملکیت میں آجائیں گے جس نے بیج لگانے کا خرچ برداشت نہیں کیا۔ حالانکہ اس قسم کا حق تو صرف بوقت عقد شرط لگادینے سے ملتا ہے اور اس سے پہلے نہیں ملتا ہے۔ اسی لئے یہ شرط ہی مفسد ہوگی۔ واستحقاق غیر الخ اور جس کی طرف سے بیج نہ ہوں اس کو بھوسہ ملنے کا حق ہونا شرط لگانے کی وجہ سے ہوتا ہے اس کے بغیر نہیں ہوتا ہے اس لئے یہ شرط ہی فاسد ہوئی۔ برخلاف اس شخص کے جس نے بیج لگائے ہوں کہ اس کی شرط لگائے یا نہ لگائے بہر صورت وہی بھوسے وغیرہ کا مستحق ہوگا یہاں تک یہ بحث رہی کہ مزارعت کے صحیح ہونے کی کیا کیا صورتیں ہوتی ہیں اور فاسد ہونے کی کیا کیا ہوتی ہیں اور کون کون سی شرطوں سے مزارعت فاسد ہوتی ہے۔

توضیح:۔ مزارعت کے ناجائز ہونے کی شرطیں۔ اگر عقد مزارعت کے وقت یہ شرط لگائی کہ کھیتی سے جو غلہ پیدا ہوگا وہ صرف کاشتکار یا صرف زمیندار کا ہوگا لیکن اس کا بھوسہ دونوں میں برابری سے تقسیم ہوگا۔ یا اس کے برخلاف شرط لگائی گئی ہو یا غلہ کے بارے میں تو وضاحت کردی مگر بھوسہ کے بارے میں کوئی تذکرہ نہیں کیا پھر ایسی صورت میں بھوسہ کا کیا ہوگا۔ مسائل کی تفصیل۔ احکام۔ دلائل

واذا صحت المزارعة فالخارج على الشرط لصحة الالتزام وان لم تُخرج الارض شيئًا فلا شيء للعامل لانه يستحقه شركةً ولا شركة في غير الخارج و ان كانت اجارة فالاجر مسمّى فلا يستحق غيره بخلاف ماذا فسدت لان اجر المثل في الذمة ولا تفوت الذمه بعدم الخارج قال واذا فسدت فالخارج لصاحب البذر لانه نماء ملكه و استحقاق الأخر بالتسمية وقد فسدت فبقي النماء كله لصاحب البذر

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جب شروط صحیحہ ہونے کی بناء پر عقد مزارعت صحیح ہو جائے اس کے بعد کھیت سے جو کچھ بھی پیداوار ہو گی وہ ان دونوں میں بیان کی ہوئی شرطوں کے مطابق تقسیم ہو گی۔ کیونکہ دونوں نے جو کچھ خود پر لازم کیا ہے وہ صحیح ہے۔(ف یہ حکم اس صورت میں ہو گا جب کہ کھیت میں پیداوار ہو گئی ہو)۔وان لم یخرج الخ اور اگر پیداوار کچھ نہیں ہوئی تو کام کرنے والے کا کوئی حصہ یا کوئی مزدوری نہیں ملے گی۔ یعنی وہ کسی بھی اجرت کا مستحق نہ ہو گا)۔ کیونکہ یہ کاشتکار اس زمین سے جو کچھ بھی پاتا وہ شرکت کی صورت میں مستحق ہوتا۔(ف یعنی آخر میں جو کچھ بھی حاصل ہوتا وہ ان دونوں کے درمیان تقسیم ہوتا۔ع۔اور شرکت تو پیداوار ہی میں ہوتی ہے۔ ولا شرکۃ الخ اور پیداوار کے علاوہ کسی دوسری چیز میں شرکت نہیں ہوتی ہے۔(ف لہٰذا وہ کسی دوسرے مال سے اجرت کا مستحق بھی نہیں ہو گا)۔ البتہ اگر معاملہ شرکت کا نہ ہو بلکہ اجارہ کا ہو تو پہلے جتنی اجرت مقرر کی گئی ہو اس کے ماسوا کسی بھی چیز کا وہ مستحق نہ ہو گا۔(ف اس موقع پر اگر یہ کہا جائے کہ مزارعت تو ابتداء میں اجرت ہی ہوتی ہے اگر چہ آخر میں شرکت ہو جاتی ہے تو ابتداً اجرت ہونے کی صورت میں اسے اجرت ضرور ملنی چاہئے تو ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہو گا کہ ہاں اس معاہدہ اجارہ میں اس کی اجرت بیان ہو چکی ہے کہ وہ مثلاً پیداوار سے آدھی یا چوتھی پیداوار ہو گی۔ جو کہ ایک مقرر شدہ حصہ ہے۔ اگرچہ یہ خلاف قیاس ہے مگر نص شرعی سے ثابت ہے اس لئے اسے جائز کہا گیا ہے۔ لہٰذا یہ شخص اس اجرت کے سوا کسی بھی دوسری اجرت کا مستحق نہ ہو گا۔ کیونکہ یہ اجارہ صحیح ہے)۔

بخلاف ما الخ اس کے برخلاف اگر مزارعت فاسدہ ہو (ف تو اس میں مقرر شدہ اجرت لازم نہ ہو گی۔ اس لئے کہ اب یہ بجائے مزارعت کے اجارہ کی شکل ہو گئی۔ جس میں مقرر شدہ اجرت لازم نہیں ہوتی ہے بلکہ اس کا اجر المثل لازم ہوتا ہے۔ اسی لئے پیداوار نہ ہونے کی صورت میں بھی اجر المثل مل جائے گا۔ لان اجر المثل الخ کیونکہ ایک اجیر مزدور کی مزدوری اجر المثل کی صورت میں اس کے مستاجر کے ذمہ بہر صورت واجب ہو جاتی ہے۔ اسی لئے کھیت میں پیداوار نہ ہونے کی وجہ سے بھی وہ اپنی اس اجرت کا مستحق ہو گا جس کا اس کے مستاجر نے وعدہ کیا تھا قال و اذا فسدت الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جب عقد مزارعت فاسد ہو جائے تو اس مزارعت کے سلسلہ میں جو کچھ بھی پیداوار ہو گی وہ کل پیداوار بیج والے کی ہو گی۔ کیونکہ کھیتی جو کچھ ہوئی ہے وہ اسی کی ملکیت یعنی بیج سے حاصل شدہ پیداوار اور اضافہ ہے۔(ف لہٰذا بیج والے کے لئے پیداوار کے ہونے میں اس کی شرط نہیں ہے)۔ واستحقاق الآخر الخ اور دوسرے شخص کو جو بھی حق ملا وہ اس وجہ سے کہ پہلے سے ہی اس کا معاملہ طے کر لیا گیا تھا۔ جب کہ شرط کے مطابق وہ فاسد ہو چکا ہے۔(ف لہٰذا اس کا حق مطالبہ ختم ہو گیا۔ بالآخر ساری پیداوار کا مستحق اب صرف وہی شخص ہو گا جس نے بیج لگائے تھے۔ اور بیجوں کا وہ مالک تھا۔

توضیح:۔ اگر عقد مزارعت اپنی شرطوں کے ساتھ صحیح ہو۔ اور کھیت سے غلہ کی پیداوار ہو تو اس کا مستحق کون ہو گا۔ اور اگر پیداوار بالکل نہ ہو تو محنت کرنے والے کو کیا اور کہاں سے ملے گا اور اگر عقد مزارعت فاسد ہو جائے تو مزدور کو کیا ملے گا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال ولو کان البذر من قبل رب الارض فللعامل اجر مثلہ لا یزاد علی مقدار ما شرط لہ کانہ رضی بسقوط الزیادۃ وھذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف رحمہما اللّٰہ وقال محمد لہ اجر مثلہ بالغا ما بلغ لانہ استوفی منافعہ

بعقد فاسد فیجب علیه قیمتها إذ لا مثل لها وقد مر فی الإجارات وان كان من قبل العامل فلصاحب الارض اجر مثل ارضه لانه استوفی منافع الارض بعقد فاسد فیجب ردها وقد تعذر ولا مثل لها فیجب ردقیمتها وهل یزاد علی ماشرط له من الخارج فهو علی الخلاف الذی ذكرناه ولوجمع بین الارض والبقر حتی فسدت المزارعة فعلی العامل اجر مثل الارض والبقر هو الصحیح لان له مدخلا فی الاجارة حصل فی ارض مملوكة له وان استحقه العامل اخذ قدر بذره وقدر اجر الارض وتصدق بالفضل لان النماء یحصل من البذر ویخرج من الارض وفساد الملك فی منافع الارض واجب خبثا فیه فما سلم له بعوض طاب له وما لا عوض له تصدق به.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مزارعت کسی وجہ سے فاسد ہو گئی ہو اور بیج زمین کے مالک (زمیندار) کی طرف سے ہو تو کاشتکار کو اس کی محنت کی اجرت جو بازار میں مل سکتی ہو وہ ملے گی۔ لیکن اجرت اتنی ہی ہو گی جس کی اس نے پہلے شرط لگا رکھی تھی اس سے زیادہ نہیں ملے گی۔ (مثلاً مزارعت قبول کرتے ہوئے یہ طے کیا تھا کہ جو کچھ آمدنی ہوئی اس سے تقسیم کے بعد ایک تہائی مجھے ملے گی۔ تو اب جب کہ مزارعت فاسد ہو چکی ہے تو اسے اجرت مثلی اتنی ہی ملے گی جو اس پیداوار کی تہائی حصہ کی قیمت سے زیادہ نہ ہو۔ اس کیلئے پہلے یہ اندازہ کرنا ہو گا کہ بازار میں اس کو کتنی اجرت مل سکتی ہے۔ پھر یہ معلوم کرنا ہو گا کہ اس کی پیداوار کی ایک تہائی کی کتنی قیمت ہو سکتی ہے۔ اب اگر اس کا اجر المثل زیادہ ہو تو اس پیداوار کی تہائی قیمت ہی اسے دی جائے گی اس سے زیادہ نہیں کیونکہ ابتداء معاملہ میں وہ اسی اجرت پر راضی ہو چکا تھا۔ اسی بناء پر اگر یہ مزارعت فاسد نہ ہوتی جب بھی اتنی ہی اجرت اسے ملتی لہٰذا ابھی بھی اتنی ہی اجرت اسے ملے گی۔ لانه رضي الخ کیونکہ وہ تو خود اس سے زائد نہ لینے پر راضی ہو چکا تھا۔ وهذا عندابی حنیفةؒ الخ مذکورہ حکم امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک ہے۔ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اسے پورا پورا اجر المثل ملے گا خواہ جتنا ہی کم ہو یا زیادہ۔

لانه استوفی الخ کیونکہ عقد فاسد کے بعد اس زمیندار نے اس کاشتکار سے پورا پورا فائدہ اٹھالیا ہے اور اس نے بھی پوری محنت کی ہے۔ لہٰذا اس زمیندار پر لازم ہو گا کہ اس کاشتکار سے جتنا بھی فائدہ حاصل کیا ہے اس کی قیمت وہ اسے پوری ادا کرے۔ کیونکہ اس کی منافع کا کوئی مثل نہیں ہے۔ (ف تو لامحالہ اس کی قیمت لازم ہو گی)۔ وقد مرت الخ یہ پورا مسئلہ اجارات کی بحث میں گذر چکا ہے۔ (ف اس طرح سے کہ مثلاً ایک شخص نے دوسرے کو جنگل سے لکڑیاں چن کر لانے میں شریک کیا اور کسی طرح یہ شرکت فاسد ہو گئی تو امام محمدؒ کے نزدیک اس مزدور کو اسکی پوری بازاری اجرت ملے گی جو اس کام کی ہوتی ہو۔ چاہے اس کی اجرت جتنی بھی زیادہ ہو جائے۔ اسی طرح یہاں بھی ہوا کیونکہ کھیت کا کام بھی لکڑیاں جمع کرنے کے مثل ہی ہوا کیونکہ کھیت میں پیداوار سے پہلے تک یہ کچھ معلوم نہیں تھا کہ اس کی اجرت کتنی ہو گی۔ مع۔ یہ مسئلہ اس صورت میں ہو گا جب کہ مزارعت میں فساد آگیا اور بیج زمیندار کی طرف سے کھیت میں ڈالا گیا ہو۔

وان كان من قبل العامل الخ اور اگر اسی صورت میں بیج کاشتکار نے ڈالے ہوں (اور نتیجہ میں ساری پیداوار اسی کاشتکار کو ملی ہو تو زمین کے مالک کو اس کی زمین کا اجر المثل ملے گا۔ لانه استوفی الخ کیونکہ کاشتکار نے مزارعت میں عقد فاسد کے ذریعہ زمیندار کی زمین سے فائدہ اٹھایا ہے تو قاعدہ کے لحاظ سے اس پر یہ لازم ہوا کہ منافع اسے واپس کر دے۔ حالانکہ منافع کا واپس کرنا محال ہوتا ہے۔ (ف اس وجہ سے منافع کا عوض واپس کرنا چاہئے۔ اور چونکہ اس کا عوض متعین نہیں ہے اس لئے ان منافع کا مثل یا ان کی قیمت دینی ہو گی۔ ولامثل لها الخ اور منافع کا مثل نہیں ہے لہٰذا منافع کی قیمت واپس کرنی واجب ہوئی۔ (ف اب یہ ایک سوال ہے کہ مزارعت کرنے میں جتنا خرچ ہوا تھا اتنا ہی واپس کرنا ہو گا یا جتنی پیداوار ہوئی سب واپس کرنی ہو گی۔ اس لئے فرمایا)

وھل یزاد علی ما الخ اور کیا اجر المثل اس مقدار سے زیادہ دینا ہوگا جو زمیندار کے لئے پیداوار میں سے دینے کی شرط لگائی گئی تھی۔ تو اس کا جواب یہ دیا ہے۔ فھو علی الخلاف الخ کہ اس مسئلہ میں بھی ویسا ہی اختلاف ہے جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے۔ (ف یعنی کاشتکار کے اجر مثل کے مسئلہ میں بیان کیا ہے کہ امام ابو حنیفہ وامام ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک جتنی مقدار اس سے پہلے طے ہو چکی تھی اتنی ہی ملے گی۔ اس سے زیادہ نہیں۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک خواہ جتنا بھی ہو سب دیا جائے گا۔ امام مالکؒ کا بھی زمین کے کرایہ کے بارے میں یہی مذہب ہے۔

ولو جمع بین الارض الخ اور اگر زمیندار نے زمین کے ساتھ ہل اور بیل کا بھی انتظام کیا۔ اور اس کے بعد مزارعت فاسد ہو گئی (ف یعنی ایک طرف (زمیندار) سے زمین اور ہل و بیل ہوں اور دوسری طرف (یعنی کاشتکار) کی طرف سے اسکی اپنی محنت اور بیج ہوں تو چونکہ بیلوں کو زمین کے تابع کرنا ممکن نہیں ہے لہٰذا یہ معاملہ مزارعت فاسد ہو گیا اس لئے ساری پیداوار بیج والے یعنی کاشتکار کی ہو جائے گی۔ اسلئے یہ کہنا ہوگا کہ اس نے فاسد طریقہ سے دوسرے کی زمین اور بیلوں سے اپنے بیجوں کی کھیتی کا کام کیا ہے۔ فعلی العامل لالخ اس لئے کاشتکار پر زمین اور بیلوں کا اجر المثل لازم ہوگا۔ اور یہی صحیح حکم ہے۔ (ف یعنی بیلوں کے مقابلہ میں اجر المثل ہونا ہی صحیح قول ہے)۔ کیونکہ اجارہ کا معاملہ کرنے میں بیلوں کی ضرورت کو بھی دخل اور اہمیت ہے۔ وھی اجارۃ الخ اور یہ مزارعت اپنے معنی کے لحاظ سے ایک قسم کا اجارہ بھی ہے۔ (ف پس جب کہ صرف بیلوں کو بوقت ضرورت کرایہ پر لیا ہی جاتا ہے تو اس موجودہ صورت میں بھی ان کو اجارہ پر لینے کو صحیح مان لینا چاہئے کیونکہ بالآخر مزارعت بھی اپنے مقصد کے لحاظ سے اجارہ ہے۔ اس سے پہلے یہ بتایا جا چکا ہے کہ بیجوں اور دوسرے خرچوں سے زائد کا کیا حکم ہے، اور اب مصنفؒ یہ فرماتے ہیں۔

واذا استحق الخ اور جب عقد مزارعت میں زمیندار اپنا بیج بھی دینے کی وجہ سے اس سے پیدا شدہ تمام غلوں کا مستحق ہو گیا۔ تو ان کا استعمال اس کے لئے حلال بھی ہوگا۔ کیونکہ یہ سارا غلہ ان ہی بیجوں میں زیادتی پائی جانے سے حاصل ہوا ہے۔ اور اسی کی زمین میں ہوا ہے۔ (ف اور جب اس کے اپنے بیجوں سے اس کی اپنی اسی زمین میں پیداوار حاصل ہوئی تو وہ سب اس کے لئے حلال ہوگا)۔ وان استحقہ الخ اور اگر مزارعت فاسدہ میں کاشتکار اپنے بیج لگانے کی وجہ سے اس کی تمام پیداوار کا مستحق ہو گیا تو اس میں سے صرف اتنا ہی اپنے پاس رکھے جو اس کی زمین کے کرایہ اور بیجوں کے خرچ کے برابر ہو اور باقی غلہ جو بچ جائے اسے وہ صدقہ کر دے۔ لان النماء الخ کیونکہ بیجوں کے ذریعہ جو غلہ پیدا ہوا ہے وہ سب اس کے بیجوں سے ہوا ہے۔ اور اسی کے بیجوں کی ہی زیادتی ہے (ف اس بناء پر اس سارے غلے کا وہ تنہا ہی مالک ہوگا۔ اور یہ ساری پیداوار ایسی زمین سے نکلی ہے جو نہ تو اس کی اپنی حقیقی ملکیت ہے اور نہ ہی اجارہ صحیحہ کے طور پر اس کی ملکیت ہے بلکہ اجارہ فاسدہ اور مزارعت فاسدہ کے طور پر ہے۔

وفساد الملك الخ اور اسی ملکیت فاسدہ میں فاسد منافع ہونے نے اس کی کھیتی میں ایک طرح کی گندگی اور نجاست پیدا کر دی ہے۔ (ف اگرچہ اس نے ضرورۃً اس کا اجر المثل ادا کر دیا ہے۔ فما سلم له الخ اس لئے اس زمین میں سے جو پیداوار اس کے خرچ کے برابر حاصل ہوتی ہے وہ تو اس کے لئے پاک اور حلال ہوگی (ف لہٰذا زمین کی اجرت کے برابر اور بیجوں کی قیمت کے برابر اپنے پاس پیداوار میں سے اپنے پاس رکھ لے)۔ اور کسی عوض کے بغیر زائد پیداوار جو اسے حاصل ہوئی ہے اسے صدقہ کر دے۔ (ف اس موقع میں ایک بات جان رکھنے کی یہ ہے کہ معاملہ مزارعت ہو جانے کے بعد اگرچہ وہ صحیح تھا اسے باقی رکھنا اس کے لئے لازم نہیں ہوتا ہے۔ بلکہ بیج والے کو ابتداءً یہ حق ہوتا ہے کہ اسے فسخ بھی کر دے)۔

توضیح:۔ اگر کسی وجہ سے مزارعت فاسد ہو جائے اور بیج کاشتکار کی طرف سے ہو یا زمیندار کی طرف سے تو پیداوار کسے اور کتنی ملے گی اور زائد از اخراجات پیداوار کو استعمال کرنا

حلال ہوگا۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال واذا عقدت المزارعة فامتنع صاحب البذر من العمل يجبر عليه لانه لا يمكنه المضى فى العقد الا بضرر يلزمه فصار كما اذا استاجر أجيراً ليهدم داره وان امتنع الذى ليس من قبله البذر اجبره الحاكم على العمل لانه لا يلحقه بالوفاء بالعقد ضرر والعقد لازم بمنزلة الاجارة الا اذا كان عذر يفسخ به الاجارة فيفسخ به المزارعة قال ولو امتنع رب الارض والبذر من قبله وقد كرب المزارع الارض فلا شيئ له فى عمل الكراب قيل هذا فى الحكم اما فيما بينه وبين الله تعالىٰ يلزمه استرضاء العامل لانه غره فى ذلك .

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا کہ معاملہ مزارعت طے پاجانے کے بعد بیج والے نے اس کام کے کرنے سے انکار کر دیا تو اس شخص کو زراعت کے کام پر لگے رہنے کے لئے مجبور نہیں کیا جائے گا۔ لانه لا يمكنه الخ کیونکہ اس محنت کرنے والے کو اس معاملہ کے پورا کرنے کے لئے مجبور کرنا اسے نقصان اٹھانے پر مجبور کرنے کے سوائے ممکن نہیں ہوگا۔ (ف کیونکہ ابھی فوراً اسے اپنے بیج کھیت میں اس حالت میں ڈالنے ہوں گے جس کی واپسی کے لئے کوئی ضمانت نہیں ہے۔ کیونکہ وہ انجام کار پر واقف نہیں ہے۔ (کہ اس سے غلہ پیدا ہوگا بھی اور وہ کتنا ہوگا) لہٰذا فی الحال اسے نقصان برداشت کرنے پر مجبور کرنا ہوگا۔ فصار كما اذا الخ تو اس کی مثال ایسی ہو جائے گی کہ کسی شخص نے ایک شخص کو اپنا گھر ڈھادینے پر مزدور مقرر کیا لیکن (ف پھر اسے اپنے ارادہ پر پچھتاوا ہوا یعنی کام کرانے سے انکار کر دیا تو اس گھر کو پورا گرانے پر مجبور نہیں کیا جائے گا کیونکہ پورا گرانے پر بظاہر نقصان برداشت کرنا ہوگا)۔ وان امتنع الخ اور اگر مزارعت طے ہو جانے کے بعد جو شخص بیج ڈالنے کا ذمہ دار ہے وہ نہیں بلکہ دوسرا شخص اس مزارعت کے موافق کام سے انکار کر دے تو حاکم اس منکر کو کام کرنے پر مجبور کرے گا۔

لانه لايلحقه الخ کیونکہ اس کام کو پورا کرنے سے اس کا کوئی نقصان نہیں ہوگا۔ (ف بلکہ معاملہ کے وقت جو کچھ طے کیا ہے اسی کے مطابق کرے گا)۔ والعقد لازم الخ اور یہ معاملہ بھی اس کے حق میں اجارہ کے مانند لازم ہوگا۔ البتہ اگر کوئی ایسا عذر ہو گیا جس کی وجہ سے اجارہ کو فسخ کیا جا سکتا ہو تو اس کی وجہ سے عقد مزارعہ کو بھی فسخ کیا جا سکے گا۔ (ف۔ خلاصہ مسئلہ یہ ہوا کہ جس کے ذمہ بیج ڈالنا ہے اسے تو اس بات کی اجازت ہوگی کہ عذر معقول کے بغیر بھی مزارعت سے انکار کر دے۔ اور اگر وہ شخص انکار کرے جس کے ذمہ بیج ڈالنا نہیں ہے۔ تو یہ دیکھنا ہے کہ اس کے انکار کی وجہ کوئی معقول عذر ہے یعنی جس کی وجہ سے اجارہ فسخ کیا جا سکتا ہو تو اس کا بھی انکار صحیح ہوگا اور عقد مزارعہ فسخ کیا جائے گا۔ اور اگر اسے ایسا کوئی عذر نہ ہو تو اس عقد مزارعت کو پورا کرنے پر جبر کیا جائے گا۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہے کہ معاملہ ابھی ابتدائی درجہ میں ہو یعنی معاہدہ کے مطابق ابھی تک شروع نہ ہوا ہو۔ اور اگر کام شروع ہو چکا ہو تو اس میں کچھ تفصیل ہے)۔

قال ولو امتنع الخ اور اگر زمیندار نے عقد مزارعت کو پورا کرنے سے انکار کر دیا اور بیج ڈالنا بھی اسی کے ذمہ تھا (ف تو اس صورت میں اگرچہ اسے انکار کرنے کا حق تھا جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے مگر وہ اس وقت تک کے لئے تھا جبکہ معاملہ ابھی تک بالکل ابتدائی مرحلہ میں تھا اور اب کام کچھ بڑھ چکا ہے یعنی ابتدائی وقت نہیں رہا ہے)۔ وقد كرب الخ کیونکہ کاشتکار زمین میں ہل چلا چکا ہے۔ (ف یعنی کھاد وغیرہ دیئے بغیر صرف مٹی کاٹی ہے تو اس طرح صرف زمین جوت دینے سے کاشتکار کو اس کی محنت کے بدلہ کچھ نہیں ملے گا۔ قيل هذا الخ بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ حکم ظاہراً عند اللہ نہیں بلکہ عند القضاء ہے۔ کیونکہ دیانت کے طور پر یعنی عند اللہ زمیندار پر لازم ہوگا کہ اس کے عوض سے کاشتکار کو راضی کرلے۔ کیونکہ اس زمیندار نے اسے دھوکہ دیا ہے۔ (ف یعنی مالک کی طرف سے دھوکا کھا کر اس نے کام کیا ہے۔ اس لئے اس مالک پر لازم ہے کہ اسے اجر المثل یا کچھ اور دے کر راضی کرلے۔

توضیح:۔ معاملہ مزارعت طے کر لینے کے بعد اگر کوئی بھی اس میں کام کرنے سے انکار کردے۔ تفصیل مسائل۔ حکم۔ دلائل

قال واذا مات احد المتعاقدين بطلت المزارعة اعتباراً بالاجارة وقد مر الوجه في الاجارات فلو كان دفعها ثلث سنين فلما نبت الزرع في السنة الاولى ولم يستحصد حتى مات رب الارض ترك الارض في يد المزارع حتى يستحصد الزرع ويقسم على الشرط وتنتقض المزارعة فيما بقى من السنتين لان في ابقاء العقد في السنة الاولى مراعاة الحقين بخلاف السنة الثانية والثالثة لانه ليس فيه ضرر بالعامل فيحافظ فيهما على القياس ولو مات رب الارض قبل الزراعة بعد ما كرب الارض وحفرا لانهار انتقضت المزارعة لانه ليس في ابطال مال على المزارع ولا شيئ للعامل بمقابلة ما عمل كما نبينه ان شاء الله تعالىٰ واذا فسخت المزارعة بدين فا ح لحق صاحب الارض فاحتاج الى بيعها فباع جاز كما في الاجارة وليس للعامل ان يطالبه بما كرب الارض وحفر الا نهار بشيئ لان المنافع انما تتقوم بالعقد وهو انما قوم بالخارج فاذا انعدم الخارج لم يجب شيئ ولو نبت الزرع ولم يستحصد لم تبع الارض في الدين حتى يستحصد الزرع لان في البيع ابطال حق المزارع والتاخير اهون من الابطال ويخرجه القاضي من الحبس ان كان حبسه بالدين لانه لما امتنع بيع الارض لم يكن هو ظالما والحبس جزاء الظلم.

ترجمہ:۔ فرمایا کہ جب مزارعت کا معاملہ کرنے والوں میں سے ایک فریق مر گیا تو وہ مزارعت باطل ہو جائے گی۔ جیسے عقد اجارہ باطل ہو جاتا ہے۔ اس کی وجہ اجارات کی بحث میں گذر چکی ہے۔ (ف وہ یہ کہ اس عقد کا نفع یا اس سلسلہ میں کام کی اجرت جو اس کے مرنے کے بعد اس کے وارث کو ملے گی اس کے مستقل معاملہ کئے بغیر لازم آئے گا اور یہ جائز نہیں ہے۔ مبسوط اور ذخیرہ میں ہے کہ یہ جواب قیاسی ہے۔ مگر استحساناً اس کا حکم یہ ہے کہ وہ عقد مزارعت حسب سابق باقی رہ جائے گا۔ اس وقت تک کے لئے کہ اس کی کھیتی کاٹ لی جائے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس معاملہ کی تجدید کئے بغیر ہی عقد باقی رہ جائے گا۔ اسی بناء پر کاشتکار کے ذمہ کوئی اجرت واجب نہیں ہوگی۔ یہ حکم اس بناء پر ہے کہ کاشتکار بھی دھوکا کھانے سے بالکل محفوظ رہے۔ اس لئے کہ اگر یہ حکم نہ ہوگا تو مالک کے وارثان ساری کھیتی جڑ سے اکھاڑ پھینکیں گے۔ اور کاشتکار سخت نقصان میں پڑ جائے گا۔ اس بیان سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ فریقین میں سے کسی کا مرنا اسی وقت اعتبار کیا جائے گا جب کہ بیج ڈال دیا گیا ہو اور کھیتی بوئی گئی ہو۔ مع۔ فلو کان الخ اب اگر کاشتکار کو تین سال تک مزارعت پر زمیندار نے زمین دی۔ پھر پہلے ہی سال میں کھیتی لگ گئی مگر وہ اس وقت تک کاٹنے کے قابل نہیں ہوئی تھی کہ زمیندار مر گیا تو وہ زمین اسی کاشتکار کے قبضہ میں اسی طرح چھوڑ دی جائے گی یہاں تک کہ وہ کھیتی کاٹنے کے لائق ہو جائے۔ پھر شرط کے مطابق وہ تقسیم کر دی جائے گی۔

لان فی البقاء الخ کیونکہ پہلے سال میں جس میں زراعت ہو چکی ہے اس معاملہ کو باقی رکھنے میں دونوں فریق یعنی کاشتکار اور زمیندار یا ان کے ورثہ کی رعایت ہے۔ اس کے برخلاف دوسرے اور تیسرے سال میں جن کا معاملہ طے کرتے وقت تذکرہ ہوا تھا ان دونوں کے درمیان کا معاہدہ ختم کر دیا جائے گا کیونکہ اس کے ختم کر دینے میں کسی کا بھی کوئی نقصان نہیں ہے۔ لہٰذا ان دونوں سالوں کے بارے میں قیاس کے موافق ہی عمل کیا جائے گا۔ (ف یعنی قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ بعد کے دونوں سالوں کی طرح پہلے سال کے باقی دنوں کے لئے معاہدہ کو بھی ختم کر دیا جائے مگر خلاف قیاس اسے اس لئے باقی رکھا گیا ہے کہ معاہدہ ختم کر دینے سے لگی ہوئی تیار کھیتی کو اکھاڑ دینا ہوگا جس سے کاشتکار کو زبردست نا قابل برداشت نقصان اٹھانا ہوگا۔ اور اس کے باقی رکھنے میں زمیندار کے وارثوں کا نقصان میں پڑنا ضروری بھی نہیں ہے بلکہ خود ان کا بھی فائدہ ہو سکتا ہے کہ وہ بھی اس کھیتی میں

حصہ دار ہوں گے۔ اس طرح باقی دنوں تک کے لئے معاہدہ کو باقی رکھنے میں فریقین کی رعایت واضح ہوگئی۔ اسی لئے قیاس پر عمل کو چھوڑ کر استحسان پر عمل کیا گیا ہے۔ اور باقی دوسرے اور تیسرے سال میں قیاس کے خلاف عمل کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے اسی لئے قیاس کے حکم پر عمل کیا جائے گا یعنی یہی حکم دیا جائے کہ پہلے سال کے باقی دنوں کے بعد مزارعت کے معاہدہ کو ختم کر دیا جائے اسی دلیل سے یہ بات بھی ظاہر ہوگئی کہ پہلے سال میں بھی اگر کھیتی نہیں کی گئی ہو تو فریقین میں سے کسی ایک کے بھی مرنے پر معاہدہ ختم کر دیا جائے گا۔ اسی لئے ماتنؒ نے فرمایا ہے۔

ولو مات رب الارض الخ۔ کہ اگر کاشتکار نے معاہدہ کے بعد زمین میں ہل چلایا اور پانی کے لئے نالیاں بنائیں اس کے بعد اس زمین میں بیج ڈالے اس کا زمیندار مر جائے تو مزارعت ختم ہو جائے گی۔ **لانہ لیس فیہ الخ** کیونکہ ایسے وقت میں مزارعت کا معاہدہ ختم کر دینے میں کاشتکار یہ نہیں کہہ سکتا ہے کہ میرا مال برباد ہو گیا ہے۔ (ف کیونکہ اس کاشتکار نے ابھی تک اس زمین میں بیج یا اس کے علاوہ کوئی چیز نہیں ڈالی ہے۔ **ولا شیئ للعامل الخ** اور اس صورت میں اس کاشتکار کو اس کے کام اور محنت کے عوض بھی کچھ نہیں ملے گا۔ اس مسئلہ کو انشاء اللہ آئندہ پھر بیان کرینگے۔ (ف اس کے برخلاف اگر کاشتکار نے یہ تمام کام کر ڈالے اس کے بعد زمیندار نہیں مرا مگر اس نے زمین میں مزارعت کے معاہدہ کے مطابق آئندہ کچھ کرنے سے انکار کر دیا۔ اور بیج ڈالنا بھی اسی کی ذمہ داری تھی تو دیانت کا تقاضا یہ ہوگا کہ زمیندار پر یہ لازم ہوگا کہ اس مزدور کاشتکار کو اس کا اجر المثل (اتنے دنوں کی محنت کا عوض) دے کر اسے راضی کر لے۔ کیونکہ اس زمیندار نے اپنے انکار سے اس کاشتکار کو دھوکا دیا ہے۔ جبکہ موجودہ مسئلہ میں زمیندار کی طرف سے کاشتکار کو دھوکا نہیں دیا گیا ہے بلکہ وہ خود بے اختیاری طور پر اپنی موت سے مر گیا ہے۔ الزیلعی)۔

واذا فسخت الخ اور اگر زمیندار کی زمین کسی وقت اس کے بہت زیادہ مقروض ہو جانے کے بعد فروخت کر دی گئی اور اس نے مزارعت کو فسخ کر دیا تو ایسا کرنا اس کے لئے جائز ہوگا جیسا کہ معاملہ اجارہ میں ہوتا ہے۔ (ف یعنی کوئی زمین کرایہ پر دینے کے بعد بہت زیادہ اس کے مقروض ہو جانے کی بناء پر اس زمین کو فروخت کر دینے کی ضرورت پڑی تو دونوں کی رضامندی سے یا قاضی کے حکم سے اس زمین کا اجارہ فسخ کیا جا سکتا ہے۔ اسی طرح زیادہ مقروض ہو جانے کی بناء پر مجبوراً عقد مزارعت بھی فسخ کیا جا سکتا ہے۔ کتاب زیادات کی روایت میں قاضی کے حکم سے یا ان دونوں کی آپس کی رضامندی سے ہوگا۔ اس حکم کی طرف مصنفؒ کے کلام سے بھی اشارہ ہوتا ہے اور مبسوط کی مزارعت و اجارات کی روایت میں اور جامع صغیر کی روایت میں اس کی ضرورت نہیں۔ ع۔ یعنی قاضی کے حکم کی ضرورت نہیں ہے بلکہ خود بھی معاہدہ کو توڑ سکتا ہے۔ خواہ بیج کاشتکار کی طرف سے ہوں یا زمیندار کی طرف سے ہوں۔ العنایہ۔ البتہ اس بات کی شرط ہوگی کہ اس وقت تک بیج بوئے نہ گئے ہوں۔ **ولیس للحاصل الخ**۔ اور کاشتکار کو اس بات کا حق نہ ہوگا کہ زمین میں محنت کرنے اور نالیاں بنانے کی اجرت کا مطالبہ کرے۔

لان المنافع الخ اس لئے کہ زمین وغیرہ کے منافع کی اجرت معاملہ طے کر لینے سے مقرر ہوتی ہے۔ جب کہ موجودہ مسئلہ میں اس کی اجرت نقد سے نہیں بلکہ پیداوار سے مقرر کی گئی ہے۔ (ف یعنی اس مزدور کاشتکار کے کام و منافع کی قیمت جو طے کی گئی ہے وہ اس زمین کی پیداوار کا وہ حصہ ہے جو شرط کی گئی ہے۔ **فاذا انعدم الخ** اور چونکہ اس صورت میں زمین سے پیداوار کچھ بھی حاصل نہیں ہوئی ہے تو اسے کچھ بھی دینا لازم نہ ہوگا۔ (ف کیونکہ اس کی طے شدہ اجرت وہی ہے جو پیداوار سے اس کے حصہ میں آئے اس کے علاوہ کوئی دوسری مستقل نقد قیمت طے نہیں ہوئی ہے۔ اس کے علاوہ زمین دار نے قصداً اسے کسی قسم کا دھوکہ بھی نہیں دیا ہے بلکہ قدرت کی جانب سے وہ مجبور اور معذور ہوا ہے۔ لہٰذا اس پر یہ بات بھی لازم نہ ہوگی کہ کاشتکار کو کسی طرح راضی کر لے **ولو نبت الارض الخ** اور اگر زمیندار کے بہت زیادہ مقروض ہو جانے کی صورت میں کھیتی تیار ہوگئی مگر اس کے کاٹنے کی نوبت نہیں آئی تھی تو جب تک کہ وہ کھیتی کاٹنے کے لائق ہو جائے اس وقت تک وہ زمین فروخت نہیں کی جائے گی۔ (ف اگرچہ اس کی تاخیر سے قرض خواہ کا کچھ نقصان بھی ہے)۔

فان فی البیع الخ کیونکہ فوری طور سے زمین کے فروخت کر دینے سے کاشتکار کا حق ختم کرنا لازم آتا ہے۔ اور اس کے فروخت میں کچھ انتظار کر لینے سے اگرچہ قرضخواہوں کا بھی نقصان ہوتا ہے لیکن یہ نقصان کاشتکار کے حق کو ضائع کر دینے کے مقابلہ میں بہت کم اور آسان ہے (ف کیونکہ تاخیر کر دینے سے بھی قرض خواہ کا حق ختم نہیں ہوتا ہے بلکہ صرف تاخیر ہو جاتی ہے۔ جب کہ زمین کے فروخت کر دینے سے کاشتکار کا حق بالکل ختم ہو جاتا ہے۔ اس لئے فروخت میں کچھ تاخیر کرنا ہی آسان ہوا۔ اور چونکہ فروخت میں تاخیر کاشتکار کی بھلائی کے خیال سے ہو رہی ہے اور زمیندار کی طرف سے اب قرض کی ادائے گی میں ٹال مٹول یا بہانہ نہیں ہے اس لئے اگر اس سلسلہ میں پہلے سے قاضی کی طرف سے اسے جیل میں بھیجدیا گیا ہو تو اب قاضی اسے رہا کر دے گا۔ کیونکہ فروخت میں تاخیر اس زمیندار کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ کاشتکار کی بھلائی کے پیش نظر ہے۔ اور زمیندار جو مقروض ہے اس کی طرف سے کوئی زیادتی نہیں ہے۔ حالانکہ کسی کو بھی قید میں رکھنا اس کے ظلم کی سزا ہوتی ہے۔

توضیح:۔ اگر مزارعت کرنے والوں میں سے کوئی مر جائے تو کیا وہ معاملہ باقی رہ جائے گا یا ختم ہو جائے گا۔ اگر تین سال کے لئے معاملہ کیا گیا ہو مگر پہلے سال ہی میں کھیتی کاٹنے سے پہلے زمیندار مر جائے۔ اگر کاشتکار معاہدہ کے بعد کچھ محنت کر لے پھر زمیندار مر جائے۔ اگر زمیندار کے بہت زیادہ مقروض ہو جانے کی وجہ سے اس کی زمین فروخت کر دی جائے تو کاشتکار کو کیا ملے گا۔ تفصیل مسائل۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

قال واذا نقضت مدة المزارعة والزرع لم يدرك كان على المزارع اجر مثل نصيبه من الارض الى ان يستحصد والنفقة على الزرع عليهما على مقدار حقوقهما معناه حتى يستحصد لان فى تبقية الزرع باجر المثل تعديل النظر من الجانبين فيصار اليه وانما كان العمل عليهما لان العقد قد انتهى بانتهاء المدة وهذا عمل فى المال المشترك وهذا بخلاف ما اذا مات رب الارض والزرع بقل حيث يكون العمل فيه على العامل لان هنالك أبقينا العقد فى مدته والعقد يستدعى العمل على العامل اما ههنا العقد قد انتهى فلم يكن هذا إبقاء ذلك العقد فلم يختص العامل بوجوب العمل عليه فان انفق احدهما بغير اذن صاحبه وامر القاضى فهومتطوع لانه لا ولاية له عليه.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مزارعت کی مدت ختم ہونے پر بھی اگر کھیتی پوری تیار نہ ہوئی ہو تو کاشتکار اس کے اپنے حصہ کے برابر اس زمین کے اجر المثل میں سے کھیتی کے کاٹے جانے تک کا کرایہ ادا کرے گا۔ (ف مثل نصف غلہ پر مزارعت طے پائی تھی۔ اور مدت مزارعت کے ختم ہونے پر زراعت تیار نہیں ہوئی اور اس کی تیاری سے اس کے کاٹنے تک کے لئے دو ماہ کی مزید ضرورت پڑی۔ ادھر اس زمین کا اجر المثل ہزار روپیہ ماہوار ہے تو وہ اس کا نصف یعنی پانچ سو روپے ماہوار کے حساب سے دو ماہ تک اور بھی ادا کرے گا۔ والنفقة على الزرع الخ اور کھیتی کے سلسلہ میں اس کے کاٹے جانے تک جو کچھ بھی خرچہ آئے گا وہ بھی فریقین (کاشتکار اور زمیندار) کے درمیان ان پر ان کے اپنے حصہ کے مطابق لازم ہو گا۔ (ف یعنی جب پہلا عقد مزارعت باقی نہیں رہا اور اس کی مدت ختم ہو گئی تو آنے والے دنوں میں کھیتی کے کاٹے جانے تک جو کچھ بھی خرچ ہو گا وہ بھی ان سب پر ان کے اپنے حصہ کے مطابق لازم ہو گا۔ کیونکہ وہ کھیتی اب مشترک مال ہے اور اس کی مکمل حفاظت ان دونوں پر لازم ہے) لان فى تبقية الزرع الخ کیونکہ زمین کا اجر المثل دے کر بھی کھیتی کو بچا لینے میں جانبین کا فائدہ ہے اس لئے انصاف کا تقاضا یہی ہوا کہ اسی پر عمل کیا جائے۔ ل (ف یہ اس لئے کہ اگر کاشتکار کو یہ کہہ دیا جائے کہ مدت مزارعت ختم ہو چکی ہے اس لئے تم کھیتی کو خواہ وہ

جیسی بھی ہو کاٹ لو تو اس کا زبردست نقصان ہو جائے گا۔ کیونکہ وہ کھیتی اس وقت تک کسی کام کی نہیں ہو سکی ہے۔ اور اگر کاشتکار کو بقیہ دنوں میں اس کے پک جانے تک مفت میں لگے رہنے کی اجازت دی جائے تو زمیندار کا نقصان ہوگا۔ اسی لئے فریقین کے فائدہ کا خیال رکھتے ہوئے مذکورہ حکم دیا گیا کہ کھیتی لگی رہنے دی جائے البتہ جب تک وہ لگی رہے اس وقت تک کے لئے زمیندار کو اس کی زمین کا فاضل کرایہ دیا جائے۔ع۔

و انما كان العمل الخ فریقین یعنی زمیندار اور کاشتکار دونوں کو ہی ایک ایک ذمہ داری اس لئے دی گئی ہے کہ معاملہ مزارعت تو مدت ختم ہو جانے کی وجہ سے ہو چکا ہے۔ (ف اب کاشتکار جو کچھ بھی کام کرے گا وہ پہلے معاملہ اور معاہدہ کی بناء پر نہیں کرے گا۔ بلکہ اپنی موجودہ کھیتی کی حفاظت کے لئے کرے گا۔ اسی طرح زمیندار جو معاملہ کرے گا وہ بھی اپنے ہی مال کی حفاظت کے لئے کرے گا)۔ وهذا عمل الخ اس وقت جو کوئی بھی اور جو کچھ بھی کام کرے گا وہ اپنے مال مشترک میں کام کرے گا۔ (ف اس طرح ذمہ داری دونوں شخص کی ہوئی یعنی جب باقی کام مشترک مال ہونے کی وجہ سے ہوگا تو دونوں پر لازم ہوگا کہ دونوں مل کر اس کی حفاظت کریں۔ یعنی پانی سے اسے سینچنا گھاسوں کی صفائی کرنا دشمنوں اور جانوروں سے حفاظت کرنا جیسی بھی ضرورت ہو خواہ مال سے ہو یا بدن سے ہو اس کی حفاظت کرنا۔ وهذا بخلاف ما الخ اور یہ حکم اس صورت کے برخلاف ہے جب کہ زمین کا مالک مر گیا ہو اور کھیتی میں سبزی ترکاری ہو کہ اس میں اب جو کچھ بھی کام ہوگا اس کی ذمہ داری صرف کاشتکار پر ہوگی۔ ل (ف یعنی زمیندار کے وارثوں کو کچھ بھی کرنا نہ ہوگا)۔ لان هناك الخ کیونکہ مر جانے کی صورت میں معاہدہ مزارعت کو اس کھیتی کے کاٹے جانے تک کے لئے باقی رکھا ہے۔ اور اس معاہدہ کا تقاضا یہ ہے کہ عامل کے ذمہ کام ہونا چاہئے۔

اما ههنا الخ لیکن موجودہ مسئلہ میں مدت مزارعت ختم ہو جانے کی صورت میں معاہدہ ختم ہو چکا ہے۔ البتہ ضرورۃً اسے کھیتی کے باقی رہنے تک کے لئے اجر المثل کے عوض باقی رکھا جائے گا۔ تو اس کا حکم دینا عقد مزارعت کو باقی رکھنا نہیں ہوا۔ اس لئے کاشتکار اپنے اوپر کام واجب ہونے میں مختص نہ ہوا۔ (ف خلاصہ مسئلہ یہ ہوا کہ مسئلہ کی دو صورتیں ہیں اول یہ کہ کھیتی سبزی ترکاری ہو لیکن کھیتی کی مدت ختم ہو گئی ہو۔ پس اس دوسری صورت میں کھیتی کے بالکل تیار ہو جانے تک زمین کی مثلی اجرت پر کھیتی اسی زمین میں اسی حالت پر چھوڑ دی جائے گی۔ لیکن اس زمیندار اور اس کاشتکار دونوں پر اپنا اپنا کام کرتے رہنا لازم ہوگا۔ اور پہلی صورت میں جب کہ زمیندار مر گیا تو بھی وہ پیداوار جب تک کہ وہ کاٹی نہ جائے لگی رہنے دی جائے گی۔ لیکن اس کھیت میں ساری محنت خود اسی کاشتکار کو کرنی ہوگی یعنی زمیندار کے ورثہ کو کچھ بھی کرنا نہیں ہوگا۔ پس ان دونوں صورتوں میں بنیادی فرق یہ ہوگا کہ پہلی صورت میں مزارعت کے معاہدہ کو باقی رکھا گیا ہے اس لئے اسی معاہدہ کے مطابق کام کرنا اس کاشتکار کے ذمہ بھی ضروری ہوگا۔

اور دوسری صورت میں چونکہ زراعت کا معاہدہ مدت کے ختم ہو جانے کی وجہ سے باقی نہیں رہا اس لئے کام کرنے کے لئے صرف کاشتکار ہی مجبور نہ ہوگا۔ لہٰذا زمیندار اور کاشتکار دونوں کو مل کر مشترک طور پر کام کرنا ہوگا۔ اور اس میں جو خرچ بھی آئے گا وہ ان دونوں پر ان کے حصہ کے برابر لازم آئے گا فان انفق احد هما الخ پھر کام کرتے ہوئے زمیندار یا کاشتکار نے قاضی کے حکم یا دوسرے کی اجازت کے بغیر اپنی خواہش سے اس میں کچھ خرچ کر دیا تو یہ خرچ احسان کے طور پر ہوگا اس لئے دوسرے سے اس کا مطالبہ نہیں کر سکے گا کیونکہ ان دونوں میں سے کسی کو یہ حق نہیں ہے کہ اپنا خرچ دوسرے پر لازم کرے۔ (ف اور جب کسی کو بھی اس کا حق نہیں ہے تو اس کا اپنا عمل اور خرچ دوسرے پر لازم نہ ہوگا۔ اور جو کچھ بھی وہ کرے گا صرف اپنی طرف سے کرے گا جس سے کچھ دوسرے کا بھی بھلا ہو جائے گا۔

توضیح:۔ اگر مزارعت کی مدت ختم ہو جانے پر بھی کھیتی تیار نہ ہو اسی طرح اگر زمیندار

مر جائے اور کھیتی میں سبزی ترکاری ہو مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

ولو اراد رب الارض ان ياخذ الزرع بقلا لم يكن له ذلك لان فيه إضراراً بالمزارع ولو اراد المزارع ان ياخذه بقلا قيل لصاحب الارض اقلع الزرع فيكون بينكما او اعطه قيمة نصيبه او انفق انت على الزرع وارجع بما تنفقه في حصته لان المزارع لما امتنع من العمل لا يجبر عليه لان ابقاء العقد بعد وجود المنهي نظر له وقد ترك النظر لنفسه ورب الارض مخير بين هذه الخيارات لان بكل ذلك يستدفع الضرر ولو مات المزارع بعد نبات الزرع فقالت ورثته نحن نعمل الى ان يستحصد الزرع وابى رب الارض فلهم ذلك لانه ضرر على رب الارض ولا اجرلهم بما عملوا لانا أبقينا العقد نظراً لهم فان اراد واقلع الزرع لم يجبر واعلى العمل لما بينا والمالك على الخيارات الثلثة لما بينا.

ترجمہ:۔ اور اگر زمیندار کی یہ خواہش ہو کہ مزارعت کی مدت ختم ہونے پر سبزی وغیرہ کو کاٹ لینے اور اس کی جڑوں کو اکھیڑنے کا حکم دے تو اس کو اس بات کا اختیار نہیں ہوگا یعنی وہ ایسا نہیں کر سکے گا۔ کیونکہ ایسا کرنے سے کاشتکار کو نقصان پہنچانا ہوگا۔ ولو اراد المزارع الخ اور اگر کاشتکار کی یہ خواہش ہو کہ وہ اپنی سبزی ترکاری سب توڑ کر کام ختم کر دے تو زمین دار سے یہ کہا جائے گا کہ تم کو ان تین باتوں میں سے ایک کا اختیار ہے کہ اگر تم بھی یہ چاہو کہ کھیتی ختم کر دو تو تم اسے اکھیڑ لو اور اپنی پرانی شرط کے مطابق اس میں سے اپنا حصہ لے لو۔ یا کل کھیتی اپنی جگہ پر ہی لگی رہنے دو اور کاشتکار کے حصہ کی سبزی کی جو قیمت ہو سکتی ہو وہ تم اسے دے دو تو اس کی لگی ہوئی ساری سبزی کا تم تنہا مالک رہ جاؤ گے۔ یا مکمل اس سبزی کو یوں ہی لگی رہنے اور بڑھنے دو۔ اور اس سلسلہ میں جو کچھ بھی تم کو خرچ کرنی پڑے تم تنہا ہی خرچ برداشت کرو۔ بعد میں جب پوری سبزی تیار ہو جائے اور کاشتکار کو اس کا حصہ دینے لگو تو جو کچھ بھی اس وقت تک خرچ کیا ہے اس میں سے کاشت کر کے سبزی کے حصہ کے برابر اس خرچ میں سے اپنا خرچ وصول کر لو۔

لان المزارع الخ کیونکہ جب کاشتکار نے اب مزید اپنی کھیتی میں محنت کرنے سے انکار کر دیا تب اسے مجبور نہیں کیا جا سکتا ہے کیونکہ اسے اس کا حق ہے۔ (ف کیونکہ مدت مزارعت ختم ہو جانے سے اس پر معاہدہ کے مطابق مزید کام کرنا لازم نہیں رہا اسی لئے وہ مجبور نہیں کیا جا سکتا ہے۔ البتہ معاملہ کو باقی رکھا جا سکتا ہے۔ لیکن یہاں باقی بھی نہیں رکھا جائے گا)۔ لان ابقاء العقد الخ کیونکہ پہلی صورت میں معاہدہ مزارعت ختم کرنے والی چیز کے پائی جانے کے باوجود مزارعت کے معاہدہ کو تو صرف اسی کاشتکار کی بہتری کے خیال سے باقی رکھا گیا تھا۔ (ف یعنی مدت معاہدہ کے ختم ہو جانے کے باوجود اس لئے اسے باقی رکھا گیا تھا کہ اس کاشتکار کا کچھ بھی نقصان نہ ہو)۔ وقد ترك الخ مگر کاشتکار نے خود اپنے فائدہ کا خیال نہیں کیا اور اسے چھوڑ دیا۔ (ف اس لئے کہ اس نے مزید محنت کرنے سے انکار کر دیا ہے کیونکہ اب اگر وہ اپنی کھیتی کو پانی نہ دے اس کی دیکھ بھال کر کے دشمنوں کے نقصان سے اسے نہ بچائے تو گویا وہ خود اپنی کھیتی کو ضائع کرنے پر راضی ہو گیا ہے اگر یہ کہا جائے کہ جب اس کی کھیتی کے ضائع ہونے کا خوف ہے تو اس کاشتکار پر کام کے واسطے جبر ہونا چاہئے کیونکہ اس میں زمین کے مالک کا بھی نقصان ہے۔ تو اس کا جواب یہ دیا ہے کہ اس کا کوئی نقصان نہ ہوگا)۔

ورب الارض الخ کیونکہ زمین کے اس مالک کو اس کی بھلائی کے خیال سے ان تین باتوں میں سے ایک کے کرنے کا اختیار دیا گیا ہے۔ اس لئے کہ اسے ان اختیارات میں سے ہر ایک سے اپنے نقصان سے بچنے کا موقع مل سکتا ہے ولومات المزارع الخ اور اگر کھیت میں کھیتی اگ جانے کے بعد کاشتکار مر جائے۔ (ف جس پر کھیتی کا کام کرنے کی ذمہ داری تھی) اور اس کاشتکار کے ورثہ نے کہا کہ ہم لوگ اس کھیتی میں اس وقت تک محنت کرینگے کہ وہ کاٹنے کے لائق ہو جائے۔ اور زمین کا مالک اس

سے انکار کرے یعنی کام کرنے کا موقع نہ دینا چاہے۔(ف تو مالک کا یہ انکار زیادتی میں داخل ہوگا۔ اسی لئے ان ورثہ کو اپنے مورث کی بجائے محنت کرنے کا پورا اختیار ہوگا (ف یعنی کھیتی کے تیار ہو جانے تک ان کو محنت کر کے اس میں سے اپنا طے شدہ حصہ لینے کا حق ہوگا)۔ لانه لاضرر الخ کیونکہ ایسا کرنے میں زمین کے مالک کا کوئی نقصان نہیں ہے۔(ف بلکہ اس میں کاشتکار کے ورثہ اور زمیندار سبھوں کا فائدہ ہے۔ اور ان سبھوں کے حق کی رعایت ہے)۔ ولا اجرلهم الخ لیکن کاشتکار کے یہ ورثہ جو کچھ بھی کام کرینگے اس کی ان کو علیحدہ سے کوئی اجرت نہیں ملے گی۔ کیونکہ ہم نے اس معاہدہ کو تو سب سے پہلے ان ہی کے فائدہ کے خیال سے باقی رکھا ہے۔(ف لہٰذا اس عقد مزارعت کے باقی رہنے کی بناء پر اس کے لئے کام کرنا تو مزارعت کے معاہدہ کے مطابق ان پر لازم ہے۔ اور اسی کے عوض تو وہ بعد میں کھیتی میں سے اپنا حصہ پانے کے مستحق ہوں گے اسی لئے وہ اپنے کام کی اجرت کے مستحق نہیں ہوں گے۔

فان ارادوا الخ اور اگر کاشتکار کے ورثہ اس کھیتی میں مزید محنت کرنے سے انکار کردیں اور اپنی کھیتی اکھیڑ لینی چاہیں تاکہ زمیندار اور اپنے حصے معاہدہ کے مطابق تقسیم کرلیں تو ان کو کام کرتے رہنے کے لئے مجبور نہیں کیا جائے گا اس کی دلیل بھی وہی ہے جو اوپر بیان کی گئی ہے۔(ف دلیل جو بیان کی گئی ہے یہ ہے کہ کاشتکار کے مر جانے سے مزارعت کا معاہدہ ختم ہو چکا ہے اس لئے ان پر جبر نہیں کیا جاسکتا ہے۔ اسی طرح زمین کے مالک کا بھی کوئی نقصان نہیں ہوگا۔ والمالك الخ کیونکہ زمین کے مالک کو اپنے تینوں اختیار حاصل ہوں گے اس کی دلیل بھی وہی ہوگی جو ابھی بیان کی گئی ہے۔(ف وہ یہ ہے کہ زمین کے مالک کو اپنی ذاتی تکلیف دور کرنے کے لئے یہی ممکن صورت ہے کہ اسے ان تین باتوں میں سے کسی ایک کا اختیار دیا جائے کہ (۱) اگر وہ یہ چاہے کہ اپنا نقصان خود برداشت کر کے کھیتی کاٹ کر آپس میں حصہ کے مطابق تقسیم کرلے۔(۲) یا کاشتکار کے حصہ کی قیمت اس کے وارثوں کو دیدے۔ یعنی سبزی کاٹ لینے کے بعد کاشتکار کا جو کچھ بھی حصہ ہو سکتا ہو اور جو اس کی قیمت ہو سکتی ہو وہ اس کے وارثوں کو دیدے۔(۳) یا اس کھیتی کے پورے تیار ہونے تک اس پر اپنا مال حسب ضرورت خرچ کرے اور بعد میں اس کاشتکار کے ورثہ اس کا حصہ وصول کرلے۔ کیونکہ قاضی کو سب پر ولایت حاصل ہے۔ پس جب وہ یہ حکم دے گا تو زمیندار کو اس کا حق حاصل ہو جائے گا کہ وہ کاشتکار سے اس کا حصہ وصول کرلے۔

اس جگہ یہ معلوم ہونا چاہئے کہ اصل مسئلہ یہ تھا کہ زمیندار اور کاشتکار معاملہ کے بعد دونوں ہی زندہ رہے مگر مزارعت کی مدت ایسی حالت میں ختم ہوئی کہ وہ کھیتی ابھی تک بہت ہی چھوٹی اور کسی طرح بھی کاٹنے کے لائق نہ ہوئی ہو۔ مثلاً مزارعت کا معاہدہ ایک سال کے لئے کیا گیا تھا۔ اور اس نے زمین میں آخری بار جو کچھ بھی بویا تھا وہ ابھی تک تیار نہیں ہوا تھا کہ مدت معاہدہ ختم ہوگئی۔ اور دونوں اس بات پر متفق ہوں کہ کھیتی ابھی لگی رہنے ہی دی جائے تو کاشتکار پر اس کے حصہ رسدی کے برابر کی زمین کا اجر مثل لازم ہوگا یعنی اگر اس پوری زمین کا کرایہ ماہوار بازار میں چھ سو روپے ہیں اور کاشتکار نصف میں شریک ہو تو اس پر اس کرایہ مثلی کی مد میں تین سو روپے اور بھی لازم ہوں گے۔ اس کے علاوہ اور جو کچھ بھی خرچ اس میں آئے گا پانی سے سیراب کرنے یا کھاد ڈالنے گھاس وغیرہ اکھیڑنے دشمن سے حفاظت کرنے اخراجات سے بھی ان کے حصہ رسدی کے برابر دونوں پر لازم ہوگا۔ کیونکہ یہ سب خرچ ایک مشترک مال میں ہے اور کام کی ذمہ داری دونوں پر ہی ہے۔ لہٰذا خرچ بھی دونوں پر ہی لازم ہوگا)۔

توضیح:۔ اگر مدت زراعت ختم پر زمین کے مالک کی خواہش یہ ہو کہ اس کی مدت میں مزید اضافہ نہ کر کے کھیتی جیسی بھی اسے اکھیڑ وا کر زمین اس سے واپس لے لے اور اگر خود کاشتکار یہ چاہے کہ کھیتی جیسی بھی ہو اسے کاٹ کر اپنا حصہ لے کر اس کی شراکت سے

فارغ ہو جائے۔ اور اگر کھیت میں کھیتی اگ جانے کے بعد مر جائے اور اس کے ورثہ اس کے تیار ہونے تک اس میں محنت کرنے کے خواہشمند ہوں۔ لیکن زمین کا مالک ان کو اجازت نہ دے کر معاہدہ ختم کر دینا چاہے اور اگر اس کے برعکس کاشتکار کے ورثہ معاہدہ ختم کر کے اپنا حصہ لے کر علیحدہ ہو جانا چاہتے ہوں لیکن زمین کے مالک اسے باقی رکھنا چاہتے ہوں مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال وكذلك اجرة الحصاد والرفاع والدياس والتذرية عليهما بالحصص فان شرطاه في المزارعة على العامل فسدت وهذا الحكم ليس بمختص بما ذكر من الصورة وهو انقضاء المدة والزرع لم يدرك بل هو عام في جميع المزارعات ووجه ذلك ان العقد يتنا هي بتنا هي الزرع بحصول المقصود فيبقى مال مشترك بينهما ولا عقد فيجب مؤنته عليهما واذا شرط في العقد ذلك ولا يقتضيه وفيه منفعة لاحدهما يفسد العقد كشرط الحمل والطحن على العامل وعن ابي يوسف انه يجوز اذا شرط ذلك على العامل للتعامل اعتباراً بالاستصناع وهو اختيار مشائخ بلخ قال شمس الائمة السرخسي هذا هو الاصح في ديارنا.

ترجمہ:۔ ترمذیؒ نے فرمایا ہے کہ اسی طرح کھیتی کاٹنے کی اجرت پھر اسے میدان میں ڈھیر کرنے کی اجرت (ف کھلیان میں لے جانا یعنی جس جگہ کھیتی کاٹ کر میدان میں جہاں اسے توڑ کر یا چور کر یا روند کر۔ پھر دانہ کو اس سے صاف کرنے کی اجرت یہ سب ان دونوں پر ان کے اپنے طے شدہ حصہ کے برابر لازم ہو گی۔ (ف یعنی اس وقت تک کھیتی کرنے کا کام ختم ہو گیا ہے اور اب اس سے زائد ضروری کام کرنے کے ہیں۔ لہذا صرف کاشتکار ان کا ذمہ دار نہ ہو گا۔ بلکہ اس کے ساتھ زمیندار بھی ان میں شریک ہو گا)۔ وان شرطاه الخ اگر معاملہ طے ہوتے وقت ہی ان کاموں کو کاشتکار کے ذمہ ہونے کی شرط لگا دی گئی ہو تو وہ مزارعت فاسد ہو گی۔ (ف اس عبارت سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ عقد مزارعت میں یہ چیزیں داخل نہیں ہوتی ہیں۔ کیونکہ عقد ان کاموں کا تقاضا نہیں کرتا ہے۔ جیسا کہ شیخ حدایہؒ نے اپنی شرح کے وقت ان باتوں کی اس عبارت سے تصریح کر دی ہے)۔ وهذا الحكم الخ اور یہ حکم یعنی ان چیزوں کی اجرت کاشتکار کے ذمہ ہونا صرف اسی صورت کے ساتھ مخصوص نہیں ہے کہ زراعت کی مدت ایسی حالت میں ختم ہو گئی ہو کہ کھیتی اب تک بالکل کچی اور کام کے لائق نہیں ہوئی۔ (ف یعنی کوئی یہ خیال نہ کرے کہ بیان کردہ حکم صرف اس صورت کے لئے ہو کہ کھیتی نا قابل استعمال اور کچی ہو۔ مگر پختہ اور قابل استعمال ہو جانے کے بعد کھیتی کی کٹائی اور کھلیان میں ڈھیر کرانے اور اسے روندوا کر دانے نکلوانے وغیرہ کے اخراجات مالک زمین اور کاشتکار دونوں پر لازم آئیں گے)۔

بل هو عام الخ کیونکہ دونوں فریق پر ایسی اجرتوں کے لازم ہونے کا حکم ہر قسم کی مزارعت میں عام ہے۔ (ف اس طرح سے کہ مزارعت خواہ فاسدہ ہو یا صحیحہ ہو ہر حالت میں یہی حکم ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ کام صرف کاشتکار کے کرنے کے یا اسی کی ذمہ داری کے نہیں ہوتے ہیں)۔ ووجه ذلك الخ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ معاہدہ مزارعت کھیتی کے پک جانے سے ہی ختم ہو جاتا ہے کیونکہ اس معاہدہ کا مقصد اتنا ہی ہوتا ہے کہ کھیتی پک جائے۔ (ف یعنی عقد مزارعت کھیتی حاصل کر لینے تک کے لئے تھا۔ اور کھیتی پوری تیار ہو گئی تو وہ عقد مزارعت بھی ختم ہو گیا۔ کیونکہ اس کا جو مقصد تھا وہ پورا ہو چکا لہذا وہ عقد بھی پورا ہو گیا لہذا اس کاشتکار کے ذمہ کوئی کام کرنا لازمی نہیں رہا۔ ادھر کھیتی بھی کھیت میں تیار لگی ہے۔ فيبقى مال الخ اس لئے کھیتی دونوں کے درمیان مشترک مال کی حیثیت سے لگی ہوئی ہے۔ اور پہلا معاہدہ مزارعت اب باقی نہیں رہا کہ باقی کام کرنا بھی اسی کی ذمہ داری

ہو۔(ف اس لئے کاشتکار کے ذمہ باقی کام کرنا ان دونوں لازم نہیں رہا۔ فیجب مئونتہ الخ اس لئے کھیت کا غلہ حاصل کر لینے تک کا جو کچھ بھی کام باقی رہا اس کی ذمہ داری کاشتکار اور زمیندار دونوں پر ہی واجب ہو گی۔ اور اگر اس معاہدہ کے وقت ہی یہ شرط کر لی گئی ہو کہ کاشتکار غلہ کو گھر تک لانے کا ذمہ دار رہے گا تو یہ شرط بھی جائز نہ ہو گی۔

واذا شرط فی العقد الخ اور جب زمیندار نے معاہدہ مزارعت کرتے ہوئے ان کاموں کو آخر تک کاشتکار پر کرنا ہی لازم کرنے کی شرط کر لی جبکہ حالانکہ نفس عقد مزارعت ان کاموں کے کرنے کا تقاضا نہیں کرتا ہے اور ان کاموں کے ہو جانے میں عاقدین میں سے کسی ایک کے لئے خواہ وہ زمیندار ہو یا کاشتکار ہو کسی ایک کا فائدہ بھی ہے۔ اس لئے اس عقد کو ہی فاسد کہا جائے گا۔(ف یعنی اگر معاہدہ مزارعت کرتے ہوئے یہ شرط لگا دی گئی ہو کہ کاشتکار ہی یہ سب کام بھی کرے تو ان شرطوں کے متعلق یہ غور کرنا ہو گا کہ خود عقد مزارعت بھی ان شرطوں کا تقاضا کرتا ہے یا نہیں۔ پس یہاں مذکورہ مسئلہ میں غور کرنے پر معلوم ہوا کہ وہ ان شرطوں کا مقتضی نہیں ہے کیونکہ اس عقد مزارعت کا تعلق صرف پیداوار حاصل کرنے تک ہے اور جو کام ابھی بیان کئے گئے اس عقد سے متعلق نہیں ہیں بلکہ جو پیداوار کھیت میں لگی ہوئی تیار ہے اسے اپنے استعمال میں لانے کی تمہید ہیں اس لئے مقتضائے عقد کے خلاف ہیں۔ اور لگائی ہوئی یہ شرطیں بالکل غلط یا بے کار بھی نہیں ہیں۔ جیسے کہ کسی چیز کو بیچتے وقت کوئی یہ شرط کرے کہ تم کو اس پر ایسے دن میں قبضہ کرنا ہو گا کہ آفتاب نکلا ہوا ہو۔ تو یہ شرط بالکل مہمل ہونے کے ساتھ بیع کے لئے مفسد بھی نہیں ہے۔ لیکن مذکورہ مسئلہ میں غلہ کو کھلیان میں ڈھیر کرنے کی شرط ایسی مہمل نہیں ہے بلکہ اس میں ایک فریق یعنی زمین کے مالک کا سراسر یہ فائدہ ہے کہ وہ اس کام کو اس کاشتکار کے کرانے میں مزدوری دینے سے بچ جائے گا۔ اب جبکہ ایسی شرط لگائی گئی ہو کہ وہ مقتضائے عقد کے خلاف ہو ساتھ ہی عاقدین کا یا خود اس چیز کا کچھ بھی فائدہ ہو رہا ہو تو وہ عقد کو فاسد کر دیتی ہے۔ جیسا کہ بیع کی بحث میں بیان کیا جا چکا ہے۔ لہٰذا مذکورہ مسئلہ میں اس شرط کے لگا دینے سے مزارعت فاسد ہو گئی ہے۔

کشرط الحمل الخ جیسے کہ کاشتکار کے ذمہ اس غلہ کو لاد کر گھر تک پہنچا دینے یا پیس ڈالنے کی شرط لگا دینی عقد کو فاسد کر دیتی ہے۔(ف یعنی مزارعت میں زمیندار سے یہ شرط بھی رکھی کہ کھیت کاٹ کر کھلیان میں جمع کر کے اس کے دانوں کو صاف کر دینے کے بعد میرے گھر تک اسے پہنچا دینا بھی ہو گا۔ تو یہ شرط اس عقد کو فاسد کر دے گی اگرچہ کاشتکار ایسی عام شرطوں کو قبول بھی کر لے۔ یا یہ شرط لگائی کہ غلہ کو پیس کر بھی دے تو بھی عقد فاسد ہو گا۔ کیونکہ غلہ کو گھر لانا۔ اس کے برتنوں اور کوٹھیوں میں اسے بھرنا۔ پیسنا۔ پکانا وغیرہ یہ ساری شرطیں تقاضائے عقد کے خلاف ہیں اور ان سے کاشتکار کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ اور عقد مزارعت ان میں سے کسی بھی شرط کو برداشت نہیں کرتا ہے۔ اسی طرح کھیتی کو کاٹنے اور ڈھیر لگانے وغیرہ کی شرط بھی کاشتکار سے متعلق کر دینا مفسد زراعت ہے۔

وعن ابی یوسفؒ الخ اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اگر زمیندار نے کاشتکار سے یہ شرط کر لی ہو کہ یہ کام بھی تم کو کرنے ہوں گے تو عام رواج کے مطابق یہ عقد مزارعت بھی جائز ہو گی استصناع پر قیاس کرتے ہوئے۔(ف جیسے استصناع کسی ماہر کاریگر سے فرمائش دے کر کچھ کام بنوانا یا مال تیار کرانے) جائز ہونے میں قیاس کے خلاف لوگوں کے عام رواج ہونے پر عمل کیا گیا ہے۔ اس لئے مزارعت میں بھی ایسی شرطیں جائز ہوں گی اگرچہ قیاس کے خلاف ہے۔ لیکن تعامل اور رواج کے مقابل میں قیاس کو چھوڑ دیا جاتا ہے)۔ وھو اختیار الخ اسی قول و عمل کو مشائخ نے قبول فرمایا ہے۔(ف بلکہ اس سے بھی زیادہ فرمایا ہے اگر زمیندار یہ شرط بھی لگا دے کہ غلہ صاف ہو جانے کے بعد اسے میرے گھر بھی پہنچانا تمہارے ذمہ ہو گا۔ الزیلعی)۔ قال شمس الائمۃ الخ شمس الائمہ بلخیؒ نے فرمایا ہے کہ ہمارے علاقہ میں یہی حکم اصح ہے۔(ف یعنی امام ابو یوسفؒ کی روایت جو بلخ کے مشائخ کا بھی قول مختار ہے ہمارے علاقہ میں اصح اور قابل عمل ہے۔ اور میں مترجم بھی یہی کہتا ہوں کہ ہمارے اس علاقہ پاک وہند میں بھی اسی پر فتویٰ دیا جائے)۔

توضیح:۔ کھیتی تیار ہو جانے کے بعد باقی کام مثلاً اسے کاٹنا۔ کھلیان میں اسے اکٹھا کرنا۔ اس پر بیل چلانا یا اسے مشین میں ڈال کر اس سے غلہ نکالنا۔ پھر گھر تک پہنچانا یا چکی میں اسے پسوانا بھی کسی کی ذمہ داری ہو گی۔ اور ان کے اخراجات کس حساب سے کس کے ذمہ لازم ہوں گے۔ اگر بوقت معاہدہ مزارعت ان کاموں کی شرط کردی گئی ہو یا نہیں کی گئی ہو۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

فالحاصل ان ما كان من عمل قبل الإدراك كالسقي والحفظ فهو على العامل وما كان منه بعد الادراك قبل القسمة فهو عليهما في ظاهر الرواية كالحصاد والدياس واشباههما على ما بيناه وما كان بعد القسمة فهو عليهما والمعاملة على قياس هذا ما كان قبل ادراك الثمر من السقي والتلقيح والحفظ فهو على العامل وما كان بعد الادراك كالجداد والحفظ فهو عليهما ولو شرط الجداد على العامل لا يجوز بالاتفاق لانه لا عرف فيه وما كان بعد القسمة فهو عليهما لانه مال مشترك ولا عقد ولو شرط الحصاد في الزرع على رب الارض لا يجوز بالاجماع لعدم العرف فيه ولو ارادا قصل القصيل اوجد الثمر بسرا والتقاط الرطب فذلك عليهما لانهما انهيا العقد لما عزما الفصل والجداد بسرا فصار كما بعد الا دراك والله اعلم.

ترجمہ:۔ گذشتہ تفصیل کا حاصل یہ ہوا کہ کھیتی پختہ ہونے سے پہلے کے جو کام ہیں مثلاً کھیتی کو پانی سے حسب ضرورت سیراب رکھنے اور اس کی حفاظت کرنے اور دوسرے کام جو کرنے کے ہوتے ہیں وہ سب کاشتکار کے ذمہ ہوں گے۔ (ف ان کاموں کو خواہ وہ اپنے ہاتھوں سے کرے یا اپنی طرف سے مزدوری دے کر دوسرے سے کام لے یہ سب اس کی ذمہ داری ہو گی۔ لیکن یہ حکم اس صورت میں ہو گا جب کہ مزارعت صحیح ہو اور اجارہ کی مدت ایسی حالت میں ختم نہ ہو گئی ہو کہ اس وقت تک کھیتی بالکل کچی ہو۔ کیونکہ اگر مدت ختم ہو گئی ہو تو اس کے بعد کے سارے کاموں میں کاشتکار اور زمیندار دونوں ہی شریک ہوں گے اور اس کے اخراجات ان کے حصہ کے مطابق دونوں برداشت کرینگے)۔ وما كان منه الخ اور کھیتی پک جانے کے بعد تقسیم سے پہلے کے جو کام ہوں مثلاً کھیتی کو کاٹنا اور اسے روندنا وغیرہ تو وہ ظاہر الروایۃ میں زمیندار اور کاشتکار دونوں کے ذمہ ہوں گے جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کردیا ہے۔ (خواہ وہ خود کریں یا مزدوری دے کر دوسرے سے کرائیں۔ اور امام ابو یوسفؒ کے قول میں جو نوادر میں منقول ہے اگر معاہدہ کے وقت کاشتکار سے ان کاموں کے کرنے کی شرط کرلی گئی ہو تو کاشتکار کو یہ سب کام بھی کرنے ہوں گے۔ وما كان بعد القسمة الخ اور جو کام غلہ کو تقسیم کر دینے کے بعد کے ہوں ان کے وہ دونوں اپنے اپنے حصہ کے مطابق ذمہ دار ہوں گے۔ (ف جیسے کہ غلہ کو کہیں لے جانا۔ اور اسے پیسنا وغیرہ تو اس میں ظاہر الروایہ اور نوادر دونوں کا اتفاق ہے۔ اگر چہ بلخ کے مشائخ کے نزدیک معاہدہ کے وقت ہی لاد کر لے جانے کی بھی شرط کرلی ہو تو جائز ہو گا۔ جیسا کہ زیلعیؒ نے ذکر کیا ہے۔

والمعاملة على قياس الخ اور معاملہ بھی اسی قیاس پر ہے۔ (ف یعنی ابھی مزارعت میں کاموں کا جس طرح بیان ہوا ہے اسی قیاس پر معاملت کا بھی حکم ہے۔ ماكان قبل الخ یعنی پھلوں کے پختہ ہونے سے پہلے جو کام مثلاً پانی سے سینچنے۔ کھاد دینے۔ حفاظت کرنے کے ہیں وہ سب عامل اور کاشتکار کے ذمہ ہوں گے۔ (ف مثلاً جس کسی نے باغ یا چند درختوں کو بٹائی پر لیا وہ بتائے ہوئے ان تمام کاموں کو اس وقت تک کرتا رہے گا کہ اس کے پھل تیار اور پورے طور پر کاٹنے کے لائق ہو جائیں)۔ وما كان بعدالادراك الخ اور پھلوں کے پختہ ہونے کے بعد جو کام پھلوں کو توڑنے اور ڈھیر کرنے پھر ڈھیر کی حفاظت کرنے کے جیسے

ہوں تو وہ باغ کے مالک اور عامل دونوں پر لازم ہوں گے۔ (ف یہاں تک کہ ان مزدوروں کی مزدوری بھی ان ہی دونوں پر لازم ہوگی۔ اس وقت تک کے لئے کہ ان دونوں کے درمیان پھلوں کی تقسیم ہو جائے۔ ولو شرط الجداد الخ اور اگر معاہدہ کے وقت ہی پھلوں کو توڑنا عامل کی ذمہ داری کی شرط کرلی گئی ہو تو اس صورت میں بالاتفاق یہ معاہدہ جائز نہ ہوگا۔ کیونکہ عوام میں اس کا رواج نہیں ہے۔ (ف یعنی ظاہر الروایۃ اور نوادر دونوں کی روایتوں میں جائز نہیں ہے۔ کیونکہ نوادر کی روایت کا مدار صرف رواج اور عرف پر تھا۔ جبکہ پھلوں کے مسئلہ میں ایسا کوئی رواج نہیں ہے۔ اسی بناء پر ہمارے علاقوں میں آم، امرود وغیرہ کی بٹائی میں اگر یہ رواج ہے کہ عامل ہی اسے توڑ کر دے تو یہ اس کا اپنا ذاتی فعل کہلائے گا۔ اس لئے معاملات میں اس کی شرط نہیں کی جاسکتی ہے۔ اور اگر شرط کرلی جائے تو وہ معاملہ فاسد ہو جائے گا۔ اور اگر کوئی شخص اس شرط کے باوجود جائز ہونے کا فتویٰ دے تو وہ قول روایت کے بغیر ہوگا۔ اور ممکن ہے کہ مزارعت پر قیاس کرتے ہوئے اس کا فتویٰ دینے میں بھی کوئی حرج نہ ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

ابھی درمیان مسئلہ میں ایک فائدہ بیان کر دیا گیا ہے۔ ویسے اصل مسئلہ یہ بیان کرنا تھا کہ معاملت یعنی درختوں کی بٹائی میں بھی پھلوں کے پکنے سے پہلے کے جو کام ہوتے ہیں وہ صحیح معاملات میں عامل کے ذمہ ہوں گے۔ اور ان کے پک جانے کے بعد لیکن ان کے بٹوارے سے پہلے مالک اور عامل دونوں کے ذمہ ہوں گے)۔ وما کان بعد القسمۃ الخ اور جو کام بٹوارہ کر دینے کے بعد کرنے کے ہوں گے وہ ان دونوں ہی کو کرنے ہوں گے کیونکہ اس وقت وہ مشترک مال ہوگا۔ اور باضابطہ اس کے لئے کوئی معاہدہ بھی نہیں کیا گیا ہے۔ (ف بظاہر مزارعت کی موافقت میں یہ دلیل پیش کی گئی ہے۔ یا پھلوں کو توڑ لینے کے بعد مگر تقسیم کر لینے سے پہلے کی دلیل ہے۔ اس لئے کہ جب پھل تقسیم کر دیئے گئے تو وہ ان کے علیحدہ علیحدہ ذاتی ہو گئے ہیں۔ اور مشترک باقی نہیں رہے۔ جب کہ مشترک مال میں مال کے حصہ کے مطابق ہی ان میں مزدوری وغیرہ کے اخراجات ہوتے ہیں۔ اسی لئے اس میں تقسیم کے بعد ہر ایک پر ان کے حصہ کی مزدوری لازم ہوئی۔ لہٰذا تقسیم کے پہلے اور اس کے بعد مزدوری کے معاملہ میں دونوں برابر ہوئے۔

ولو شرط الحصاد الخ اور اگر مزارعت کے ذمہ زمین کے مالک کے لئے ہی کھیتی کاٹ لینے کی شرط کی گئی ہو تو بالاجماع جائز نہ ہوگا۔ کیونکہ ایسا کہیں رواج نہیں ہے۔ (ف یعنی مزارعت میں کھیتی کاٹنے کی ذمہ داری کاشتکار پر ہو تا نوادر کی روایت کے مطابق عرف عام ہونے کی وجہ سے جائز ہے بخلاف ظاہر الروایۃ کے۔ لیکن زمین کے مالک کے ذمہ ایسی شرط لگانا جائز نہیں ہے اور اس قول میں ظاہر الروایۃ اور نوادر دونوں ہی متفق ہیں۔ اس لئے ظاہر الروایۃ میں ناجائز ہونے کی بات تو ظاہر ہے۔ اور نوادر میں بھی ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہوگی کہ اس کا مدار صرف رواج پر تھا اس لئے زمین کے حق میں یہ رواج بھی نہیں ہے پس بالاتفاق زمین کے مالک کے ذمہ کھیتی کاٹنے کی شرط فاسد ہوگی۔ م) ولو ارادا الخ اور اگر مزارعت کی صورت میں مالک اور عامل دونوں نے چاہا کہ کھیتی کو بالکل کچی اور ناقص حالت یعنی بالی ہونے سے پہلے ہی کاٹ لیں یا معاملت کی صورت میں چاہا کہ پھلوں کو کچا یا ادھ پکا (گدر) لیں تو یہ کام دونوں کے کرنے کے ہوں گے۔ (ف یعنی اس کی ذمہ داری صرف عامل پر نہیں ہوگی بلکہ دونوں پر ہوگی۔ گویا پکنے کے بعد ایسا کیا ہے۔ لانھما انھیا الخ کیونکہ جب ان دونوں نے کچا پھل یا کیریاں توڑنے یا کچی کھیتی کاٹ لینے کا ارادہ کر لیا تو معاہدہ مزارعت یا معاملت کو ختم کر دیا۔

فصار کما الخ تو ایسا ہو گیا جیسا پختہ ہو جانے کے بعد ہوتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ (ف اس کی توضیح یہ ہے کہ ابھی اوپر میں کاموں کی جو تفصیل بیان کی گئی ہے اس میں یہ ہے کہ کھیتی تیار ہو جانے اور پھل کے پکنے سے پہلے جو کام ہوں گے وہ کاشتکار اور عامل دونوں کے ذمہ ہوں گے۔ اس بناء پر اگر ان دونوں نے مل کر یہ چاہا کہ کھیتی کے تیار ہونے سے پہلے یا پھل کے پکنے سے پہلے ہی اسے کاٹ لیں اور توڑ لیں تو بظاہر یہ ہونا چاہئے کہ یہ سب کام اسی عامل کے ذمہ ہوں کیونکہ یہ سب کام اس کے تیار ہونے اور

پکنے سے پہلے ہو رہے ہیں۔ اس لئے اس مسئلہ سے بتادینا چاہتے ہیں کہ معاہدہ مزارعت سے جو مقصود ہے اس کے حاصل ہونے سے پہلے جو کام ہوں وہ کاشتکار کے ذمہ ہوں گے اسی لئے اگر وہ دونوں یہ چاہیں کہ اپنے معاہدہ کو کچی کھیتی اور کچے پھلوں پر ہی ختم کردیں اور ان کو تیار ہونے نہ دیں اس طرح سے کہ اسی حالت میں اسے کاٹ لیں یا اپنا معاملہ اس طرح ختم کردیں کہ کیری اور چھوٹے رہتے ہوئے ہی آم توڑ لیں تو اسی سے مزارعت اور معاملت کا خاتمہ ہو جائے گا۔ اور یوں سمجھا جائے گا کہ جیسے کھیتی پک گئی اور پھل بھی پک گئے۔ لہٰذا ان کو توڑنا اب دونوں ہی کی ذمہ داری ہوگی۔ اور اسی لئے اگر یہ کام مزدوروں سے لیا جائے تو ان کی مزدوری ان دونوں پر ہی لازم ہوگی۔ اچھی طرح سمجھ لیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م)۔

توضیح:۔ مزارعت اور معاملت میں کاشتکار۔ عامل اور زمیندار کی کب اور کیا کیا ذمہ داری ہوتی ہے۔ اگر عامل سے معاملہ کی ابتداء میں پھلوں کو توڑنے کی بھی شرط کرلی گئی ہو۔ اگر مزارعت کی صورت میں زمیندار اور عامل دونوں نے چاہا کہ کھیتی کو بالکل کچی حالت میں کاٹ لیں۔ تو کس کی کیا ذمہ داری ہوگی۔ تفصیل مسائل۔ اقوال ائمہ۔ دلائل

﴿کتاب المساقاۃ﴾

مساقات کا بیان

قال ابو حنيفة المساقاة بجزء من الثمر باطلة وقالا جائزة اذا ذكر مدة معلومة وسمى جزء من الثمرة مشاعا والمساقاة هي المعاملة في الأشجار والكلام فيها كالكلام في المزارعة وقال الشافعي المعاملة جائزة ولا يجوز المزارعة الا تبعا للمعاملة لان الاصل وفي هذا المضاربة والمعاملة اشبه بها لان فيه شركة في الزيادة دون الاصل في المزارعة لو شرط الشركة في الربح دون البذر بان شرط رفعه من راس الخارج يفسد فجعلنا المعاملة أصلا وجوزنا المزارعة تبعا لها كالشرب في بيع الارض والمنقول في وقف العقار شرط المدة قياس فيها لانها اجارة معنى كما في المزارعة وفي الاستحسان اذا لم يبين المدة يجوز ويقع على اول ثمر يخرج لان الثمر لإدراكها وقت معلوم وقل ما يتفاوت ويدخل فيها ما هو المتيقن وإدراك البذر في اصول الرطبة في هذا بمنزلة ادراك الثمار لان له نهاية معلومة فلا يشترط بيان المدة .

ترجمہ:۔ امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ درختوں کو ان کے پھلوں کے ایک مشترک حصہ کے ساتھ بٹائی پر دینا بھی باطل ہے۔(ف جیسے کہ مزارعت باطل ہے۔ اور امام شافعیؒ کے نئے قول میں خرما و انگور کے سوا باقی پھلوں میں معاملہ باطل ہے۔ع۔)
وقالا جائزۃ الخ صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اگر معاملت میں اس کی مدت بیان کر دی گئی ہو اور پھلوں کا مشترک حصہ بھی بیان کر دیا جائے تو وہ جائز ہے۔(ف مثلاً اس کے نصف پھلوں کے عوض ایک سال کے لئے۔ اور یہی قول امام احمد اور اکثر علماء کا ہے۔ع۔ جمہور کا بھی یہی قول ہے۔ جیسا کہ ابن عبد البرؒ نے فرمایا ہے۔ اس جگہ مشترک حصہ سے مراد یہ غرض ہے کہ وہ نصف، تہائی اور چوتھائی وغیرہ جیسا ہو اور اس کی مدت معلوم ہو)۔ والمساقاۃ ھی الخ اور مساقاۃ کے معنی میں درختوں کے معاملت یعنی اسے بٹائی پر دینا۔(ف یعنی درختوں کو بٹائی پر دینا جیسے مزارعت زمین کو بٹائی پر دینے کو کہتے ہیں۔ والکلام فیھا الخ اور معاملت کے شرائط وغیرہ کے بارے میں بھی اسی طرح کی بحث ہے جیسی کہ مزارعت کے بیان میں گذر گئی ہے۔(ف البتہ صرف اتنا سا فرق ہے کہ مزارعت میں جس کی طرف سے بیج دینے کی ذمہ داری ہوتی اس کا بیان کرنا ضروری ہوتا ہے۔ لیکن معاملت میں درخت اس کے مالک کے پاس ہی ہوتے ہیں۔

اور فتاویٰ قاضی خان میں دوسری شرطوں کے علاوہ چند یہ بھی ہیں (۱) یہ ہے کہ عامل کا حصہ بیان کر دیا جائے اور درخت کے مالک کے حصہ سے سکوت کرنا استحساناً جائز ہے جیسے مزارعت میں جائز ہے۔ اور دوسری (۲) شرط یہ ہے کہ پیداوار میں شرکت ہو یعنی اس سے جتنے پھل ہوں گے ان میں سے کسے کتنا مشترک حصہ مثلاً آدھا۔ چوتھائی وغیرہ ملے گا بیان کر دیا جائے۔ (۳) تیسری شرط یہ ہے کہ عامل کو وہ عام درخت اس طرح حوالہ کر دیئے جائیں کہ اسے کام کرنے میں کوئی رکاوٹ نہ ہو۔ (۴) چوتھی شرط یہ ہے کہ اس میں مدت بیان کر دی گئی ہو اور اگر اس کی ابتداء یعنی کب سے کام ہو گا نہ بیان کیا جائے تو استحساناً جائز ہو گا۔ اور اس سال جب سے پھل آنے لگینگے اسی وقت سے اس کی ابتداء مانی جائے گی۔ اور اگر اس سال پھل نہ لگے تو وہ معاہدہ ختم

ہو جائے گا۔ ک۔ وقال الشافعیؒ الخ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ معاملت تو جائز ہے مگر مزارعت جائز نہیں ہے۔ لیکن معاملت کے تابع ہونے کی صورت میں جائز ہے۔ لان الاصل الخ کیونکہ معاملت اور مزارعت میں اصل مضاربت ہے (ف یعنی مضاربت جو اصل ہے وہ جائز ہے اور اسی پر معاملت اور مزارعت کو قیاس کیا جاتا ہے)۔

والمعاملة اشبه بها الخ جبکہ مزارعت بہ نسبت معاملت کے مضاربت سے زیادہ مشابہ ہے۔ کیونکہ معاملت میں تو اصل کے بغیر بھی زیادتی میں شرکت ہوتی ہے۔ (ف یعنی جس طرح مضاربت میں مضارب کو اصل مال یعنی مالی پونجی میں شرکت نہیں ہوتی ہے بلکہ صرف نفع میں جو پونجی سے زائد حاصل ہوتا ہے اس میں شرکت ہوتی ہے۔ اسی طرح معاملت میں عامل کو اصل درختوں میں کچھ بھی شرکت نہیں ہوتی ہے بلکہ درختوں سے جو پھلوں کی زیادتی ہوتی ہے صرف اسی میں شرکت ہوتی ہے۔ اس طرح معاملت کو مضاربت سے زیادہ مشابہت ہوگئی۔ جوکہ مزارعت میں نہیں ہوتی ہے۔ وفی المزارعة لو شرط الخ اور عقد مزارعت میں اگر بیجوں کے سوا صرف زائد بیجوں کی شرکت کی شرط کی گئی ہو (اس طرح ہے کہ دس من بیج لگائے گئے تھے اور کل پیداوار سو من کی ہوئی اس میں سے دس من منہا کر کے صرف نوے من میں شرکت کا معاہدہ کیا جائے) تو ایسی مزارعت فاسد ہوگی۔ (ف یعنی مزارعت میں بیج اصل ہوتے ہیں۔ اور پیداوار ان سے اکثر بہت زیادہ ہوتی ہے۔ پس اگر اسی زیادتی یعنی مثلاً نوے من میں دس من اصل بیجوں کے ماسوا میں شرکت کی شرط ہو مثلاً یوں کہا جائے کہ کل پیداوار میں سے اصل بیج نکال کر باقی (نوے من) مالک اور کاشتکار کے درمیان نصف نصف یعنی ۴۵-۴۵ من غلہ ہوگا تو ایسی مزارعت فاسد ہوگی۔ بلکہ کل پیداوار سو من میں سے کاشتکار کا مقررہ حصہ (۵۰-۵۰ من) ہوگا۔ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اصل مضاربت کے ساتھ معاملت کو بہ نسبت مزارعت کے زیادہ مشابہت ہے۔ اسی لئے ہم نے مزارعت اور معاملت میں اس معنی کا خیال رکھا ہے۔

فجعلنا المعاملة الخ چنانچہ ہم نے معاملت کو اصل مانا ہے اور مزارعت کو اس کے کرتے ہوئے جائز کہا ہے۔ (ف یعنی ہم نے یہ عقد کہا ہے کہ عقد معاملت جائز لیکن مزارعت جائز نہیں ہے ہاں اگر معاملت کے تابع ہو تو جائز ہو جاتی ہے۔ اس کے علاوہ اور بھی ایسی بہت سے چیزیں ہوتی ہیں جو کہ خود یا مستقل طور پر جائز نہیں ہوتی ہیں لیکن کسی کے تابع ہو کر جائز ہو جاتی ہیں)۔ کالشرب فی الخ جیسے کہ زمین کی بیع ہو جانے کی وجہ سے اس سے پینے کے حقوق (شرب) کی بیع جائز ہو جاتی ہے۔ (ف یعنی اگر کوئی شخص کسی سے صرف پانی حاصل کرنے یا پینے کے حقوق کو خریدنا چاہے تو جائز نہ ہوگا یعنی وہ خرید نہیں سکے گا۔ البتہ اس پانی سے متعلق زمین کو وہ خرید لے تو از خود زمین کے تابع ہو کر اس حق کی خرید و فروخت ہو جاتی ہے)۔ والمنقول فی الخ اور جیسے کہ مال منقول مال کا غیر منقول کے تابع ہو کر وقف کا جائز ہونا۔ (ف یعنی منقول کو تنہا وقف کرنا تو جائز نہیں ہوتا ہے البتہ غیر منقول کے ساتھ منقول کو بھی وقف کرنا جائز ہوتا ہے۔ مثلاً حمام کو وقف کرنے سے اس کے گھڑے اور پیالے وغیرہ بھی وقف میں داخل ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح درختوں کے ساتھ میں مزارعت بھی جائز ہو جاتی ہے۔ امام شافعیؒ کی یہ عقلی دلیل ہے۔ الحاصل ہمارے نزدیک فتویٰ اس بات پر ہے کہ مزارعت بھی مستقلاً جائز ہے اور معاملت بھی مستقلاً جائز ہے۔ وشرط المدة الخ اور معاملت میں مدت کے بیان کو شرط قرار کرنا قیاس کے مطابق ہے۔ یعنی قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ معاملت میں مدت کی شرط ہونی چاہئے۔ کیونکہ یہ بھی اجارہ کے معنی میں ہے۔ جیسے کہ مزارعت میں بیان کرنا شرط ہے۔

وفی الاستحسان الخ اور استحسان کی دلیل میں یہ حکم ہے کہ اگر مدت بیان نہیں کی گئی تو بھی جائز ہوگا۔ اور جب اس سال کا پھل پہلی مرتبہ نظر آئے گا تب عقد معاملہ واقع ہوگا۔ (ف اور اس کے پختہ ہو جانے پر وہ عقد ختم ہو جائے گا)۔ لان الثمر الخ اس کی وجہ یہ ہے کہ پھلوں کے پکنے کا وقت ہر شخص کو معلوم ہوتا ہے۔ اور اس میں کم ہی فرق ہے۔ (ف اور ایسے معمولی سے فرق سے آپس میں کوئی جھگڑا بھی نہیں ہوتا ہے۔ اس طرح اس کا آخری وقت از خود معلوم ہو جاتا ہے۔ لیکن اس مدت کی ابتداء کے بارے میں یہ احتمال ہوتا ہے کہ جس وقت معاملہ طے کیا گیا تھا اسی وقت سے ابتداء ہوگی یا پھل آجانے سے ابتداء ہوگی۔ اس

طرح پھل نکل آنے سے تو قطعی طور سے ابتداء ہو ہی جائے گی اگر چہ پہلے وقت کا بھی احتمال رہتا ہے۔ ویدخل فیھا الخ لہذا جو وقت یقینی ہے وہ اس مدت کی ابتداء مدت ہوگی اس لئے اسی وقت سے مدت شروع ہو کر پھل پک جانے پر اس کی مدت ختم ہو جائے گی)۔ وادراك البذر الخ اور رطبہ کی جڑوں میں بیجوں کے پختہ ہونے کا معاملہ کرنا مدت کے بیان کے معاملہ میں پھلوں کے پک جانے کے حکم میں ہے۔ کیونکہ ان رطبہ کی جڑوں میں ہونے والے بیجوں کے پختہ ہونے کا عقد کرنا ان کی مدت کے بیان کے حق میں ایسا ہے جیسا کہ درختوں میں پھلوں کے پختہ ہونے کے لئے ہے۔ کیونکہ رطبہ کے بیجوں کے تیار ہو جانے اور پک جانے کی آخری حد معلوم ہے۔ لہذا اب اس کی مدت کو شرط کے طور پر بیان کرنے کی ضرورت نہیں رہی۔

(ف۔ رطبہ۔ گندنا جو لہسن کے مشابہ ایک ترکاری اور سبزی ہوتی ہے۔ اس کی جڑیں زمین میں برابر باقی رہ جاتی ہیں جیسے کہ اروی ہے۔ صرف اس بیج یا پھل کو فروخت کیا جاتا ہے۔ اس جگہ اس بحث کو بیان کرنے سے مصنفؒ کی غرض یہ ہے کہ اس سبزی یا تخم کا حکم معاملت جیسا ہے اور مزارعت جیسا نہیں ہے۔ اس بناء پر اگر مالک نے رطبہ کی جڑوں کو جو اگر چہ پوری اگ چکی ہوں دوسرے عامل کو اس شرط پر دیا کہ وہ ان کو سیراب کرے اور پورے طور پر ان کی دیکھ بھال کرے۔ یہاں تک کہ جڑوں میں وہ ترکاری یا پھل بالکل تیار ہو جائے۔ اس کی شرط یہ رکھی کہ اس کے کھیت سے جو کچھ بھی زمین کے اندر سے نکلے وہ ہم دونوں میں برابر تقسیم ہو جائے۔ تو یہ معاملہ کے طور پر جائز ہے۔ اور اس کے نکل آنے پر ہی اسے تقسیم کیا جائے گا اور اس کے پختہ ہو جانے پر یہ معاملہ ختم ہو جائے گا۔ اور چونکہ عام طور پر اس کے پختہ ہونے کا وقت کاشتکاروں کو معلوم ہوتا ہے۔ اور اگر اس بارے میں معمولی سا فرق بھی آجائے تو اس سے بڑا ہنگامہ کھڑا نہ ہوگا اسی لئے ان رطبہ کے بیج میں بھی پھلوں جیسا معاملہ کرنا یعنی مدت بیان کئے بغیر استحساناً جائز ہوگا۔

توضیح:۔ مساقاۃ' اس کے اصطلاحی معنی ہیں اپنا درخت کسی کے حوالہ کرنا اس غرض سے کہ وہ اس کی مناسب اور ضروری دیکھ بھال کرے پانی سے سینچے اور اس میں پھل آجانے کے بعد دونوں اس کا پھل مشترک حصہ کے طور پر نصف' ثلث وغیرہ کے حساب سے لیں۔ مدینہ والے اسی کو معاملت کہتے ہیں۔ کھیتی وغیرہ کے معاملہ کو مزارعت کہا جاتا ہے۔ اس بحث سے پہلے مزارعت کی بحث اس لئے بیان کی کہ اس کی ضرورت بہت عام ہوتی ہے اور اس کے مسائل بھی بہت سے ہیں۔ اس معاملت کا ثبوت بہت سی حدیثوں سے ہے۔ اور بہت سے علماء اس کے جائز ہونے کے قائل ہیں۔ یہاں تک کہ امام مالک وشافعی رحمہما اللہ کے نزدیک معاملت جائز ہے مگر مزارعت جائز نہیں ہے البتہ اگر کسی وقت معاملت کے تابع ہو کر ہو تو جائز ہوگا۔ مثلاً زمین میں دو تہائی حصہ میں درخت لگے ہوں اور ایک تہائی میں کھیتی ہو تو معاملت کی بیچ میں مزارعت جائز ہو جاتی ہے۔ الحاصل معاملت کو بہت سے علماء جائز فرماتے ہیں۔ اور رسول اللہ ﷺ نے خیبر کے یہود کے ساتھ درختوں کی بٹائی کا معاملہ کیا تھا جیسا کہ اس سے پہلے احادیث سے اس کا بیان کیا جا چکا ہے۔ مساقاۃ کے معنی۔ مساقاۃ معاملۃ اور مزارعت میں فرق۔ اس کا ثبوت۔ حکم اس کی

شرطیں۔اقوال ائمہ کرام۔دلائل

بخلاف الزرع لان ابتداء ہ یختلف کثیرا خریفا وصیفاً وربیعا والا نتہاء بناء علیہ فتدخلہ الجھالۃ وبخلاف ما اذا دفع الیہ غرسا قد علق ولم یبلغ الثمر معاملۃ حیث لا یجوز الا ببیان المدۃ لانہ یتفاوت بقوۃ الاراضی وضعفھا تفاوتا فاحشا وبخلاف ما اذا دفع نخیلا اواصول رطبۃ علی ان یقوم علیھا اواطلق فی الرطبۃ تفسد المعاملۃ لانہ لیس لذلک نہایۃ معلومۃ لانھا تنمو ما ترکت فی الارض فجھلت المدۃ ویشترط تسمیۃ الجزء مشاعا لما بینا فی المزارعۃ اذشرط جزء معین یقطع الشرکۃ.

ترجمہ:۔ برخلاف کھیتی کے۔(ف اس لئے کہ اس میں مدت بیان کرنا بھی ایک شرط ہے)۔کیونکہ اس کی ابتداء میں خریف وصیف وربیع کے اعتبار سے بہت زیادہ فرق ہوتا ہے۔(ف یہ حکم اس علاقہ کے لئے ہے جہاں تین فصلیں ہوتی ہوں۔اسی اختلاف کی بناء پر اس فصل کو جسے موسم ربیع کی ابتداء میں لگایا جاتا ہے اسے موسم صیف میں کاٹا جاتا ہے۔اور موسم خریف کی فصل کو موسم ربیع کے آخر میں اسی طرح موسم صیف کی فصل کو موسم خریف میں کاٹا جاتا ہے۔ع۔غرض کہ ان موسموں اور فصلوں کے مختلف اوقات ہوا کرتے ہیں اسی لحاظ سے ان کی انتہاء بھی مختلف اوقات میں ہوتی ہیں۔پس جبکہ ابتداء موسم میں جہالت ہوتی ہے تو ان کی انتہاء میں ان سے زیادہ جہالت ہوتی ہے۔والا بتداء الخ کیونکہ انتہاء کی بنیاد ہی ابتداء پر ہوتی ہے۔اس لئے آخر میں بہت زیادہ جہالت ہوگی۔(ف جس کے نتیجہ میں آپس میں بہت زیادہ اختلاف ہوگا۔اسی لئے زراعت کے معاملہ میں مدت کا بیان کرنا شرط ہے۔اسی طرح سے درختوں کے پودوں کا حال ہے کہ بڑے اور پرانے درختوں میں جن میں پہلے سے پھل لگا کرتے ہیں ان میں مدت کا بیان کرنا شرط نہیں ہے۔بخلاف زراعت کے۔

وبخلاف ما الخ اور برخلاف ایسے پودوں کے جو زمین میں جم کر بڑے بھی ہوگئے ہیں مگر ابھی تک ان میں پھل آنا شروع نہیں ہوا ہے یعنی ہو سکتا ہے کہ ان میں اسی سال پھل آجائے اور اس بات کا بھی احتمال رہتا ہے کہ دو ایک سال کے بعد پھل آنا شروع ہو جائے۔اور اسی حالت میں ان کو بٹائی پر دیدیا تو یہ معاملہ جائز نہ ہوگا ہاں اگر اس میں مدت بیان کردی جائے(ف یعنی اس میں اس کی ابتداء اور انتہاء دونوں باتیں بیان کردی جائیں۔کیونکہ ان کا معاملہ اسی صورت میں صحیح ہوتا ہے کہ ان میں پھل آکر پختہ بھی ہو جائے۔حالانکہ ایسے چھوٹے درختوں میں یہ بات نہیں ہو سکتی ہے)۔ لانہ یتفاوت الخ کیونکہ ایسے درختوں کا پورا بڑا ہونا پھر ان میں پھل بھی آجانا زمین کی قوت اور علاقہ کے فرق سے بہت زیادہ فرق ہوتا ہے۔(ف اسی بناء پر دیکھا جاتا ہے کہ کچھ پودے ایسے ہوتے ہیں کہ اچھی کھاد اور طاقت ور زمین میں لگانے سے صرف دو تین سال ہی ان میں پھل آجاتا ہے جب کہ نا مناسب زمین میں لگانے سے پانچ چھ سالوں کے بعد ان میں پھل آتا ہے۔اسی طرح سے اور بھی ان میں مختلف قسم کا فرق ہوا کرتا ہے۔یاد رہے کہ اوپر رطبہ کے بیج میں معاملہ کرنے کا بیان گذر چکا ہے کہ ان کے لئے مدت بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی ہے۔ویسے جائز ہے۔

بخلاف ما اذا الخ اس کے برخلاف اگر کسی نے کسی کو کھجور کے درخت یا رطبہ کی جڑیں دیں اس شرط کے ساتھ کہ وہ اس کی ہر طرح سے دیکھ بھال کرے۔(ف یعنی پانی دے کر اور دوسری ہر ضروری صورت سے دیکھ بھال کرتا رہے یہاں تک کہ وہ درخت یا رطبہ کی جڑیں بالآخر خود ختم ہو جائیں اور اس خدمت کے صلہ میں جو کچھ اس میں سے اللہ تعالیٰ کی طرف سے پھل کا فائدہ حاصل ہو وہ دونوں میں برابر برابر تقسیم کرلیا جائے گا۔شرح الکافی)یا رطبہ ہونے کی صورت میں اس نے مطلق رکھا۔(ف یعنی یہ نہیں کہا کہ اس کی جڑیں خود ختم ہو جائیں۔الحاصل خرما کی جڑیں خود ختم ہو جائیں اسی طرح رطبہ میں بھی ایسی شرط نہیں لگائی تب بھی حکم یہی ہوگا کہ)۔تفسد المعاملۃ الخ معاملہ فاسد ہو جائے گا کیونکہ ان درختوں کے رطبہ کی جڑوں کے ختم ہونے کا نہ کوئی

وقت ہے اور نہ کوئی انتہاء ہے۔ لانها تنمو الخ اس لئے کہ اس کی جڑیں اور خرما کے درخت بھی اگر زمین میں یوں ہی چھوڑ دیئے جائیں تو عرصہ دراز تک باقی رہتے ہیں اور ان میں جان باقی رہتی ہے۔ اس طرح ان کی مدت مجہول ہو گئی۔ (ف اس کا ماحصل یہ ہوا کہ عقد معاملہ میں مدت کا معلوم ہونا بھی ایک شرط ہے اس کے بغیر معاملہ فاسد ہو جائے گا۔ البتہ اس کے معلوم ہونے کے لئے صراحۃً بیان کرنا ہی ضروری نہیں ہے بلکہ جس طرح سے بھی ہو خواہ صراحۃً ہو یا عرف سے ہو)۔

ویشترط الخ اور ایک شرط یہ بھی ہے کہ نفع سے مشترک حصہ مقرر کیا جائے۔ (ف یعنی مقرر مقدار علیحدہ نہ بیان کیا جائے جیسے دس من۔ یا دس سیر۔ پانچ ہزار آم وغیرہ بلکہ تمام پیداوار سے کوئی مشترک حصہ ہو جیسے کل کا آدھا یا تہائی یا چوتھائی وغیرہ)۔ اس کی دلیل بھی وہ ہے جو کہ ہم نے پہلے مزارعت کی بحث میں بیان کر دی ہے۔ اذ شرط الخ کیونکہ کسی معین حصہ کی شرط کرنے سے شرکت ختم ہو جاتی ہے یا شرکت کو ختم کر دیتا ہے۔ (ف اس کی وضاحت یہ ہے کہ اگر باغ میں سے اس عامل شریک کے لئے اس کی حق محنت میں کسی درخت ایک یا اس سے زائد کو معین کر دیا تو یا کھیتی میں سے دس من یا پانچ ہزار وغیرہ کہہ کر متعین کر دیا تو اب اس میں شرکت باقی نہیں رہی بلکہ ختم ہو گئی۔ اس لئے کہ شاید کل اتنا ہی پیداوار یا نفع حاصل ہوا ہو۔ یا صرف ان ہی درختوں میں پھل آتے ہوں۔ تو زمین کا مالک بالکل محروم رہے گا یا ان ہی درختوں میں پھل نہیں آئے تو یہ عامل بالکل محروم رہے گا۔ بہر صورت اس میں دونوں کی شرکت ختم ہو جائے گی۔ اس کا حاصل یہ ہوا کہ مساقاۃ اور معاملت سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ عامل کے کام کرنے سے جو کچھ پھل پیدا ہوں وہ ان دونوں میں شرط کے مطابق مشترک ہوں۔ لہٰذا ہر وہ کام جس سے اس مقصود میں خلل ہو وہ اس کے لئے مفسد ہو گا۔

توضیح:۔ مزارعت اور معاملت میں مدت کے بارے میں فرق کی وجہ۔ ایسے پودے جن میں ہنوز پھل آنا شروع نہیں ہوا اس کے لئے مدت بیان کرنے کی شرط ہے یا نہیں اور کیوں۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

وان سميا في المعاملة وقتا يعلم انه لا يخرج الثمر فيها فسدت المعاملة لفوات المقصود وهو الشركة في الخارج ولو سميا مدة قد يبلغ الثمر فيها وقد يتاخر عنها جازت لانا لانتيقن بفوات المقصود ثم لو خرج في الوقت المسمى فهو على الشركة لصحة العقد وان تاخر فللعامل اجر المثل لفساد العقد لانه تبين الخطاء في المدة المسماة فصار كما اذا علم ذلك في الابتداء بخلاف ما اذا لم يخرج اصلا لان الذهاب بافة فلا يتبين فساد المدة فبقي العقد صحيحا ولا شيئ لكل واحد منهما على صاحبه.

ترجمہ:۔ اور اگر مالک اور عامل دونوں نے کوئی ایک ایسا وقت مقرر کیا جس کے متعلق یقین ہے کہ اس وقت میں پھل نہیں لگتا ہے تو وہ معاملہ فاسد ہو گا۔ کیونکہ اس معاملہ کا جو اصل مقصود ہے یعنی آمدنی میں شریک ہونا وہ نہیں پایا جا رہا ہے۔ (ف اور جب اس مدت کے متعلق یقین ہے کہ اس میں نہ کوئی پھل آئے گا اور نہ آمدنی ہو گی تو معاملہ ہی بے فائدہ ہو گا اور جو بھی معاملہ بے فائدہ ہو وہ فاسد ہوتا ہے۔ چنانچہ امام مالک و شافعی و احمد رحمہم اللہ کا یہی قول ہے)۔ ولو سمّیا مدة الخ اور اگر دونوں نے مل کر ایسی مدت متعین جس میں کبھی پھل تیار ہو جاتے ہیں اور کبھی تیار نہیں ہوتے ہیں یعنی اس میں دیر ہو جاتی ہے تو یہ معاملہ جائز ہو جائے گا۔ کیونکہ اس مدت میں مقصود فوت ہونے کا یقین نہیں ہے۔ (ف یعنی بروقت ہونے اور نہ ہونے دونوں کا احتمال ہے اور ایسے معاملہ کو بے فائدہ نہیں کہا جا سکتا ہے۔ اور جب بے فائدہ ہونے کا یقین نہ ہو تو اس معاملہ کا فاسد ہونا بھی یقینی نہیں ہوا۔ اور جب فاسد ہونا یقینی نہیں ہوا تب معاملہ صحیح ہو گیا۔ مثال کے طور پر باغ کے مالک اور عامل نے آم کی بٹائی کے لئے پورے باغ کا ماہ مارچ اور اپریل تک کے لئے معاملہ کیا تو عادت کے مطابق یہ مہینے آم پکنے کے نہیں ہوتے ہیں لہٰذا فائدہ حاصل نہیں ہو گا

اسی لئے ایسے معاملہ کو فاسد کہا جائے گا اور اگر ماہ اپریل اور مئی تک کا معاملہ کیا تو ان میں آم کے پکنے کا احتمال ہوتا ہے تو اس میں شک ہو گیا لہٰذا جائز ہوگا۔ اور جیسا معاملہ جائز ہوا تو پھر اس کے احکام بھی لازم ہو جائیں گے۔

ثم لو خرج الخ اب اگر ان مہینوں میں آم پک گئے تو ان کی شرکت کا معاملہ صحیح اور باقی رہ جائے گا۔ کیونکہ معاملہ کو تو پہلے ہی صحیح مان لیا گیا ہے۔ وان تاخر الخ اور اگر ان مہینوں میں ان کے پکنے میں تاخیر ہو گئی تو وہ عامل اتنے دنوں تک کی محنت کی مثلی اجرت پانے کا مستحق ہوگا۔ (ف امام شافعی وامام محمد رحمہما اللہ کا قول اصح یہی ہے)۔ لانہ تبین الخ کیونکہ اس وقت یہ بات یقینی ہو گئی کہ جو مدت بیان کی گئی تھی وہ غلط تھی۔ فصار کما الخ اس لئے ایسا ہو جائے گا کہ گویا شروع میں ہی یہ بات معلوم تھی۔ (ف کہ اس مدت میں پھل تیار نہیں ہوں گے اور چونکہ ایسی صورت میں معاملہ فاسد ہوا کرتا ہے اس لئے یہ موجودہ عقد بھی فاسد ہوگا۔ اور قاعدہ ہے کہ ہر فاسد عقد میں عامل کو اجر المثل ملا کرتا ہے لہٰذا یہاں بھی عامل کو اجر المثل ہی ملے گا۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جب کہ مدت مقررہ کے بعد پھل نکلے ہوں)۔ بخلاف ما اذا الخ بخلاف اس صورت کے جب کہ پھل بالکل نہیں نکلے ہوں (ف یعنی اس سال نہ مدت کے اندر اور نہ ہی مدت کے بعد یعنی پھل بالکل ہی نہیں نکلے تو اس سے یہ ثابت نہ ہوگا کہ مدت اتنی ناقص تھی کہ پیداوار ہونے کے لئے کافی نہیں تھی۔

لان الذھاب الخ کیونکہ اس صورت میں پیداوار کسی قدرتی آفت کی وجہ سے نہیں ہوئی ہے۔ (ف اور اگر وہ قدرتی آفت نہ ہوتی تو شاید اسی مدت میں پھل آجاتے)۔ فلایتبین الخ اس سے یہ بات ظاہر نہیں ہوئی کہ مدت کے مختصر ہونے کی وجہ سے عقد فاسد ہوا ہے۔ لہٰذا یہ عقد اپنی جگہ صحیح رہ گیا۔ جس کی وجہ سے درختوں کے مالک اور اس کے عامل میں سے کسی کا کسی پر کوئی حق لازم نہیں آیا۔ (ف کیونکہ اس سے پہلے کی صورت میں جو اجر المثل لازم آیا تھا وہ اس عقد کے فاسد ہو جانے کی وجہ سے تھا۔ اور جب مدت کی کمی کا کوئی قصور نہیں نکلا تو ان لوگوں کا حق براہ راست پھلوں سے ہی متعلق رہا۔ اور پھلوں کے نہ ہونے کا تعلق یا آسمانی یا زمینی سے ہوا کہ اس سال پھل بالکل نہیں آیا۔ اور اب یہ بات بتائی جا رہی ہے کہ کن درختوں اور پھلوں میں مساقات جائز ہے اور کن میں جائز نہیں ہے)۔

توضیح:۔ اگر درخت کے مالک اور عامل نے مل کر ایسا وقت مساقات کے لئے متعین کیا جس میں پھل نہ آنا یقینی ہو یا محتمل ہو۔ پھر اگر محتمل ہونے کی صورت میں واقعۃً پھل آگیا۔ یا بالکل نہیں آیا۔ یا ان کے آنے میں تاخیر ہو گئی۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال وتجوز المساقاة فی النخل والشجر والکرم والرطاب واصول الباذنجان وقال الشافعی فی الجدید لا تجوز الا فی الکرم والنخل لان جوازها بالاثر وقد خصهما وهو حدیث خیبر ولنا ان الجواز للحاجة وقد عمت واثر خیبر لایخصهما لان اهلها یعملون فی الاشجار والرطاب ایضا ولو کان کما زعم فالاصل فی النصوص ان تکون معلولة سیما علی اصله ولیس لصاحب الکرم ان یخرج العامل من غیر عذر لانه لا ضرر علیه فی الوفاء بالعقد وکذا لیس للعامل ان یترک العمل بغیر عذر بخلاف المزارعة بالاضافة الی صاحب البذر علی ما قدمناه .

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مساقاۃ یا معاملت خرما اور پھل دار درختوں اور انگور کی بیلوں اور رطاب یعنی مثلاً آروی وغیرہ اور بیگن کی جڑوں میں جائز ہے۔ ل (ف رطاب کی جڑیں زمین میں باقی رہ جاتی ہیں اور موسم میں ان میں پانی دینے سے وہ پھوٹ جاتی ہیں پھر ان میں آلو کی طرح پیداوار ہونے لگتی ہے۔ اسی طرح سے بیگن (باذنجان) کی جڑیں بھی ہوتی ہیں۔ بخلاف ساگ وغیرہ کے کہ وہ اس قسم میں داخل نہیں ہے کیونکہ اسے جڑ کے ساتھ اکھیڑ کر پکایا اور کھایا جاتا ہے۔ لیکن بیگن وغیرہ کی جڑیں باقی رہ جاتی ہیں البتہ اس کے پھل توڑ کر فروخت کئے جاتے ہیں۔ اور کھجور۔ انگور۔ آم۔ نارنگی وغیرہ میں تو صاف ظاہر ہے کہ ایک

مرتبہ لگادینے کے بعد اپنے موسم پر ان میں برابر پھل آتا رہتا ہے۔ البتہ کہیں نارنگی وغیرہ کے درخت کچھ پرانے بھی ہو جاتے ہیں کہ ان میں پھل لگنا ختم ہو جاتا ہے۔ جیسے کیلے وغیرہ میں ہوتا ہے۔ تو ایسی صورت میں ان جیسے درختوں میں عقد معاملت جائز نہ ہوگا۔ اسی طرح بیروں کے درخت میں ہمیشہ پھل آتا رہتا ہے۔ اگر بعض سالوں میں آم یا بیروں کے باغ میں کسی آفت سے پھل نہ آئے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ البتہ ایسی بات نہ ہو کہ کیلے کی طرح درخت رہ جائیں مگر ان میں پھل نہ آئے۔ مذکورہ مثالوں سے ایک قاعدہ نکل آیا جو کہ معمولی سی توجہ سے از خود سمجھ میں آجاتا ہے۔ اور عینیؒ نے لکھا ہے کہ یہی قول امام مالک و احمد و سفیان ثوری و اوزاعی و صاحبین اور شافعی کا قول قدیم وغیرھم رحمھم اللہ تعالیٰ کا بھی ہے کہ تمام پھل دار درختوں میں مساقات جائز ہے۔

وقال الشافعیؒ الخ اور امام شافعیؒ نے قول جدید میں فرمایا ہے کہ سوائے انگور و خرما کے کسی میں مساقات جائز نہیں ہے کیونکہ یہ خلاف قیاس ہے مگر ان چند چیزوں میں دلیل نصی سے ثابت ہے۔ اور اسی دلیل نصی نے مساقات کو صرف انگور و خرما کے ساتھ مخصوص کر دیا ہے۔ اور وہ نص خیبر کی حدیث ہے۔ (ف یعنی مساقات میں قیاس کا تقاضا تو یہی ہے کہ یہ بھی مزارعت کی طرح جائز نہ ہو۔ لیکن چونکہ خیبر کی حدیث سے اس کا جائز ہونا ثابت ہو چکا ہے اسی لئے اسے جائز کہا گیا ہے۔ خیبر کی حدیث یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کو فتح کر لینے کے بعد وہاں کے باشندوں یہودیوں سے مساقات کا معاملہ کیا تھا۔ مگر چونکہ اس میں صرف خرما کے باغ اور انگور کا ذکر ہے اس لئے نص سے جو بات خلاف قیاس ثابت ہو رہی اسے اسی حد تک موقوف رکھا جائے گا یعنی دوسرے درختوں سے ایسا معاملہ جائز نہ ہوگا۔ اسی لئے ہم نے مزارعت کو فاسد کہا ہے البتہ کھجور اور انگور کی مساقات کے ضمن میں مزارعت کرنے کو بھی جائز مان لیا ہے۔ اور امام شافعیؒ کے اس استدلال کے جواب میں بعض علماء نے یہ فرمایا ہے کہ حدیث خیبر کی کچھ روایتوں میں اس طرح بھی مذکور ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر سے ایسی تمام چیزوں پر معاملہ کیا جو خیبر میں کھیتی اور پھل وغیرہ کی تھیں۔ ایک روایت میں صرف لفظ نخل و شجر ہے۔ اس لئے عام طور سے خود زراعت کو بھی شامل ہے۔ اور لفظ شجر عام ہے اس میں ہر پھل دار شامل ہے۔

اور اب میں یہ کہتا ہوں کہ جب یہ روایتیں پائی گئیں تو امام شافعیؒ کا صرف انگور اور کھجور کو خاص کر دینا باطل ہو گیا۔ کیونکہ صحیحین اور ایک جماعت کی روایتوں میں لفظ عام ثمر اور زرع موجود ہے۔ لیکن یہ اعتراض تو ہم پر بھی عائد ہوتا ہے کیونکہ عام لفظ زراعت میں سے ساگ اور دوسری ترکاریوں کو خاص کر دیا ہے۔ اسی طرح درختوں میں سے کیلا وغیرہ ایسے جن میں ہمیشہ پھل لگتے رہنا ہی یقینی نہیں ہے۔ ان کو کس طرح مخصوص کر دیا گیا ہے۔ کہ ان میں معاملت جائز نہیں ہے۔ لہٰذا جس طریقہ سے گفتگو کی گئی ہے وہ بحث کے قابل ہے پھر مصنفؒ نے فرمایا ہے۔ ولنا ان الجواز الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مساقات کا جائز ہونا ضرورت اور مجبوری کی بناء پر ہے۔ اور ضرورت تو ہر قسم کے درختوں میں ہے۔ (ف لیکن استدلال کا یہ طریقہ اس بات پر مبنی ہے کہ جس نص سے جواز ثابت ہو اس کی علت یہ ہے کہ کھجور کے بارے میں چونکہ ضرورت تھی اس لئے اس کے معاملت کو جائز کہا گیا ہے پس جہاں کہیں بھی یہ ضرورت پائی جائے گی وہاں جائز ہونے کا حکم دیا جائے گا۔ چونکہ ایسی ضرورت تو ہر قسم کے درخت میں پائی جاتی ہے لہٰذا ہر قسم کے درخت میں جواز ثابت ہو جائے گا۔ اور اب تو ہم یہ بھی کہتے ہیں واثر خیبر الخ کہ خیبر کی حدیث میں کھجور اور انگور کے درخت ہوتے ہی کی تخصیص نہیں ہے۔ کیونکہ خیبر والے تو ان دونوں چیزوں کے علاوہ دوسرے درختوں اور رطاب میں معاملت کیا کرتے تھے۔ (ف ابن حزمؒ نے لکھا ہے کہ امام شافعیؒ نے تو خود ہی اس حدیث کی مخالفت کی ہے کیونکہ خیبر میں ترکاری انار اور گنا وغیرہ بہت سی چیزیں تھیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عام طور سے ایسی چیزوں کے نصف پر معاملہ کیا تھا جو اس وقت وہاں ہوا کرتی تھیں۔ انتھیٰ۔ ع۔

لیکن یہ بات غور طلب ہے کہ یہ حکم تو اسی وقت ہوگا جب کہ حدیث خیبر میں اس بات کا ثبوت ہو کہ خیبر سے جو کچھ حاصل

ہو اس کے نصف پر معاملہ ہوا تھا۔ حالانکہ دوسری صحیح روایتوں میں خرما کے اندازہ کرنے کا ذکر ہے یا ثمر وزرع کا لفظ ہے لیکن مجھے یہ معلوم نہیں ہو سکا ہے کہ کسی روایت میں ترکاری وغیرہ کے نصف کا بھی ذکر ہوا ہو۔ سوائے اس کے کہ جو لفظ مذکور ہوا ہے اگر عموم کے طور پر ثابت ہو تب دلالت کرتا ہے۔ اور بلاشبہ حنفیہ اور ایک جماعت نے ترکاری اور اس جیسی دوسری چیزوں کے بارے میں اختلاف کیا ہے۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ صرف خرما اور انگور ہی کی تخصیص مراد ہے۔ جس کو امام شافعیؒ نے واقعہ خیبر کی دوسری روایت سے اخذ کیا ہے۔ کہ وہ کھجور اور انگور پر موقوف ہے اور چونکہ یہ حکم یعنی اسے جائز کہنا خلاف قیاس ہے اس لئے جہاں تک کی روایت پائی گئی وہیں تک حکم جاری ہوگا۔ اس سے تجاوز نہیں کرے گا۔ پھر کھیتی اور تمام پھلوں کو اس میں شامل کرنا حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی اس حدیث کی دلیل سے جو صحیحین وغیرھما کی خیبر کی حدیث میں ہے حضرت امام شافعیؒ کی طرف سے کھجور اور انگور پر منحصر کرنے کو باطل کرتی ہے۔ ولو کان کما الخ اور اگر معاملہ ایسا ہی ہوتا جیسا کہ امام شافعیؒ نے دعویٰ کیا ہے۔ (ف کہ معاملہ خیبر خرما کے باغ اور انگور کے ساتھ تھا۔ اس سے تو صرف اس وقت کے واقعہ کا بیان ہے۔ یعنی اس نص میں یہ تو نہیں بیان کیا گیا ہے کہ مساقاۃ کا حکم صرف کھجور کے درخت اور انگور کے ساتھ ہی مخصوص ہے بلکہ بالفرض اگر ایسی ہی بات ہوتی کہ خیبر والوں کے ساتھ کھجور کے درخت اور انگور ہی کا معاملہ ہوا تھا تو اس سے بھی بلا وجہ یہ ان کے مخصوص ہو جانے کی دلیل تو نہیں ہو سکتی ہے کہ ان دونوں چیزوں کے ماسوا کسی اور چیز میں معاملہ جائز ہی نہ ہو۔

فالاصل فی النصوص الخ کیونکہ نصوص کے بارے میں ایک مسلمہ قاعدہ یہ ہے کہ وہ معلول ہوں۔ (ف۔ یعنی اس سے صرف ایک حکم مقصود نہیں ہوتا بلکہ اس کے اندر کوئی علت بیان کردی جاتی ہے۔ البتہ اگر دوسرے ذریعہ سے یہ بات معلوم ہو جائے کہ اس حکم کی کوئی علت نہیں نکالی جاسکتی ہے اور یہ حکم دوسری جگہ نافذ نہیں کیا جاسکتا ہے تب اس مسلمہ قاعدہ پر عمل نہیں کیا جاسکتا یا اس سے عدول کر لیا جاتا ہے۔ جیسے کہ نماز کی حالت میں قہقہہ کے ساتھ ہنسنے سے وضو ٹوٹ جانے کا حکم دوسری جگہ اس وجہ سے جاری نہیں ہوتا ہے کہ قیاس سے اس کی علت متجاوز اور متعدی نہیں ہوتی ہے۔ اور جب تک کسی نص کے بارے میں یہ بات معلوم نہ ہو تب تک ہر نص اپنے قاعدہ پر باقی رہتی ہے کہ اس سے اس کے حکم کی علت نکالی جائے پھر اس جیسے دوسرے مسائل میں اسے جاری کیا جائے)۔ سیما علیٰ الخ بالخصوص امام شافعیؒ کی رائے پر۔ (ف کہ وہ تو نص سے ایسی ہی علت نکالتے ہیں جو سوائے اسی نص کے کسی دوسری جگہ جاری نہیں ہوتی ہے۔ جیسے کہ ثبوت ربوا کی حدیث میں سونے اور چاندی میں ربوا کی یہ علت بیان فرمائی ہے کہ اس میں ثمنیت ہو حالانکہ یہ علت تو ایسی ہے جو سوائے ان ہی دو چیزوں کے کسی اور چیز میں نہیں پائی جاتی ہے۔ اس کے برخلاف ہمارے نزدیک علت کوئی ایسی چیز نکالنی چاہئے جو دوسری جگہوں میں بھی پائی جاسکے۔

اب بات معلوم ہونی چاہئے کے نص میں اگرچہ اصل یہی بات ہے کہ اس میں اس حکم کی کوئی علت ہو۔ لیکن یہ بات تو دلیل بیان کرنے سے ہی معلوم ہوگی کہ اس نص میں فی الحال یہ علت ہے بھی یا نہیں۔ پس ہم نے مذکورہ مسئلہ میں دلیل سے یہ بات ثابت کردی ہے کہ کھجور اور انگور میں مساقات کے جائز ہونے کی علت یہ ہے کہ عوام کو سہولت ہو اور کسی قسم کی مشقت نہ ہو۔ اس لئے اس علت کی بناء پر تمام پھلوں میں جائز ہونا ثابت ہو جاتا ہے مگر سچی اور حق بات اس جگہ یہ ہے کہ اس نص مساقاۃ کو بالکل خلاف قیاس فرماتے ہیں۔ البتہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اصل میں مساقاۃ کا حکم تو صرف کھجور اور انگور ہی کے لئے ہے مگر اسی کے ضمن میں کھیتی کی مزارعت بھی جائز ہے۔ جیسا کہ حدیث میں اس کی تصریح ملتی ہے لہٰذا صرف کھیتی ہی کے لئے جواز کا حکم نہیں ہے مگر ہم نے تو قیاس سے اس حکم کو باطل قرار دیا مگر نص پائی جانے کی وجہ سے ہم نے اسے جائز مان لیا ہے کہ ضرورت کی بناء پر اسے جائز قرار دیا گیا ہے۔ اور یہ ضرورت تمام پھلوں اور ہر قسم کی کھیتی میں بھی پائی جاتی ہے۔ اس لئے سب میں مساقات جائز ہو گئی۔ فافہم۔ م)۔

ولیس لصاحب الکرم الخ اور انگور وغیرہ کے باغ کے مالک کو یہ جائز نہ ہوگا کہ کسی شرعی عذر کے بغیر عامل کو معاملہ

سے علیحدہ کردے۔ کیونکہ مساقاۃ کا معاہدہ پورا کرنے میں اسے کوئی نقصان بھی نہیں ہے۔ (ف بلکہ اس عامل کے کام سے جو کچھ بھی پھل وغیرہ ہاتھ آئے اس میں سے وہ اپنا حصہ پائے گا)۔ و کذا لیس الخ اسی طرح مساقاۃ میں عامل کو بھی یہ اختیار نہیں ہے کہ کسی عذر شرعی کے بغیر کام چھوڑدے۔ (ف جیسے کہ تمام اجاروں میں ہے۔ کہ دونوں میں سے کسی ایک کو بھی عذر کے بغیر اسے تنہا فسخ کرنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے)۔ بخلاف المزارعة الخ برخلاف مزارعت کے بیجوں والے کے لحاظ سے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ (ف یہ بات کہ مزارعت میں جس کے ذمہ بیج ڈالنے ہوں خواہ وہ عامل ہو یا زمیندار ہو کہ وہ فی الفور بیج خرچ کرکے اپنے بیجوں کا نقصان اس امید پر برداشت کرنا ہوتا ہے کہ کچھ دنوں بعد ان ہی سے ہمیں نفع بھی ہوگا۔ اس لئے اسے اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ ابھی ان کے نقصان برداشت کرنے کا ارادہ ملتوی کردے یا انکار کردے۔ اور جس کے ذمہ بیج نہ ہوں اسے بلا عذر اس معاہدہ کو ختم کردینا ممنوع ہے۔

توضیح:۔ کیسی جڑوں یا کن درختوں میں مساقاۃ جائز ہے۔ عامل اور باغ والے میں سے کسی کو بھی معاہدہ ختم کرنے کی اجازت ہے یا نہیں۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ اقوال ائمہ کرام۔ دلائل

قال فان دفع نخلا فيه تمر مساقاة والتمر يزيد بالعمل جاز وان كانت قد انتهت لم يجز وكذا على هذا اذا دفع الزرع وهو بقل جاز ولو استحصد وادرك لم يجز لان العامل انما يستحق بالعمل ولا اثر للعمل بعد التناهي والادراك فلو جوزناه لكان استحقاقا بغير عمل ولم يرد به الشرع بخلاف ما قبل ذلك لتحقق الحاجة الى العمل قال واذا فسدت المساقاة فللعامل اجر مثله لانه في معنى الاجارة الفاسدة وصارت كالمزارعة اذا فسدت.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا کہ اگر کسی نے اپنی کھجور کا ایسا درخت مساقات پر دیا جس میں پھل لگے ہوئے ہوں اور اس کی محنت سے پھل بڑھتے ہوں تو یہ مساقات جائز ہوگی۔ وان کانت الخ اور اگر ان پھلوں کا بڑھنا ختم ہوگیا ہو اور اس عامل کی خدمت سے ان میں زیادتی نہ ہو تو وہ جائز نہ ہوگی۔ (ف کیونکہ جب عامل کے کام کا کوئی فائدہ ہی نہ ہوگا تو اس کا کام نہ ہونے کے برابر ہوگیا)۔ و کذا علیٰ هذا الخ اسی طرح سے اگر کسی نے اپنی بالکل کچی کھیتی جو ابھی تک کسی لائق زمین نہ ہوئی ہو دوسرے کو مزارعت پر دی تو یہ بھی جائز ہوگی۔ اور اگر وہ کھیتی بالکل تیار ہوکر کاٹنے کے لائق ہوگئی تو اس کی مزارعت جائز نہ ہوگی۔ (ف الحاصل مزارعت کا حکم بھی مساقات ہی کا حکم ہے۔ لان العامل الخ کیونکہ عامل اور کاشتکار کو جو اجرت ملتی ہے وہ اس کی محنت کے عوض ہوتی ہے۔ اس لئے جب پھل یا کھیتی پوری اور پکی ہوجائے تو ان میں محنت کا کوئی فائدہ اور اثر نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے اگر اس صورت میں ہم اس مزارعت یا معاملت کو جائز کہدیں تو وہ عامل کسی محنت اور عمل کے ہی اجرت کا دعویدار ہوجائے گا۔ حالانکہ شریعت نے ایسے لوگوں کو مستحق اجیر نہیں سمجھا ہے۔ (ف بلکہ شریعت میں عامل اپنی مزدوری کا حقدار اسی صورت میں سمجھا جاتا ہے کہ اس نے کچھ کام کیا ہو یعنی اس کے کام کا اثر بھی ظاہر ہوا ہو۔ جب کہ موجودہ صورتوں میں پھل اور کھیتی کا بڑا ہونا ختم ہو چکا ہے اور اب اس میں محنت کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہی ہے)۔

بخلاف ماقبل الخ بخلاف اس کے پہلی صورت کے کیونکہ اس وقت تک عامل کی خدمت کی ضرورت باقی تھی۔ (ف اسی لئے عامل اپنی محنت کی اجرت کا مستحق ہوا تھا۔ قال واذا فسدت الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ جن صورتوں میں مساقاۃ فاسد ہوگی ان میں عامل کو اس کا اجر المثل ملے گا۔ (ف یعنی ایسے شخص کو پھل یا کھیتی میں سے کوئی اجرت نہ ملے گی اور نہ وہ اس کا مستحق ہوگا بلکہ ایسی صورت میں ایک مزدور کی جو مزدوری ہوتی ہو اس کا اندازہ کر لینے کے بعد دیکھا جائے گا کہ اسے اس مساقاۃ میں سے ملنے والے حصہ سے کتنا مل سکتا تھا اب اگر اس کا اجر المثل اس سے کم یا برابر ہو تو اجر المثل ہی ملے گا۔ اور اگر اجر المثل زائد ہو تو

صرف اتنا دیا جائے گا جو اسے اس کے مشروط حصہ میں سے ملتا۔ مگر اس میں اختلاف ہے۔م)۔ لانہ فی معنی الخ کیونکہ فاسد ہو جانے والا عقد معاملہ اجارہ فاسدہ کے حکم میں ہوتا ہے۔(ف اور اجارہ فاسدہ میں اجر المثل ملتا ہے اسی لئے مساقات میں بھی یہی اجر المثل ملے گا)۔ وصارت الخ اور معاملہ فاسدہ مزارعت فاسدہ جیسا ہو گیا۔(ف کہ دونوں کی قیاسی حالت بالکل یکساں ہے)۔

توضیح:۔ اگر کسی نے کسی کو اپنی کھجور کا ایسا درخت جس میں ایسے پھل لگے ہوں جو ابھی بڑھنے والے ہوں یا ایسی کھیتی دی جس میں ایسی کھیتی لگی ہوئی کہ وہ بھی بڑھنے والی ہو۔ اور اس شخص کی محنت سے ان کو فائدہ ہوتا ہو۔ اور اگر ان کا بڑھنا ختم ہو گیا ہو یعنی اب اس میں محنت سے پھل یا کھیتی کے بڑھنے کی امید نہ ہو پھر مساقات کے فاسد ہو جانے کی صورت میں عامل کسی حق کا مستحق ہو گا یا نہیں، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل

قال وتبطل المساقاة بالموت لانها في معنى الاجارة وقد بيناه فيها فان مات رب الارض والخارج بسر فللعامل ان يقوم عليه كما كان يقوم قبل ذلك الى ان يدرك الثمر وان كره ذلك ورثة رب الارض استحسانا فيبقى العقد دفعا للضرر عنه ولا ضرر فيه على الاخر ولو التزم العامل الضرر ويتخير ورثة الاخر بين ان يقتسمو البسر على الشرط وبين ان يعطوه قيمة نصيبه من البسر وبين ان ينفقوا على البسر حتى يبلغ فيرجعو بذلك في حصة العامل من الثمر لانه ليس له الحاق الضرر بهم وقد بينا نظيره في المزارعة.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ایک کے بھی مرنے سے معاہدہ مساقاۃ باطل ہو جاتا ہے کیونکہ وہ اجارہ کے حکم میں ہے۔ اور ہم نے اجارات کی بحث میں بیان کیا ہے(ف۔ کہ معاملہ کرنے والے دونوں فریقوں میں سے ایک بھی مر جائے بشرطیکہ اس نے معاملہ اجارہ خود اپنی ذات کے لئے کیا ہو یعنی وہ اس معاملہ میں وکیل یا فضولی کی حیثیت سے نہ ہو تو اس کے مر جانے سے وہ عقد اجارہ باطل ہو جائے گا۔ اسی طرح وہ تمام معاملات جو اجارہ کے معنی میں ہیں جیسے کہ یہ عقد معاملہ ہے باطل ہو جائے گا۔ اب یہ بات باقی رہی کہ جب عقد معاملہ باقی نہیں رہا تو اس کے بعد اس کی پیداوار کا کیا حکم ہو گا۔ جس کی یہ چند صورتیں ہیں۔ پہلی صورت یہ کہ باغ کے مالک کا انتقال ہو گیا اور عامل باقی رہا۔ پھر مالک کے وارثوں نے اس کا بٹوارہ کرنا چاہا اس صورت میں پھر یہ چند صورتیں ہوں گی کہ (۱) بٹوارہ چاہنے پر عامل نے اس کا انکار کر دیا اور پھلوں کی حفاظت کی ذمہ داری کی خواہش ظاہر کی۔(۲) کہ عامل نے بھی ان لوگوں کی موافقت کرتے ہوئے کام کرنے سے انکار کر دیا۔ اور (۳) یہ کہ بٹوارہ کی خواہش ورثہ کی نہیں بلکہ خود عامل کی ہوئی۔ دوسری صورت یہ ہوئی کہ باغ کا مالک زندہ رہا اور عامل مر گیا۔ اور اسی عامل کے ورثہ اور باغ کے مالک کے درمیان بھی مذکورہ صورتیں پیدا ہوئیں۔

فان مات رب الارض الخ اگر زمین کا مالک ایسی حالت میں مر گیا کہ اس کے آم کے درخت میں ہنوز چھوٹے آم (کیریاں) ہیں تو اس کے عامل کو یہ اختیار ہو گا کہ جیسے پہلے درخت کی دیکھ بھال کرتا تھا ابھی بھی اسی طرح دیکھ بھال کرتا رہے۔ اس وقت تک کہ سب پھل پک جائیں اگرچہ زمین کے مالک کے ورثہ اس پر راضی نہ ہوں یہ حکم عامل کو نقصان سے بچانے کے لئے بطور استحسان ہے۔ اس طرح عامل کو نقصان سے بچانے کے لئے اس عقد کو باطل ہونے سے بچایا گیا ہے۔ نیز دوسرے فریق یعنی زمین کے مالک کے ورثہ کا کوئی نقصان بھی نہ ہو گا۔ ولو التزم الخ اور مالک کے مرنے اور عامل کے زندہ رہنے کی دوسری صورت یہ بھی ہے کہ مالک کے ورثہ کی طرح عامل بھی محنت کرنے سے انکار کر کے نقصان برداشت کرنا چاہے۔ یتخیر ورثہ الخ تو زمین کے مالک کے ورثہ کو ان تین باتوں میں سے ایک بات کا اختیار دیا جائے گا کہ (۱) ان ناقص پھلوں کو ہی توڑ کر اپنی پرانی

شرط کے مطابق تقسیم کرلیں (۲) یا یہ کہ وہ ورثہ اس عامل کو ان ناقص پھلوں میں سے تخمیناً اس کے ملنے والے حصہ کی قیمت دے کر رخصت کردیں۔ (۳) یا وہ ورثہ خود ہی ان ناقص پھلوں کی اپنی طرف سے پیسے دے کر دیکھ بھال کرائیں یہاںتک کہ وہ پک جائیں اس وقت عامل کا حصہ لگا کر اس سے وہ رقم نکال لیں جو اتنے دنوں کی دیکھ بھال میں خرچ ہوئی۔ (ف اور جو کچھ بچ جائے وہ عامل کا ہو جائے گا۔ یہ اختیارات زمین کے مالک کے وارثوں کے ہوں گے)۔ لانہ لیس لہ الخ کیونکہ عامل کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وارثوں کو نقصان پہنچائے۔ اس کی نظیر ہم نے مزارعت میں پہلے بیان کردی ہے۔ یہ پوری تفصیل اس صورت کی ہوگی جب کہ باغ کے مالک کا انتقال ہوا ہو۔

توضیح:۔ عاقدین میں سے کسی ایک کے مرنے سے دوسرے کے لئے وہ معاہدہ باقی رہتا ہے یا فسخ ہو جاتا ہے۔ پھر زمین کے مالک کے مرنے کی صورت میں کیا کیا احکام ہوتے ہیں۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

ولو مات العامل فلورثته ان یقوما علیه وان کره رب الارض لان فیه النظر من الجانبین فان ارادوا ان یصرموه بسراً کان صاحب الارض بین الخیارات الثلثة التی بیناها وان ماتا جمیعا فالخیار لورثة العامل لقیامهم مقامه وهذا خلافة فی حق مالی وهو ترك الثمار علی الاشجار علی وقت الادراك لا ان یکون وارثة فی الخیار فان ابی ورثة العامل ان یقوموا علیه کان الخیار فی ذلك الی ورثة رب الارض علی ما وصفنا.

ترجمہ:۔ اور دوسری صورت یعنی اگر پہلے مسئلہ کے برعکس عامل مرجائے تو اس کے ورثہ کو حق ہوگا کہ مالک زمین کی رضامندی نہ ہونے کے باوجود اگر درخت کے پھل بالکل کچے اور کیری کی صورت میں ہوں تو ان کی حسب سابق دیکھ بھال کرتا رہے۔ کیونکہ ایسا کرنے میں دونوں فریق کا فائدہ ہے۔ وان ارادوا الخ اور اگر اس عامل کے ورثہ یہ چاہیں کہ ان کچے پھلوں کو ناقص حالت ہی میں توڑ کر آپس میں تقسیم کرلیں تو باغ کے مالک کو مذکورہ تینوں صورتوں کا اختیار ہوگا۔ (ف یعنی عامل کے وارثوں کو یہ حق نہیں ہے کہ باغ کے مالک کو نقصان پہنچائیں اس لئے اس کے مالک کو بھی ان تینوں ہی باتوں کا اختیار ہوگا کہ (۱) اگر چاہے تو وہی کچے پھل (کیریاں) فی الفور توڑ کر معاہدہ کے مطابق آپس میں تقسیم کرلے۔ یا (۲) اگر چاہے تو ان ورثہ کو ان کچے پھلوں میں سے ان کے حصہ کی قیمت ادا کر کے پورے پھل کا خود مالک ہو جائے۔ یا (۳) اگر چاہے تو اپنی طرف سے خرچ کر کے ان پھلوں کی دیکھ بھال کرائے اور وہ جب تیار ہو جائیں تو عامل کے حصہ سے اپنا خرچ وصول کرلے۔ یعنی عامل کے کام کے عوض اس کے حصہ میں سے اپنا خرچ وصول کر کے جو باقی رہ جائے وہ عامل کے وارثوں کا ہوگا)۔

وان ماتا الخ اور اگر باغ کا مالک اور اس کا عامل دونوں ہی مرجائیں تو عامل کے ورثہ کو باغ کی دیکھ بھال کا پورا اختیار ہوگا۔ (ف یعنی اگر وہ چاہیں تو حسب سابق اس کی دیکھ بھال کرتے رہیں کیونکہ ایسا کرنے میں ان کے علاوہ باغ کے مالک کا بھی فائدہ ہے اسی لئے ان کے وارثوں کو انکار کا کوئی حق نہیں ہوگا۔ اس وقت یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ اختیار کا ہونا کوئی حق میراث تو نہیں ہوتا پھر ان کو یہ اختیار کیوں ملا۔ جواب یہ ہے کہ ان کا یہ حق بطور میراث خیار نہیں ہے)۔ وهذا خلافة الخ بلکہ یہ تو مال حق میں قائم مقامی ہے۔ (ف یعنی مورث جو عامل تھا اس کے عمل میں اس کے بجائے اس کے ورثہ کی قائم مقامی ہے)۔ وهو ترك الثمار الخ اس جگہ مالی حق سے مراد یہ ہے کہ پھلوں کو پختہ ہونے تک ان کے درختوں پر باقی رکھنا اور یہ کام خیار کی وارثت کے طور پر نہیں ہے۔ اسی بناء پر اگر اس عامل کے ورثہ اس کی دیکھ بھال سے انکار کردیں تو ان کے بجائے باغ کے مالک کے وارثوں کو اسی ضرورت کی بناء پر اپنی مرضی کے مطابق اس میں تصرف کا حق ہوگا۔ (ف یعنی اگر وہ یہ چاہیں تو ان کیریوں اور کچے پھلوں کو ہی توڑ کر معاہدہ کے مطابق آپس میں تقسیم کرلیں یا اگر چاہیں تو عامل کے حصہ کے مطابق ان کیریوں میں سے ان کی قیمت اس کے

وارثوں کو دیدیں یا اگر چاہیں تو اپنی جیب سے ان کی حفاظت کا انتظام کرالیں اور وہ پھل جب تیار ہو جائیں تو اس کا خرچہ عامل کے حصہ میں سے وصول کرلیں۔

توضیح:۔اگر معاہدہ مساقاۃ کرنے کے بعد دونوں فریق ایسی حالت میں مرجائیں کہ درختوں کے پھل یا کھیت کی کھیتی بالکل ہی کچی ہو تو کیا کرنا چاہئے۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال واذا انقضت مدة المعاملة والخارج بسر اخضر فهذا والاول سواء وللعامل ان يقوم عليها الى ان يدرك لكن بغير اجر لان الشجر لا يجوز استيجاره بخلاف المزارعة فى هذا لان الارض يجوز استيجارها وكذلك العمل كله على العامل ههنا وفي المزارعة في هذا عليهما لانه لما وجب اجر مثل الارض بعد انتهاء المدة على العامل لا يستحق عليه العمل وههنا لا اجر فجاز ان يستحق العمل كما يستحق قبل انتهائها.

ترجمہ:۔ فرمایا کہ اگر معاملہ کی مدت ایسے وقت میں ختم ہو جائے کہ پھل ابھی تک سبز ہوں تو اس صورت اور پہلی صورت دونوں کا ایک ہی حکم ہے۔(ف یعنی دونوں فریق کی زندگی میں مساقات کی مدت ایسی حالت میں ختم ہو جائے کہ پھل بالکل کچے سبز ہوں تو اس کا حکم بھی وہی ہو گا جو اس سے پہلے کی صورت یعنی دونوں میں ایک یا دونوں کے مرجانے کی صورت میں بیان کیا گیا تھا)۔وللعامل ان يقوم الخ اور عامل کو اس بات کا اختیار ہو گا کہ وہ پہلے کی طرح پھلوں کی دیکھ بھال اور خدمت کرتا رہے یہاں تک کہ وہ پک جائیں لیکن اس کو اس کی اجرت نہیں ملے گی۔(ف یعنی اس عامل کے حصہ کے جو پھل درختوں پر لگے ہوں ان کے پختہ ہو جانے تک کی محنت کی اجرت اسے نہیں ملے گی۔ کیونکہ اس کے لئے صرف درختوں کو کرایہ پر لینا جائز نہیں ہوتا ہے بخلاف المزارعة الخ بخلاف اس کے کہ اگر مزارعت میں ایسی صورت ہو جائے۔(ف یعنی عامل پر اس کے حصہ کی زراعت میں دیکھ بھال پر اجر المثل ملے گا)۔

لان الارض الخ کیونکہ صرف زمین کو کرایہ پر لینا جائز ہے۔(ف اسی بناء پر اگر کھیت میں لگی ہوئی کچی سبزی خریدی پھر یا دھان وغیرہ خریدا پھر وہ زمین دو مہینہ کے لئے سو روپے میں کرایہ پر لے لی اور یہی اس کی اجرت تھی تو جائز ہو گا اور اگر زمین اس کھیتی کے پختہ ہونے تک کے لئے کرایہ پر لی تو اس کے پختہ ہو کر اس کے کاٹے جانے تک کا کرایہ اجر المثل ہو گا۔اس کے برخلاف اگر درختوں پر لگے ہوئے پھل خریدے۔پھر پھلوں کے پختہ ہونے تک کے لئے یا مہینہ دو مہینے کے لئے درختوں کو کرایہ پر لیا۔ تو کسی صورت میں بھی ان درختوں کو کرایہ پر لینا جائز نہ ہو گا اور اس کی کچھ بھی اجرت واجب نہ ہو گی۔اور اس عرصہ میں ان پھلوں میں جو کچھ بھی جس طرح بھی زیادتی ہوتی ہے اس کا استعمال حرام ہو گا اور اس کو صدقہ کر دینا واجب ہو گا۔ اور اگر پھلوں کے خریدتے وقت ہی ان درختوں کو کرایہ پر لینے کی شرط کرلی گئی ہو تو یہ بیع فاسد ہو گی۔ پس اتنی باتوں کے جان لینے سے مزارعت اور معاملت کا فرق اچھی طرح ظاہر ہو گیا کہ اگر مزارعت کی صورت میں کچی کھیتی رہنے کی حالت میں اگر مزارعت کی مدت ختم ہو جائے تو وہ کھیتی اس کے زمیندار اور عامل دونوں کی مشترک ہو گی۔ لہٰذا ان دونوں کو اپنے خرچ سے اس کی دیکھ بھال کرنی ہو گی۔اور زمیندار کی زمین کا اجر المثل اس عامل پر اس کے حصہ کے برابر لازم ہو گا۔اور اگر معاملت میں پھل سبز اور کچا رہتے ہوئے مدت معاملہ ختم ہو جائے تو دونوں کے حق میں بہتر یہ ہے کہ اسے پختہ ہونے دیا جائے یعنی کچا رہتے ہوئے اسے توڑا نہ جائے۔ لیکن درختوں کا مالک عامل سے اپنے درختوں کا اجر المثل اس عامل کے حصہ کے برابر لینا چاہے تو اسے یہ نہیں ملے گا کیونکہ صرف درختوں کو کرایہ پر لینا دینا جائز نہیں ہے۔ الحاصل عامل کے پھر بھی پختہ ہونے تک درختوں پر بغیر کسی اجر المثل کے لگے رہیں گے۔

و کذلك العمل الخ اسی طرح معاملت کی ایسی صورت میں (کہ معاملت کی غرض پوری ہونے سے پہلے ہی اگر مدت اجارہ ختم ہو جائے) تو پھل اپنے درخت پر اسی طرح لگا رہے گا اور پھل کی دیکھ بھال کا پورا کام عامل کے ذمہ ہوگا یہاں تک کہ سب پھل پک کر توڑ لیا جائے۔ (ف اور باغ کے مالک پر اس کے حصہ کا کوئی کام بھی لازم نہ ہوگا لیکن درخت کا اجر المثل بھی اسے نہیں ملے گا)۔ وفی المزارعة الخ اور مزارعت ہونے کی ایسی ہی صورتوں میں مدت گذرنے کے بعد کے تمام کام عامل اور زمیندار دونوں پر ان کے حصہ کے مطابق لازم ہوں گے۔ (ف یعنی دونوں مل کر کام کرینگے اور جو کچھ بھی خرچ لازم آئے گا وہ دونوں ہی برداشت کرینگے)۔ لانه لما وجب الخ کیونکہ مدت اجارہ گذر جانے کے بعد جب کھیتی کے پورے تیار ہو جانے تک اس زمین کا اجر المثل کاشتکار پر لازم آتا ہے تو کاشتکار بھی صرف اپنے کام پورے کرنے کا ذمہ دار ہوگا اور زمیندار کے ذمہ کا کام خود اسی زمیندار کو کرنا ہوگا۔ وههنا لا اجر الخ اور موجودہ صورت یعنی معاملہ ہونے کی صورت میں عامل پر چونکہ درختوں کا اجر المثل لازم نہیں ہوتا ہے اس لئے اس زمیندار کے کام بھی وہی پورا کرے گا۔ جیسے کہ اس کی آخری مدت ختم ہونے سے پہلے اس پر عمل لازم ہوا تھا۔

توضیح:۔ اگر کاشتکار اور باغ کے مالک کی زندگی میں یا اس کی موت کے بعد مدت معاملہ ایسے وقت میں ختم ہو جائے کہ پھل اس وقت تک کچے اور سبز ہوں تو عامل کو کیا کرنا ہوگا، تفصیل مسائل، مزارعت اور مساقاۃ کا فرق، حکم، دلائل

قال وتفسخ بالأعذار لما بينا في الاجارات وقد بينا وجوه العذر فيها ومن جملتها ان يكون العامل سارقاًيخاف عليه سرقة السعف والثمر قبل الادراك لانه يلزم صاحب الارض ضرر لم يلتزمه فيفسخ به ومنها مرض العامل اذا كان يضعفه عن العمل لان في الزامه استيجار الاجراء زيادة ضرر عليه ولم يلتزمه فيجعل ذلك عذرا ولو اراد العامل ترك ذلك العمل هل يكون عزرا فيه روايتان وتاويل إحدهما ان يشترط العمل بيده فيكون عذرا من جهته ومن دفع ارضا بيضاء الى رجل سنين معلومة يغرس فيها شجر اعلى ان تكون الارض والشجر بين رب الارض والغارس نصفين لم يجز ذلك لا شتراط الشركة فيما كان حاصلا قبل الشركة لا بعمله وجميع الثمر والغرس لرب الارض وللغاس قيمة غرسه وأجر مثله فيما عمل لانه في معنى قفيز الطحان اذهو استيجار ببعض ما يخرج من عمله وهو نصف البستان فيفسد وتعذر رداغراس لا تصالها بالارض فيجب قيمتها واجر مثله لانه لا يدخل في قيمة الغراس لتقومها بنفسها وفي تخريجها طريق اخر بيناه في كفاية المنتهى وهذا اصحهما والله اعلم.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مجبوریوں کی بناء پر عقد معاملہ فسخ کر دیا جاتا ہے۔ اور دلیلیں وہی ہیں جو اجارات کی بحث میں بیان کی جا چکی ہیں۔ (ف کہ اگر عاقد کو اپنا عقد پورا کرنے کے لئے ایسے زائد ضرر اور تکالیف برداشت کرنا پڑے جو تقاضائے عقد کے مطابق اس پر لازم نہ ہوں تب عقد کو فسخ کر دیا جاتا ہے)۔ وقد بينا وجوه العذر الخ ہم نے عذر کی ان تمام صورتوں کو کتاب الاجارات میں بیان کر دیا ہے۔ ومن جملتها الخ اور جن عذروں سے معاملہ فسخ کیا جاتا ہے ان میں سے ایک یہ ہے کہ عامل اتنا بڑا چور ہو کہ اس سے یہ بھی خطرہ ہو کہ وہ خرما کی ڈالیوں اور پتوں اور اس کے پھلوں کو پکنے سے پہلے ہی چرا لے گا۔ (ف تو ایسی صورت میں اس عقد کو باقی رکھنے میں سراسر نقصان کا خطرہ ہے اس لئے اسے فسخ کر دینا جائز ہوگا)۔ لانه يلزم الخ کیونکہ اس صورت میں باغ کے مالک کو ایسا نقصان برداشت کرنا ہوگا جس کو اپنے معاملہ کے وقت اپنے اوپر لازم نہیں کیا تھا۔ اسی وجہ سے اسے فسخ کر دیا جائے گا۔ ومنها مرض الخ اور ان مجبوریوں میں سے ایک عامل کا ایسی بیماری میں مبتلا ہو جانا ہے جو اسے کام کرنے

سے عاجز کردے۔ (ف اس صورت میں اگر کوئی یہ کہے کہ اس کو اپنے کام کے لئے مزدور رکھنے کے لئے کہا جائے۔ تو جواب یہ ہوگا کہ اسے ایسا نہیں کہا جاسکتا ہے) لان فی الزامه الخ کیونکہ اس پر مزدور سے کام لینے کو لازم کردینے سے اس پر ایک ایسا زائد کام کرنا لازم آئے گا جس کا اس نے اپنے معاہدہ کے وقت التزام نہیں کیا تھا۔ اسی لئے یہ مجبوری اس کے حق میں معاہدہ کو فسخ کرنے کے قابل سمجھی جائے گی۔

ولو اراد العامل الخ اور اگر کسی وقت خود اس کام کو کرنا ہی چھوڑ دینا چاہے۔ (ف یعنی وہ ایسے پیشہ کو چھوڑ دینا چاہے تو کیا یہ بھی اس کا عذر سمجھا جائے گا۔ فیه روایتان الخ تو اس کے جواب میں دو روایتیں مذکور ہیں۔ (ف ایک روایت یہ ہے کہ یہ عذر ہوگا اور قابل قبول ہوگا۔ اور دوسری روایت ہے کہ اس کا یہ خیال عذر نہیں سمجھا جائے گا اسی لئے اسے اس کام کے کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔ عنایہ)۔ وتاویله احدهما الخ اور پہلی روایت کا یہ مطلب بیان کیا جائے گا کہ اس نے معاہدہ کے وقت اپنے ہاتھ سے کام کرنے کی شرط قبول کرلی ہو۔ تو اس کا اب اسے چھوڑ دینے کا خیال اس کی طرف سے عذر تسلیم کرلیا جائے گا۔ (ف یعنی جب کہ اس نے اس پیشہ کو ہی چھوڑ دینا چاہا ہو۔ اس کے برعکس اگر اس نے اپنے ہاتھ سے کام کرنے کی شرط نہ کی ہو بلکہ یہ کہا ہو کہ اگر خواہش ہوئی تو خود کرلوں گا ورنہ کسی مزدور سے کام لوں گا تو اس کا اس پیشہ کو چھوڑ دینا اس کے لئے عذر نہیں ہوگا)۔ ومن دفع ارضا الخ اور اگر کسی نے دوسرے کو اپنی چٹیل زمین اس لئے دی کہ وہ اس میں کچھ متعین سال محنت کرکے درخت وغیرہ لگائے اور بعد میں اس میں سے دونوں کے لئے زمین اور درخت کے نصف نصف ہوں گے تو یہ معاہدہ جائز نہیں ہوگا کیونکہ اپنے معاہدہ میں ایک ایسی چیز کی شرط کی ہے جو عامل کی محنت کرانے سے پہلے ہی دوسرے کی ملکیت میں تھی (ف یعنی زمین جو کہ اس عامل کی محنت کرنے سے پہلے ہی زمین کے مالک کی ملکیت اور اس کے پاس ہی تھی۔ اور جب یہ شرط جائز نہ ہوئی تو پورا معاہدہ ہی ختم ہوگیا۔ پھر اس معاہدہ کے فاسد ہوجانے کی وجہ سے اس زمین کے درختوں اور ان کے پھلوں کا کیا حکم ہوگا تو اس کا جواب یہ ہے۔

وجمیع الثمر الخ کہ اس زمین کے سارے درخت اور ان میں پھلنے والے سارے پھل زمیندار کے ہوجائیں گے۔ وللغارس الخ اور ان میں درخت لگانے والے یعنی عامل کو اس میں محنت کرنے کا اجر المثل ملے گا۔ لانه فی معنی الخ کیونکہ یہ عقد معاملہ قفیز الطحان کے حکم میں ہے۔ کیونکہ دونوں صورتوں میں یہ بات پائی جارہی کہ محنت کرنے والے کو اس کی محنت سے حاصل ہونے والی چیز ہی اس کی محنت کے عوض دی جارہی ہے یعنی زمین کو باغ بنانے والے کو اس کی اجرت میں وہی چیز دی جارہی ہے جو اس کی محنت سے حاصل ہورہی ہے یعنی نصف باغ اور اس کا نصف پھل۔ اسی لئے یہ معاملہ فاسد ہوجائے گا۔ (ف اس کی تفصیل اسی طرح ہوگی کہ زمیندار نے اس عامل کو مزدور بنا کر اس لئے اپنے پاس رکھا کہ اس میں محنت کرکے اس میں باغ لگائے اور مکمل ہوجانے پر اس باغ کا آدھا حصہ اسے مزدوری میں دیا جائے گا۔ زیلعی۔ جیسے کہ کسی نے چکی والے کو ایک من گیہوں پیسنے کو اس شرط پر دیئے کہ اسی آٹا میں سے ایک کلو آٹا اس کی محنت کے طور پر اسے دیا جائے گا۔ اور یہ معاہدہ فاسد ہوتا ہے لہٰذا اس باغ لگانے کا معاہدہ بھی اسی طرح فاسد ہوجائے گا۔

و تعذر ردالغراس الخ اور ان پودوں کو ان کے عامل کو واپس کردینا اس لئے ناممکن ہے کہ وہ زمین میں جڑ پکڑے ہوئے اور لگے ہوئے ہیں۔ اس طرح ان پودوں کے خریدنے کی قیمت واپس کرنا واجب ہوگا۔ اور ان میں محنت کرنے کا جو اجر المثل ہوسکتا ہو وہ بھی اسے دیا جائے گا۔ اور ان پودوں کا اجر المثل اس لئے نہیں دیا جائے گا کہ وہ تو خود ہی قیمت سے خریدے گئے تھے۔ اور وہ خود ہی مثلی نہیں بلکہ قیمتی ہوتے ہیں۔ (ف پودوں کے ساتھ اس کی محنت میں جنسیت نہیں پائی جاتی ہے۔ کیونکہ پودے تو قیمتی ہوتے ہیں لیکن کام کی محنت خود قیمتی نہیں ہوتی ہے بلکہ اجارہ پر لینے کی وجہ سے محنت کی قیمت لگائی جاتی ہے۔ ع)۔ وفی تخریجها الخ اس مسئلہ کی مزید وضاحت کرنے کا ایک اور بھی طریقہ ہے جسے ہم نے کفایۃ المنتہی میں بیان کیا ہے۔ لیکن ان

دونوں طریقوں میں وہی طریقہ زیادہ صحیح ہے جسے ہم نے یہاں پر بیان کیا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ معاملہ کی بحث اب ختم ہوئی۔

توضیح:۔ کیا معاہدہ معاملہ کبھی فسخ کیا جاسکتا ہے اور کب اور کن صورتوں میں۔ اگر معاملہ کر لینے کے بعد عامل اپنے پیشہ کو ترک کر کے دوسرا پیشہ شروع کرنا چاہے یا اسے چھوڑ بیٹھ جانا چاہے۔ اگر کسی نے کسی کو اپنی خالی زمین دے کر اس سے اس میں پودے لگانے اور پھل پک جانے تک کے لئے معاملہ کیا۔ تو یہ جائز ہوگا یا نہیں۔ اور اگر ایسا کر لیا تو کیا حکم ہوگا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

﴿کتاب الذبائح﴾

ذبائح کا بیان

قال الذکاۃ شرط حل الذبیحۃ لقولہ تعالیٰ الاماذکیتم ولان بھا یتمیز الدم النجس من اللحم الطاھر وکما یثبت بہ الحل یثبت بہ الطھارۃ فی الماکول وغیرہ فانھا تنبئی عنھا ومنہ قولہ علیہ السلام ذکاۃ الارض یبسھا وھی اختیاریۃ کالجرح فیما بین اللبۃ واللحیین واضطراریۃ وھی الجرح فی ای موضع کان من البدن والثانی کالبدل عن الاول لانہ لا یصار الیہ لا عند العجز عن الاول وھذا آیۃ البدلیۃ وھذا الاول اعمل فی اخراج الدم والثانی اقصرفیہ فاکتفی بہ عند العجز عن الاول إذ التکلیف بحسب الوسع ومن شرطہ ان یکون الذابح صاحب ملۃ التوحید اما اعتقادا کالمسلم او دعوی کالکتابی وان یکون حلا لا خارج الحرم علی ما نبینہ ان شاء اللّٰہ تعالیٰ۔

ترجمہ:۔ فرمایا ہے کہ ذبیحہ (جانور) کے حلال ہونے کی شرط اسے ذبح کرنا ہے۔(ف یعنی جو جانور کھایا جاتا ہے اس کے حلال ہونے کی شرط یہ ہے کہ اسے ذبح کی گیا ہو)۔ لقولہ تعالیٰ الخ اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ مردار وغیرہ جن کا کھانا بالکل حرام ہے ان کے ماسوا ایسے جانور کو کھانا حلال ہے کہ جن کو تم نے تذکیہ کیا ہو یعنی ان کو ذبح کر لیا ہو۔ ولان بھا الخ اور اس دلیل سے بھی کہ ذکاۃ یا ذبح کرنے سے گوشت سے اس کا ناپاک خون نکل جاتا ہے۔ یعنی اصل میں بہتا ہوا خون ناپاک ہوتا ہے اور وہ گوشت سے ملا جلا رہتا ہے۔ جو جانور کو ذبح کر دینے سے اس کے بدن کی رگوں سے نکل کر باہر آجاتا ہے۔ پھر اس کا گوشت پاک ہو جاتا ہے۔ وکما یثبت الخ اور جس طرح ذبح کرنے سے اس جانور میں حلت آجاتی ہے۔(ف یعنی ذبح کر دینے سے جیسے وہ جانور جو کھانے کے لئے پیدا کئے گئے ہیں اب وہ کھانے کے لائق یعنی حلال بھی ہو جاتے ہیں) اسی طرح سے اسی کو ذبح کر دینے کی بناء پر خواہ وہ جن کا گوشت کھانا حلال ہو یا وہ جن کا کھانا حرام ہو سب کا گوشت پاک ہو جاتا ہے۔(ف چنانچہ شیر اور کتے وغیرہ ایسے جانور جو کھائے نہیں جاتے ہیں ان کو بھی بسم اللہ کر کے ذبح کر دینے سے اگرچہ ان کا گوشت کھانے کے لائق اور حلال نہیں ہوگا مگر پاک ہو جائے گا)۔

فانھا ینبئی الخ کیونکہ لفظ ذکاۃ لغوی لحاظ سے پاک ہونے کے معنی کو بتاتا ہے۔ اور اسی معنی میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ۔ ذکاۃ الارض یبسھا یعنی زمین کی ذکاۃ یا پاکی یہ ہے کہ وہ خشک ہو جائے۔(ف مگر ان الفاظ سے کہیں کوئی روایت نہیں ملی ہے اور ابن ابی شیبہؒ نے روایت کی ہے کہ ابن الحنفیہ وابو قلابہؒ نے کہا ہے کہ جب خشک ہو گئی تو اس کی ذکاۃ ہو گئی یعنی وہ پاک ہو گئی۔ بہر صورت لفظ ذکاۃ طہارۃ کے معنی میں ثابت ہے۔ پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ ذکاۃ کی دو قسمیں ہیں ایک اختیاری۔ دوسری اضطراری۔ وھی اختیاریۃ الخ اور ذکوۃ کی ایک صورت اختیاری کی ہے جیسے لبہ اور جبڑوں کے درمیان زخم لگا دینا۔(ف لبہ سینہ کے سرے سے اوپر کا حصہ اور لحیین۔ جبڑے جن میں دانت لگے ہوتے ہیں۔ یعنی جب اختیار کے ساتھ جانور ذبح کیا جائے تو سینہ اور جبڑوں کے درمیان کاٹنا)۔ واضطراریۃ الخ اور دوسری قسم ذکاۃ اضطراری یہ ہے یعنی بدن کے کسی

حصہ میں سے جہاں کہیں ممکن ہو کاٹ کر خون نکال دینا۔(ف مثلاً اونٹ بگڑ کر یا بدک کر بھاگ جائے اور اسے پکڑنے میں وہ ہاتھ نہ آئے تو تکبیر کہہ کر اسے نیزہ مار دیا جائے اس طرح اسے جہاں بھی زخم لگ جائے پھر وہ مر بھی جائے تب بھی وہ حلال ہو جانا سمجھا جائے گا)۔

والثانی کالبدل الخ یہ دوسری صورت یعنی ذکاۃ اضطراری پہلی صورت یعنی اختیاری کے لئے اس کے بدل کی مانند ہے۔ کیونکہ یہ اضطراری اس اختیاری کا مجاز نہیں ہے مگر صرف اسی صورت میں کہ ذکاۃ اختیاری سے بالکل عاجز ہونا ثابت ہو جائے اور یہ بات بدل ہونے کی علامت ہوتی ہے۔ وھذا لان الاول الخ اور یہ حکم اس لئے ہے کہ پہلی صورت ذبح اختیاری بدن کا سارا ناپاک خون آسانی سے اور تیزی کے ساتھ نکال دیتا ہے۔ جبکہ ذبح اضطراری میں یہ بات نہیں ہوتی ہے اور مقصد کے حاصل کرنے سے عاجز ہوتا ہے۔اسی لئے جب اختیاری ذبح اضطراری میں یہ بات نہیں ہوتی ہے اور مقصد کے حاصل کرنے سے عاجز ہوتا ہے۔اسی لئے جب اختیاری ذبح سے عاجزی ہو اس وقت اضطراری ذبح سے کام لیا جائے گا۔ کیونکہ بندہ پر حکم کی ادائیگی اس کی حیثیت اور قدرت کے مطابق لازم ہوئی ہے۔(ف اور جب کہ انسان کو اس کے مال کے ضائع کرنے سے منع کیا گیا ہے اس لئے اس جیسی صورت میں کہ مثلاً ایک بکری' یا گائے یا اونٹ کنویں میں گر جائے اور آسے آسانی سے زندہ نکالنا ممکن نہ ہو تو اختیاری ذبح نہیں کیا جا سکتا ہے۔اس لئے مجبوراً اضطراری طور پر ہی اسے ذبح کرنا پڑے گا۔ یعنی دونوں صورتوں میں اسے کسی ایسی چیز سے زخمی کرنا ہوگا جو کہ چھری یا تلوار یا نیزہ سے اسے زخمی کر کے خون نکالا جائے۔اس لئے اسے پتھروں سے کچل کر یا لاٹھیاں مار کر زخمی کر کے یا بندوق کی گولی سے اسے زبردست چوٹ سے ختم کرنے سے وہ جانور حلال نہ ہوگا۔ومن شرطه الخ اور ذبح کے صحیح ہونے کی شرطوں میں سے ایک (۱) یہ ہے کہ ذبح کرنے والا موحد یعنی ملت توحید والا ہو خواہ اپنے اعتقاد کی وجہ سے ہو یا دعویٰ کے اعتبار سے ہی ہو۔ جیسے یہودی اور نصرانی۔ وان یکون الخ اور دوسری شرط یہ ہے کہ ذبح کرنے والا مسلمان حج یا عمرہ کے احرام کی حالت میں نہ ہو۔ بلکہ حلال یعنی احرام کے بغیر ہو اور (۳) یہ کہ وہ حرم مکہ محترمہ سے باہر ہو۔اس مسئلہ کو ہم یہاں انشاء اللہ پھر بیان کریںگے۔

توضیح:۔ذبائح کا بیان۔ذبائح ذبیحہ کی جمع ہے اس جانور کو کہا جاتا ہے جسے ذبح کیا جائے۔ اور ذبح اس کام کو کہتے ہیں جس سے جانور کی گردن کی رگیں کاٹ دی جائیں۔اسی کو ذکاۃ (ذال سے) بھی کہا جاتا ہے۔ذکوۃ کے معنی۔قسمیں۔تعریف۔حکم۔ثبوت اس کے صحیح ہونے کی شرطیں

قال وذبیحة المسلم والکتابی حلال لما تلونا ولقوله تعالیٰ وطعام الذین اوتو الکتاب حل لکم ویحل اذا کان یعقل التسمیة والذبیحة یضبط وان کان صبیا او مجنونا او امراة اما اذا کان لا یضبط ولا یعقل التسمیة فالذبیحة لا تحل لان التسمیة علی الذبیحة شرط بالنص وذلك بالقصد بما ذکرنا والاقلف والمختون سواء لما ذکرنا واطلاق الکتاب ینتظم الکتابی الذمی والحربی والعربی والتغلبی لان الشرط قیام الملة علی مامر.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مسلم اور کتابی کا ذبح کیا ہوا جانور حلال ہے۔اس آیت پاک کی بناء پر جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔(ف یعنی یہ آیت پاک اِلّا ما ذکّیتم سوائے اس کے جس کو تم ذبح کرو)۔اور اس فرمان باری تعالیٰ وطعامُ الذین اوتو الکتاب الایة سے بھی یعنی ان لوگوں کا کھانا حلال ہے جو صاحب کتاب ہیں۔ (ف یعنی اہل کتاب کا کھانا حلال ہے۔اور طعام سے اس جگہ ذبیحہ مراد ہے کیونکہ ذبیحہ کے علاوہ عام کھانا تو ہر کافر کا بھی حلال ہے۔اس میں اہل کتاب کی شرط نہیں ہے۔ زیلعی)۔ فیحل اذا کان الخ اور ایسے آدمی کا ذبیحہ حلال ہوگا جو بسم اللہ کہنا سمجھتا ہو یعنی اللہ تعالیٰ کے نام پر ذبح کرلے اور ذبح

کرنے کا طریقہ جانے۔ اور اس میں اتنی طاقت ہو کہ جسمانی لحاظ سے یا اپنے دل کے اعتبار سے کہ جانور کی گردن کی رگیں وغیرہ کاٹ سکتا ہو۔ اگرچہ وہ نابالغ لڑکا ہو یا مجنون ہو یا وہ عورت ہو۔ اما اذا کان الخ البتہ اگر ذبح کرنے والا ایسا شخص ہو جو اچھی طرح رگوں وغیرہ کو کاٹنے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو اور کی حقیقت نہ سمجھتا ہو اور نہ کہہ سکتا ہو اور ذبح کرنے کا طریقہ نہ جانتا ہو تو اس کا ذبح کیا ہوا جانور حلال نہ ہوگا۔ کیونکہ ذبح کے وقت بسم اللہ کہنے کا حکم تو نص قرآنی سے بطور شرط ثابت ہے۔

(ف چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے کُلُوْا مِمَّا ذُکِرَ اسْمُ اللّٰہِ عَلَیْہِ۔ یعنی جس جانور پر اللہ تعالیٰ کا نام لیا گیا ہو اس میں سے کھاؤ)۔ اور یوں بھی فرمایا ہے وَلَا تَاْکُلُوْا مِمَّا لَمْ یُذْکَرِ اسْمُ اللّٰہِ عَلَیْہِ۔ الایۃ اور ایسے ذبیحہ سے تم نہ کھاؤ جس پر اللہ تعالیٰ کا نام نہ لیا گیا ہو۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کے نام کا لیا جانا شرط ہے۔ اور یہ کہنا بھی ارادہ اور قصد کے ساتھ ہو۔ وصحۃ القصد الخ اور اسی بیان کردہ آیت سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اس کا ارادہ صحیح ہو۔ (ف یعنی یہ سمجھنا کہ بسم اللہ کہنے کا مطلب یہ ہے کہ یہ ذبح اللہ تعالیٰ کے نام سے ہے۔ والا قلف الخ اور وہ شخص جس کا ختنہ نہ کیا گیا ہو یا وہ جس کا ختنہ کیا جا چکا ہو دونوں ہی ذبح کرنے والے کی حیثیت سے برابر ہیں اسی مذکورہ دلیل سے۔ (ف جس کا حاصل یہ ہے کہ ذبیحہ کا حلال ہونا اس بات پر موقوف نہیں ہے کہ وہ ختنہ کیا ہو یا نہ ہو بلکہ اس کا صرف اہل کتاب ہونا یا اہل اسلام ہونا ہی کافی ہے)۔ واطلاق الکتابی الخ اور کتابی کا مطلق لفظ ہر قسم کے کتابی کو شامل ہے یعنی خواہ وہ کتابی اہل اسلام کے درمیان ذمی بن کر رہتا ہو یا آزاد ہو کر دار الحرب میں رہتا ہو خواہ عربی نسل کا ہو یا تغلبی ہو کیونکہ اس کے بارے میں تو شرط صرف یہ ہے کہ ملت توحید پر قائم ہو۔ جیسا کہ پہلے بیان گذر چکا ہے۔ (ف وہ یہ کہ وہ ملت توحید پر باقی ہو خواہ حقیقۃً ہو جیسے کہ مسلمان ہیں۔ خواہ اس کا دعویٰ کرتا ہو جیسے کہ یہود و نصاریٰ ہیں۔ کہ شرک کرنے کے باوجود وہ کتابی ہیں۔

توضیح: کن لوگوں کا ذبیحہ جائز ہے، تفصیل، دلیل

قال ولا توکل ذبیحۃ المجوسی لقولہ علیہ السلام سنوابہم سنۃ اہل الکتاب غیر ناکحی نسائہم ولا اکلی ذبائحہم ولانہ لا یدعی التوحید فانعدمت الملۃ اعتقاداً ودعوی قال والمرتد لانہ لا ملۃ لہ فانہ لا یقر علی ما انتقل الیہ بخلاف الکتابی اذا تحول الی غیر دینہ لانہ یقر علیہ عندنا فیعتبر ما ہو علیہ عند الذبح لا ماقبلہ قال والوثنی لانہ لا یعتقد الملۃ قال والمحرم یعنی من الصید وکذا لایوکل ما ذبح فی الحرم من الصید والاطلاق فی المحرم ینتظم الحل والحرم والذبح فی الحرم یستوی فیہ الحلال والمحرم وہذا لان الذکاۃ فعل مشروع وہذا الصنیع محرم فلم تکن ذکاۃ بخلاف ما اذا ذبح المحرم غیر الصید او ذبح فی الحرم غیر الصید صح لانہ فعل مشروع إذ الحرم لا یومن الشاۃ وکذا لا یحرم ذبحہ علی المحرم

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مجوسی کا ذبح کیا ہوا جانور نہیں کھایا جائے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ ان مجوسیوں کے ساتھ بھی اہل کتاب جیسا برتاؤ کرو سوائے ان دو باتوں کے کہ ان کی عورتوں سے نکاح نہ کرو اور ان کے ہاتھ کا ذبیحہ نہ کھاؤ۔ (ف اس کی عبدالرزاق اور ابن ابی شیبہ نے محمد بن الحنفیہ سے مرسلا روایت کی ہے۔ اور ابن حجرؒ نے کہا ہے کہ یہ مرسل روایت سند کے اعتبار سے بہت ہی عمدہ (جید الاسناد) ہے۔ اور قیس بن مسلم راوی کو ان تمام محدثین یعنی امام احمد ویحییٰ بن معین وابو حاتم ونسائی وشعبہ بن الحجاج وابن حبان وابن سعد وعجلی ویعقوب بن سفیان رحمہم اللہ نے ثقہ کہا ہے۔ اور بیہقی نے کہا ہے کہ اس مرسل کو اجماع فقہاء کی تائید حاصل ہے۔ مع۔ ن۔ ولانہ لہ یدعی الخ اور اس دلیل سے بھی کہ یہ مجوسی تو خود بھی توحید کے مدعی نہیں ہوتے ہیں۔ لہٰذا یہ نہ تو اعتقاد کے اعتبار سے مدعی توحید ہوئے اور نہ ہی دعویٰ کے اعتبار سے تو یہ کسی اعتبار سے بھی موحد نہیں ہوئے۔ (ف حالانکہ اس سے پہلے یہ بتادیا گیا ہے کہ اسی شخص کا ذبیحہ حلال ہوتا ہے جیسے

توحید کا دعویٰ ہے یا اس کا اعتقاد ہو۔ قال والمرتد الخ قدوریؒ نے کہا ہے کہ مرتد کا ذبیحہ بھی نہیں کھایا جاسکتا ہے۔ کیونکہ مرتد کا نہ کوئی مذہب ہے اور نہ ملت ہے۔ کیونکہ وہ ملت اسلام کو چھوڑ کر جس دین کی طرف جانا چاہتا ہے اسے اس ملت پر کسی صورت سے چھوڑا نہیں جاسکتا ہے۔ (ف بلکہ اس کے لئے دو ہی راستے ہوں گے کہ وہ یا تو پھر سے توبہ کے بعد مذہب اسلام پر واپس آجائے یا اسے قتل کر دیا جائے)۔

بخلاف الکتابی الخ بخلاف کتابی کے اگر وہ اپنے دین کو چھوڑ کر جب دوسرے دین کو قبول کرے گا تو ہمارے نزدیک اسے اسی دین پر چھوڑ دیا جائے گا۔ فیعتبر لہٰذا کتابی جانور کو ذبح کرنے کے وقت جس دین پر ہو گا اسی کا اعتبار ہو گا۔ اور جس دین پر وہ اس سے پہلے تھا اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ (ف مثلاً وہ پہلے یہودی یا نصرانی تھا پھر وہ پہلے یہودی ہوا پھر وہ نصرانی ہو گیا۔ یا نصرانی ہو کر پھر یہودی ہو گیا۔ لہٰذا ذبح کے وقت وہ ان دونوں میں سے جس ملت پر ہو گا اس کا ذبیحہ جائز ہو گا۔ اور اگر ان میں سے کوئی مجوسی یا ہندو ہو گیا اور ذبح کرتے وقت وہ اسی بت پرستی یا آتش پرستی پر ہو تو اس کا ذبیحہ حرام ہو گا۔ قال والوثنی الخ قدوریؒ نے کہا ہے کہ بت پرست کا بھی ذبیحہ نہیں کھایا جائے گا۔ کیونکہ وہ ملت توحید پر یقین نہیں رکھتا ہے۔ (ف یعنی نہ تو اسے حقیقۃ توحید پر اعتقاد ہوتا ہے اور نہ ہی وہ اس کا دعویٰ کرتا ہے اور یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ اگر کسی ہندو یا مجوسی یا یہودی یا نصرانی وغیرہ نے کسی مچھلی یا مٹڈی کا شکار کیا تو وہ بالاجماع کھائی جائے گی۔ اور اگر مجوسی نے کسی مچھلی کو ذبح کیا تو وہ بھی بالاجماع کھائی جائے گی۔ کیونکہ مچھلی کو ذبح نہیں کی جاتی ہے اس لئے اس کو ذبح کرنے کا مطلب صرف ٹکڑے کرنا ہو گا۔

اب یہ بات اور بھی معلوم ہونی چاہئے کہ ہم نے اپنی ایک کتاب اردو جامع تفسیر میں اہل کتاب کے ذبیحہ کے مسئلہ کو بہت ہی شرح و بسط کے ساتھ مدلل بیان کیا ہے۔ اس سلسلہ میں میرے نزدیک محقق بات یہ ہے کہ اہل کتاب میں سے جو لوگ آسمانی دین پر قائم رہنے کا دعویٰ کرتے ہیں اور اپنے خیال کے مطابق وہ توریت یا انجیل کے احکام پر باقی اور اس پر عامل ہونے کا یقین رکھتے ہیں تو ان کا ذبح کیا ہوا جانور حلال اور جائز ہو گا۔ اگرچہ وہ تثلیث وغیرہ کے اعتقاد کی وجہ سے حقیقت میں مشرک ہیں۔ پھر آج کل ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ان یہود و نصاریٰ میں سے کچھ لوگ ایسے بھی ہیں جو باضابطہ ذبح کرنے کو باطل طریقہ کہتے ہیں۔ اور احکام شریعت کو انسانوں کے لئے مصلحت وقت کا قانون کہتے ہیں اسی لئے جانور کی گردن مروڑ کر خون بہائے بغیر مار ڈالنے کو ہی بہتر سمجھتے ہیں۔ اس لئے ان کا ذبح کیا ہوا جانور بھی مردہ اور حرام ہوتا ہے۔ اس وقت تک کے لئے کہ پھر ان میں توریت اور انجیل کے قوانین کے مطابق دینداری اور پکا اعتقاد ہو جائے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب اگر کوئی یہ اشکال پیش کرے کہ ہمارا ان کے ذبیحہ کو مردہ قرار دینا غلط ہو گا اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے تو ان اہل کتاب کے ذبیحہ کو حلال کیا ہے۔ تو جواب یہ ہو گا کہ یہ درست ہے کہ اہل کتاب کے ہاتھ کے ذبیحہ کو حلال کیا ہے مگر ان سے مراد وہ اہل کتاب ہیں جو توریت و انجیل کے دین پر قائم ہوں اس لئے ہم بھی اسی آیت پاک کی بناء پر ان کے ذبیحہ کو حلال جانتے ہیں۔ اور اہل الرائے کے ذبیحہ کو حلال نہیں کہا ہے۔ اسی لئے ہم نے ان کے ایسے اہل الرائے اور غیر دیندار کے ذبیحہ کو حرام سمجھا ہے۔ اس لئے کہ یہ خلاف نص ہے۔ اچھی طرح سمجھ لیں۔ م۔

قال والمحرم الخ قدوری نے کہا ہے کہ اور وہ شخص جو حالت احرام میں ہو اس کا بھی ذبیحہ حرام ہے۔ یعنی اگر وہ اس حالت میں کسی حلال جانور کا شکار کر لے تو وہ بھی مردار کے حکم میں ہو گا۔ (ف لیکن اگر وہ پالتو مرغی اور بطخ وغیرہ ذبح کرے تو وہ حرام نہ ہو گی بلکہ حلال ہی رہے گی)۔ وکذالا یوکل الخ۔ اسی طرح اگر شکار میں سے کوئی جانور حرم میں ذبح کیا گیا ہو تو وہ بھی نہیں کھایا جائے گا۔ (ف خواہ اسے کسی احرام والے (محرم) نے حلال کیا ہو یا بغیر احرام والے (حلال) نے۔ والا طلاق فی المحرم الخ اور محرم کے بارے میں مطلق ہونا حل اور حرم دونوں کو شامل ہے۔ (ف یعنی محرم خواہ حل میں ذبح کرے یا حرم مین ذبح کرے۔ وھذا لان الخ یہ حکم اس لئے ہے کہ ذبح کرنا تو ایک جائز اور مشروع کام ہے جس سے جانور کو کھانا حلال ہوتا ہے۔ مگر محرم کے لئے جانور کا شکار کرنا حرام کر دیا گیا ہے لہٰذا جائز طریقہ سے ذبح نہیں ہو گا۔ (ف اور جب ذبح ثابت نہیں ہو سکا تو اس حالت میں ذبح

کیا ہوا جانور بھی مردار کے حکم میں ہوگا۔

بخلاف ما اذا الخ اس کے برخلاف اگر کوئی محرم شکار کی بجائے پالتو جانور کو ذبح کرلے یا شکار کے سوا پالتو جانور کو حرم میں ذبح کرے تو یہ ذبح صحیح ہوگا۔ کیونکہ اس کی اجازت ہے اور مشروع ہے۔ کیونکہ حرم میں پالتو جانور بکری گائے وغیرہ جیسے کو امن نہیں دیا گیا ہے۔ اسی طرح محرم کے لئے بکری کو ذبح کرنا بھی حرام نہیں کیا گیا ہے۔ (ف حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ احرام کی حالت میں شکار کرنا چونکہ ممنوع ہے اس لئے حرم کے علاوہ حل میں بھی اسے ذبح کرنا ضائع ہوگا۔ یا شکار کو حرم میں ذبح کیا جائے اگرچہ ایسے شخص نے ذبح کیا ہو جو احرام کی حالت میں نہ ہو۔ اور اب یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ نص قرآنی سے ذبح کے وقت بسم اللہ کہنا ثابت ہے یعنی اللہ پاک کے نام پر ہی جانور کی جان لینی چاہئے اور وہ بھی ایسے الفاظ سے جن سے صرف اللہ تعالیٰ خالق عزوجل کے نام کی عظمت ثابت ہوتی ہو۔ اسی بناء پر علماء کا فرمان ہے اللہ عزوجل کے سوا کسی اور کے لئے ذبح کرنا کفر ہے۔ پھر تسمیہ کہنے کی دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ اللہ کا نام دل میں بھی یاد ہو اور اسے زبان سے بھی ادا کرے۔ دوسری یہ کہ زبان سے تو کہنا بھول جائے لیکن اس وقت دل میں یاد الٰہی بسم اللہ باقی ہو۔ اور چونکہ بسم اللہ کہنا نص سے ثابت ہے اس لئے اس کے چھوڑنے کی بھی دو صورتیں ہوسکتی ہیں ایک یہ کہ یاد ہونے کے باوجود زبان سے ادا نہ کرے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ بھول کر نہ کہے۔ ان کے علاوہ تیسری کوئی صورت نہیں ہوسکتی ہے۔ ان باتوں کی تفصیل سامنے آرہی ہے۔

توضیح: مجوسی، مرتد، کتابی، وثنی، محرم کے ذبیحہ کا حکم، اگر یہ مچھلی اور ٹڈی کو ذبح کریں، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

قال وان ترك الذابح التسمية عمدا فالذبيحة ميتة لا توكل وان تركها ناسيا اكل وقال الشافعي اكل في الوجهين وقال مالك لا توكل في الوجهين والمسلم والكتابي في ترك التسمية سواء وعلى هذا الخلاف اذا ترك التسمية عند ارسال البازي والكلب وعند الرمي وهذا القول من الشافعي مخالف للاجماع فانه لا خلاف فيمن كان قبله في حرمة متروك التسمية عامدا وانما الخلاف بينهم في متروك التسمية ناسيا فمن مذهب ابن عمر رضي الله عنهما انه يحرم ومن مذهب علي وابن عباس رضي الله عنهم انه يحل بخلاف متروك التسمية عامدا ولهذا قال ابو يوسف والمشائخ رحمهم الله ان متروك التسمية عامد الا يسع فيه الاجتهاد ولو قضى القاضي بجواز بيعه لا ينفذ لكونه مخالفا للاجماع له قوله عليه السلام المسلم يذبح على اسم الله تعالى سمي اولم يسم ولان التسمية لو كانت شرطا للحل لما سقطت بعذر النسيان كالطهارة في باب الصلوٰة ولو كانت شرطا فالملة اقيمت مقامها كما في الناسي.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ذبح کرنے والے نے قصداً بسم اللہ کہنا چھوڑ دیا تو وہ مذبوح جانور مردار کے حکم میں ہوگا یعنی وہ کھایا نہیں جاسکتا ہے۔ اور اگر بھول کر اس نے بسم اللہ نہیں کہا تب کھایا جائے گا۔ (ف یعنی وہ حلال اور مذبوح ہوگا)۔ وقال الشافعي الخ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ دونوں ہی صورتوں میں وہ جانور حلال ہوگا۔ اور اسے کھایا جاسکتا ہے۔ (ف یعنی بسم اللہ کہنا قصداً چھوڑا ہو یا بھول کر نہ کہا ہو بہر حال وہ کھانے کے لائق ہوگا اور کھایا جاسکے گا)۔ وقال مالکؒ الخ اور امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ دونوں صورتوں میں سے کسی میں بھی ایسا ذبیحہ نہیں کھایا جائے گا۔ (ف یعنی خواہ عمداً بسم اللہ کہنا چھوڑ دیا ہو یا بھول کر چھوڑا ہو)۔ والمسلم والكتابي الخ اور بسم اللہ نہ کہنے کے حکم میں مسلمان اور کتابی دونوں برابر ہیں۔ (ف یعنی جیسے کتابی کے ذبیحہ کو جس جانور پر بسم اللہ نہ کہا گیا ہو کھانا اسی طرح حرام ہے جس طرح ایک مسلمان کے عمداً ترک تسمیہ سے ذبیحہ حرام ہوتا ہے۔ اور کتابی کے ذبیحہ کو جس پر سہواً بسم اللہ نہ کہا گیا ہو کھانا ویسے ہی حلال ہے جس طرح ایک مسلمان کے سہواً ترک تسمیہ

سے ذبیحہ کو کھانا حلال ہوتا ہے)۔ وعلی ھٰذا الخلاف الخ اور اسی اختلاف کی طرح ان صورتوں کا بھی حکم ہے کہ اگر شکاری باز پرندہ کو چھوڑتے وقت بسم اللہ نہ کہا گیا ہو۔ (ف یعنی سکھائے ہوئے شکاری باز کو شکار پر چھوڑتے وقت بسم اللہ نہیں کہا تو امام مالکؒ کے نزدیک اس نے بھول کر نہیں کہا ہو یا قصداً نہیں کہا ہو بہر صورت وہ جانور حرام ہوگا۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک بہر صورت ذبیحہ حلال ہوگا۔ اور ہم احناف کے نزدیک یہ تفصیل ہوگی کہ اگر قصداً نہ کہا ہو تو ذبیحہ حرام ہوگا اور اگر بھول کر نہ کہا تو حلال ہوگا۔ والکلب یا کتا چھوڑتے وقت۔ (ف یعنی سکھائے ہوئے شکاری کتے کو شکار پر چھوڑتے وقت۔ اسی طرح تیر مارتے وقت۔ بغیر بسم اللہ کے کتے کو چھوڑتے وقت یا شکار کو تیر مارتے وقت بسم اللہ نہ کہا تو ان دونوں صورتوں میں عمداً یا سہواً ترک تسمیہ کی صورت میں وہی اختلاف ہے جو ذبح کرتے وقت ترک کرنے پر گذرا ہے۔

وھٰذا القول الخ امام شافعیؒ کا جو قول ابھی مذکور ہوا ہے یہ اجماع سلف کے مخالف ہے۔ کیونکہ ان کے قبل کسی سے اس مسئلہ میں کہ عمداً ترک تسمیہ کیا گیا ہو وہ حرام ہے کوئی اختلاف نہیں تھا۔ و انما الخلاف الخ البتہ اسلاف میں صرف اس مسئلہ میں کہ اگر بھول کر تسمیہ نہ کہا گیا ہو اختلاف تھا۔ (ف یعنی بعض علماء کے نزدیک ایسا ذبیحہ حلال تھا لیکن کچھ دوسروں کے نزدیک حرام اور مردار کے حکم میں تھا)۔ فمن مذھب الخ چنانچہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کا یہ مذہب تھا کہ جس جانور پر بھول کر بھی تسمیہ نہ کہا گیا ہو وہ مردار ہے۔ لیکن حضرات علی وابن عباس رضی اللہ عنہم کا مذہب یہ ہے کہ وہ حلال ہے۔ بخلاف اس کے کہ اگر عمداً تسمیہ نہ کہا ہو تو وہ بالاجماع اور بلا اختلاف حرام ہے)۔ (ف واضح ہو کہ امام مالکؒ کا قول مشہور اور امام احمدؒ کا قول ہمارے مذہب کے ہی جیسا ہے۔ یہ بات ابن قدامہؒ نے فرمائی ہے۔ اور حضرات ابن عمر وابن عباس وغیرھم رضی اللہ عنہم کے مذہب کو شیخ ابو بکر الرازیؒ نے اپنی کتاب احکام القرآن میں اسناد کے ساتھ روایت کیا ہے۔ ر امام مالکؒ نے اپنی موطا میں ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے۔ الحاصل بھول کر تسمیہ نہ کہنے میں اس طرح کا اختلاف ہونا اسی بات کی دلیل ہے کہ عمداً ترک تسمیہ کرنے کی صورت میں اس کے حرام ہونے پر تمام علماء اور فقہاء کا اتفاق ہے۔ ولھٰذا قال ابو یوسفؒ الخ اسی وجہ سے امام ابو یوسفؒ اور دوسرے مشائخؒ نے فرمایا ہے کہ عمداً تسمیہ نہ کہے ہوئے ذبیحہ کے حرام اور مردار ہونے کے بارے میں اجتہاد کرنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ (ف یعنی اسے کوئی بھی اپنے اجتہاد سے حلال کہہ سکے)۔

ولو قضی القاضی الخ اور اگر قاضی نے متروک التسمیہ عمداً کی بیع کے حلال ہونے کا فتویٰ بھی دیدیا تو وہ بیع جائز نہ ہوگی کیونکہ یہ مخالف اجماع ہے۔ (ف کیونکہ اجتہاد کی گنجائش اسی مسئلہ میں ہوتی ہے جس میں کچھ گمان اور شبہ ہو اور جب کہ سلف کا اس کے حرام ہونے پر اجماع ہو چکا ہے تو یہ حکم قطعی ہو گیا جس کی وجہ سے اس میں اجتہاد کرنے کی گنجائش ہی نہیں رہی۔ پھر بھی امام شافعیؒ کی طرف اس کے خلاف کہنے کی وجہ یہ سمجھ آتی ہے کہ واللہ اعلم متروک التسمیہ عامداً کے حرام ہونے پر سلف سے اجماع ہونے کا ان کو ثبوت نہیں ملا ہے۔ ورنہ یہ بات ممکن نہیں تھی کہ امام شافعیؒ جیسے امام مسلم اس کی مخالفت فرماتے۔ کیونکہ خود امام شافعیؒ کو بھی اجماع کے قطعی حجت ہونے میں کچھ کلام یا شک وشبہ نہیں ہے۔ البتہ یہ ممکن ہے کہ اجماع ہو لیکن امام شافعیؒ کو اس کا ثبوت نہ ہوا ہو۔ اور امام محمدؒ نے آثار میں اس طرح روایت کی ہے عن ابی حنیفہ عن یزید بن عبد الرحمان عن رجل عن جابر رضی اللہ عنہ آخر میں ہے کہ ہر مسلمان میں تسمیہ ہے خواہ اس نے تسمیہ کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ امام محمدؒ نے اس نہ کیا ہو کو بھولنے پر محمول کیا ہے۔ اگرچہ اس میں اس بات کا بھی احتمال ہے کہ اس نے عمداً ترک کیا ہو اور اسی احتمال کو امام شافعیؒ نے قبول کر لیا ہے اس لئے اس میں یہ احتمال بھی نکل آیا کہ حضرت جابرؓ کا یہی قول ہو لہٰذا اجماع نہ ہوگا۔ ولہ قولہ الخ اور امام شافعیؒ کی دلیل یہ فرمان رسول کریم علیہ الصلوٰۃ والتسلیم ہے کہ مسلم تو اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ ہی ذبح کرتا ہے خواہ اس نے زبان سے کہا ہو یا نہ کہا ہو۔ (ف پس اس حدیث کا ظاہر تو یہی ہے کہ عمداً تسمیہ نہ کیا ہو تو بھی جائز ہوگا۔

ولان التسمیۃ الخ اور اس دلیل سے بھی متروک التسمیہ عمداً حلال ہے کہ اگر اس کے حلال ہونے کی شرط تسمیہ کہنا ہی

ہوتا تو اس کے بھولنے کی صورت میں بھی ذبیحہ حلال نہیں ہونا چاہئے تھا۔ جیسے نماز کے معاملہ میں طہارت کا حکم ہے۔(ف کہ اگر کوئی بھولے سے ناپاکی یا بغیر وضو کی حالت میں نماز پڑھ لے تو وہ صحیح نہیں ہوتی ہے۔ حالانکہ بھولے سے تسمیہ نہ کہنے میں ذبیحہ حلال ہوتا ہے پس اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ حلال ہونے کے لئے تسمیہ کہنا شرط نہیں ہے)۔ ولو کانت شرطا الخ اور اگر تسمیہ کہنا شرط ہی ہو(ف یعنی اگر یہ فرض کیا جائے کہ تسمیہ کہنا شرط ہے)۔فالملة الخ تو ملت توحید پر رہنا ہی تسمیہ کے قائم مقام ہوگا۔ جیسا کہ بھولنے کی صورت میں موحد ہونے کو قائم مقام مان لیا گیا ہے۔(ف کہ بالاتفاق ملت اسلامی کا ہونا اس تسمیہ کے لئے کافی ہے پھر یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ امام شافعیؒ کے استدلال میں جو حدیث بیان کی گئی ہے اس لفظ سے نہیں پائی گئی ہے بلکہ ابن عباسؓ سے مرفوع روایت ہے کہ مسلم کو اس کا نام ہی کافی ہے۔اس لئے اگر وہ ذبح کے وقت تسمیہ بھول گیا تو اسے چاہئے کہ تسمیہ کہہ لے اور اللہ تعالیٰ کا نام لے پھر اسے کھالے۔رواہ الدارقطنی۔ابن القطانؒ نے کہا ہے کہ اس کی اسناد کے کسی راوی کے بارے میں کوئی کلام نہیں ہے۔ سوائے محمد بن یزید بن سنان کے۔کہ وہ بہت ہی نیک اور نہایت ہی سچا آدمی تھا لیکن اس میں غفلت کی بیماری سخت تھی۔

اور ابن الجوزیؒ نے جو معقل بن عبید اللہ الجزری کے بارے میں کلام کیا ہے۔اسے تنقیح میں یہ کہہ کر رد کر دیا ہے کہ وہ صحیح مسلم کے راوی ہیں۔اور ابن حبان نے ثقات میں لکھا ہے اور بعضوں سے اسے ضعیف ہونا بھی نقل کیا ہے۔پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ محمد بن یزید بن سنان کے بارے میں بھی اختلاف ہے۔لہٰذا یہ اسناد حسن کے درجہ کے قریب ہے۔ لیکن تنقیح میں کہا ہے کہ صحیح بات یہی ہے کہ یہ حدیث مرفوع نہیں ہے۔بلکہ حضرت ابن عباسؓ کا قول موقوف ہے۔ پھر اس دعوی کی تحقیق اس طرح بیان کی ہے کہ اگر یہ حدیث تسلیم کرلی جائے تو اسے حنفیہ نے عمداً تسمیہ کے ترک کرنے پر محمول نہیں کیا ہے کہ یہ بھول جانے کے بارے میں بھی صحیح کہی جاسکتی ہے۔بالخصوص اس صورت میں کہ قرآن پاک نے اس کی لاتاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ کہہ کر ممانعت فرمائی ہے۔اور یہ ظاہر بات ہے کہ تسمیہ کے ذکر نہ کرنے کی یہ دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں ایک یہ کہ بھول کر نہ کہا ہو۔ دوسرے یہ کہ قصداً نہ کہا ہو۔اس لئے یہ بات ضروری ہوئی کہ قرآن کی ممانعت میں کوئی ایک صورت بھی باقی رہ جائے ورنہ اس آیت کو منسوخ ماننا ہوگا کیونکہ یہ کہا جارہا ہے کہ تم اسے بھی کھاؤ جس پر اللہ تعالیٰ کا نام نہ لیا گیا ہو خواہ قصداً ہو یا بھول کر ہو۔ مگر یہ حکم تو اس آیت کے صراحۃً معارض ہے۔

اس لئے لامحالہ اس حدیث سے سہو ہی مراد ہے۔ پھر حضرت عائشہؓ کی حدیث میں جو یہ مذکور ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ لوگوں نے یہ کہا کہ لوگ ہمارے پاس ایسا گوشت لاتے ہیں جن کے بارے میں ہمیں یہ کچھ معلوم نہیں ہوتا ہے کہ اس کے ذبح کے وقت ذابح نے بسم اللہ کہا ہے یا نہیں تو ہمارے لئے اس کو کھانا صحیح ہوگا یا نہیں تو آپ نے فرمایا کہ تم اللہ کا نام لے کر کھالو۔ جیسا کہ صحیح البخاری میں ہے۔ تو اس روایت میں پوچھنے والوں نے شک کیا ہے۔ لیکن متروک التسمیہ عمداً یا سہواً ہونا کچھ معلوم نہیں ہے۔ لہٰذا اس حدیث سے اس شبہ کا کوئی حکم متعلق نہیں ہوگا۔ کیونکہ بظاہر تسمیہ کہنا ہی معلوم ہوتا ہے۔ مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ان کے وہم کو دور کرنے کے لئے تسمیہ کہہ لینے کا ارشاد فرمایا تاکہ دل کی خلش دور ہو جائے۔

توضیح:۔ ذبح کے وقت یا شکاری جانور کو شکار پر چھوڑتے وقت یا تیر مارتے وقت بسم اللہ کہنے کو عمداً یا سہواً نہ کہنے کا حکم۔اس مسئلہ میں مسلم اور کتابی وغیرہ کے درمیان کوئی فرق ہے یا نہیں اگر قاضی جواز کا فتوی دیدے تو وہ قابل عمل ہوگا یا نہیں۔اس مسئلہ میں دوسرے ائمہ کا قول اور ان کے دلائل

ولنا الکتاب وھو قولہ تعالیٰ ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ الایۃ نھی وھو للتحریم والاجماع وھو

ما بينا والسنة وهو حديث عدى بن حاتم الطائى رضى الله عنه فانه عليه السلام قال فى آخره فانك انما سميت على كلبك ولم تسم على كلب غيرك علل الحرمة بترك التسمية ومالك يحتج بظاهر ما ذكرنا إذ لافصل فيه ولكنا نقول فى اعتبار ذلك من الحرج ما لا يخفى لان الانسان كثير النسيان والحرج مدفوع والسمع غير مجرى على ظاهره إذ لو اريد به لجرت المحاجة وظهر الانقياد وارتفع الخلاف فى الصدر الاول والاقامة فى حق الناس وهو معذور لايدل عليها فى حق العامد ولا عذروما رواه محمول على حالة النسيان ثم التسمية فى ذكاة الاختيار تشترط عند الذبح وهو على المذبوح وفى الصيد تشترط عند الارسال والرمى وهو على الالة لان المقدور له فى الاول الذبح وفى الثانى الرمى والارسال دون الاصابة فيشترط عند فعل يقدر عليه حتى اذا اضجع شاة وسمى فذبح غيرها بتلك التسمية لا يجوز ولو رمى الى صيد وسمى واصاب غيره حل وكذا فى الارسال ولو اضجع شاة وسمى ثم رمى بالشفرة وذبح باخرى أكل ولو سمى على سهم ثم رمى بغيره صيداً لا يوكل.

ترجمہ:۔ اور ہم احناف کے نزدیک متروک التسمیہ عامدا کے حرام ہونے کی دلیل یہ فرمان باری تعالیٰ ہے وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ الآیۃ یعنی جس ذبیحہ پر اللہ تعالیٰ کا نام نہیں لیا گیا ہے اس سے مت کھاؤ۔ یہ فرمان ممانعت اور نہی کے لئے ہے جو کہ تحریم کے لئے ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ دوسری دلیل علماء سلف کا اس پر اجماع ہونا ہے۔ جو اس سے پہلے بیان کیا جاچکا ہے۔ (ف کہ امام شافعیؒ سے پہلے کے تمام علماء نے متروک التسمیہ عامداً کے حرام ہونے پر اتفاق کیا ہے۔ اس طرح دو قطعی دلیلوں یعنی ایک فرمان باری تعالیٰ اور ایک انعقاد اجماع سے قطعی طور پر حرام ہونے کی دلیل ثابت ہوگی۔ والسنة وهو حديث الخ اور ہماری تیسری دلیل سنت بھی ہے یعنی وہ حدیث صحیح ہے جو حضرت عدی بن حاتم الطائی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ اس حدیث کے آخر میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ تم نے صرف اپنے کتے کو شکار پر چھوڑتے وقت بسم اللہ کہا تھا لیکن دوسرے کتے جو اس وقت شریک ہوگئے تھے ان کے بھاگتے وقت تو بسم اللہ نہیں کہا تھا۔ (ف لہذا یہ مشترک شکار حرام ہوگیا)۔ اس حکم میں بسم اللہ نہ کہنے کو حرام ہونے کی علت قرار دیا ہے۔

(حضرت عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ کی پوری حدیث یہ ہے کہ میں نے عرض کی کہ یا رسول اللہ میں اپنا شکاری کتا شکار پر چھوڑتا ہوں اور بسم اللہ کہہ لیتا ہوں تب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم نے اپنے شکار کے لئے اپنا کتا چھوڑا اور بسم اللہ کہہ لیا اور اس نے اسے پکڑ کر شکار کرلیا اور مار ڈالا تب بھی تم اس شکار میں سے کھاؤ۔ لیکن اگر اس کتے نے بھی اس شکار میں سے کچھ کھالیا تب اس شکار میں سے کچھ بھی نہ کھاؤ۔ کیونکہ یہ معلوم ہوگیا کہ اس کتے نے وہ شکار خود اپنے لئے کیا تھا (گویا وہ شکاری سکھایا ہوا کتا نہ تھا)۔ پھر میں نے عرض کیا کہ میں اپنا کتا شکار کے لئے چھوڑتا ہوں لیکن کبھی اس کے ساتھ دوسرے کتے بھی پاتا ہوں۔ اور میں نہیں جانتا کہ ان میں سے کس کتے نے اسے پکڑا ہے تو کیا اس میں سے بھی میں کھاسکتا ہوں۔ تب آپ نے فرمایا کہ نہیں کیونکہ تم نے تو صرف اپنے کتے کو چھوڑتے وقت تسمیہ کہا تھا۔ اور دوسرے کتے پر تو نہیں کہا تھا۔ اس کی روایت صحاح میں ائمہ ستہ نے کی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے حرام ہونے کی وجہ یہ بتائی ہے کہ اس اپنے کتے کے ساتھ دوسرا ایسا کتا بھی تھا جس پر تسمیہ نہیں کہا گیا تھا۔ کیونکہ ظاہر حال یہی ہے۔ اس سے صاف معلوم ہوگیا کہ جس پر تسمیہ نہیں کہا گیا وہ مردار ہے۔

ومالك يحتج الخ اور امام مالکؒ جو ہر حال میں متروک التسمیہ کو حرام کہتے ہیں ان کی دلیل ان دلائل کا ظاہر ہے کیونکہ ان میں کوئی تفصیل نہیں ہے۔ (ف کہ عمداً چھوڑا ہو یا سہواً چھوڑا ہو۔ اس لئے دونوں حالتوں میں ذبیحہ حرام ہی ہوگا۔ مگر ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ بے شک ظاہری دلیلوں سے تو یہی بات معلوم ہوتی ہے۔ اس کے باوجود)۔ ولكنا نقول الخ ہم یہ کہ کہتے

ہیں کہ اس بات کے مان لینے میں کچھ دقتیں آتی ہیں جو مخفی نہیں ہیں۔(ف یعنی ہمیں دوسری حدیثوں اور دلیلوں سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ہر حال میں تسمیہ ہونا ضروری ہو)۔ لان الانسان الخ کیونکہ انسان فطرۃً بہت بھولنے والا ہوتا ہے۔(ف اس لئے اکثر ایسا ہوتا ہے کہ جلد بازی یا گھبراہٹ میں جانور کو ذبح کرتے وقت تسمیہ بھول جاتا ہے جس سے جانور کو حرام کہنا ہوگا اور حرج لازم آئے گا۔ والحرج مدفوع الخ حالانکہ شرعاً حرج کو ختم کردیا گیا ہے۔(ف اس لئے موجودہ مسئلہ میں بھی بھول جانے پر تکلیف ختم کردی گئی ہے یعنی ظاہری دلائل سے یہ بات معلوم ہوئی کہ تسمیہ کہنے کا حکم ضرور معتبر لیکن زبان سے کہنا ہی ضروری نہیں ہے بلکہ اس کا دل میں ہونا ہی کافی ہے۔اس لئے امام مالکؒ کے نزدیک زبان سے کہنا بھی شرط ہے۔

اور ہم یہ کہتے ہیں کہ ہمیں دوسری آیات مثلاً مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ الاية وغیرہ سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے دین سے حرج اور مشقت کو دور کردیا ہے۔اب اگر ہم زبان سے بھی کہنے کو شرط کردیں تو اکثر ذبیحہ کو حرام کردینا لازم آئے گا۔جس سے مال کی بربادی لازم اور سخت حرج لازم آئے گا۔کیونکہ آدمی بہت بھولا کرتا ہے۔اس لئے جب شرعاً حرج کو دور کردیا گیا ہے تو ہر حال میں زبان سے کہنے کو شرط نہیں ماننا ہوگا۔ورنہ حرج دفع نہ ہوگا۔ والسمع غیر مجری الخ اور شرعی سمعی دلائل یعنی آیات و احادیث سے ان کے ظاہری معنی ہی مراد نہیں ہوں گے۔(ف یعنی ان سے زبانی طور پر بھی تسمیہ کہنا ثابت نہیں ہوگا)۔ اذلو ارید الخ اس لئے کہ اگر ان نصوص سے ظاہر ہی مراد ہوتا تو صحابہ کرامؓ کے مقابلہ میں بھی دلائل پیش کئے جاتے۔(ف یعنی صحابہ کرامؓ میں سے جو لوگ متروک التسمیہ ناسیا کو حلال جانتے تھے ان کے سامنے بھی ان آیات کے ظاہر کو پیش کرکے حرمت ثابت کردیتے۔) پھر وہ بھی ان کے سامنے قائل ہوجاتے۔(ف یعنی وہ بھی ان نصوص کو تسلیم کرلیتے اور مخالفت نہ کرتے کیونکہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم تو اعلیٰ مراتب پر فائز تھے اور جب کہ ایک عام مسلمان کے سامنے بھی کوئی نص قرآن پیش کردی جاتی ہے تو وہ اس کے سامنے سر تسلیم خم کرلیتا ہے تو یہ صحابہ کرامؓ بدرجہ ایسے نصوص کو تسلیم کرتے ہوئے حرمت کے قائل ہوجاتے)۔

وارتفع فی الصدر الخ اور نتیجہ کے طور پر ابتداء اسلام اور صحابہ کرامؓ کے زمانہ میں ہی اس مسئلہ کا اختلاف ختم ہوجاتا۔(ف خلاصہ یہ ہوا کہ صحابہ کرامؓ اور تابعینؒ کے زمانہ ہی میں ایک جماعت نے بھول کر تسمیہ نہ کہنے پر ذبیحہ کو حلال سمجھ رکھا تھا۔اگر نص قرآن و حدیث کی وجہ سے زبان سے بھی تسمیہ کہنا شرط ہوتا تو جیسے ہی ان کے سامنے یہ نصوص پیش کی جاتیں وہ فوراً ان کو مان لیتے اور اس مسئلہ میں اختلاف باقی نہ رہتا۔اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوگئی کہ نصوص سے اس مسئلہ کی تصریح معلوم نہیں ہوتی ہے۔ساتھ ہی ہم نے یہ بھی محسوس کیا کہ زبان سے تسمیہ کی شرط لگادینے سے بڑا حرج لازم آتا۔لہٰذا ہم اس نتیجہ پر پہنچ گئے کہ ان نصوص سے زبان سے بھی تسمیہ کہنا مراد نہیں ہے۔فافہم۔اس پر امام شافعیؒ کی طرف سے یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اگر بھول کر تسمیہ چھوڑنے کی صورت میں یہ کہا جاتا ہے کہ ذابح کا ملت توحیدی پر ہونا ہی اس کے لئے تسمیہ کہنے کے قائم مقام ہوسکتا ہے تو عمداً چھوڑنے کی صورت میں بھی اس کا ملت توحیدی پر ہونا ہی تسمیہ کہنے کے قائم مقام ہوسکتا ہے۔اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ بھولنے اور قصداً نہ کہنے کی دونوں صورتوں کے درمیان فرق ہے)۔

والاقامة فی حق الخ کہ بھولنے والے کے حق میں ملت توحید کو تسمیہ کہنے کے قائم مقام مان لینا قصداً ترک کرنے والے کے برابر حکم میں نہیں مانا جاسکتا ہے کیونکہ پہلی صورت میں بھولنا ایک عذر ہے جب کہ دوسری صورت میں یعنی عمداً ترک کرنا عذر نہیں ہے اس لئے دونوں حکموں کو یکساں نہیں کہا جاسکتا ہے۔(ف خلاصہ یہ ہوا کہ ملت کو تسمیہ کے قائم مقام کہنا ایک ایسے شخص کے حق میں ہے جس نے بھول کر تسمیہ نہ کہا ہو۔کیونکہ وہ تو معذور ہے۔اس لئے اس پر عمداً تسمیہ چھوڑنے والے کو قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے کیونکہ وہ معذور نہیں ہے جیسے کہ رمضان میں روزہ رکھ کر بھولے سے کھانا کھانے سے روزہ فاسد نہیں کہا جاتا ہے جب کہ عمداً کھانے والے پر صرف قضا ہی نہیں بلکہ اس پر کفارہ بھی لازم ہوتا ہے کیونکہ وہ معذور نہیں ہوتا ہے۔ومارواہ

محمول الخ اور امام شافعیؒ نے جو حدیث بیان کی ہے وہ نسیان اور بھول کی حالت پر محمول ہے۔ (ف یعنی اوپر بیان کی ہوئی حدیث میں تسمیہ کے چھوڑنے سے مراد یہ ہے کہ اگر کبھی بھول کر تسمیہ نہ کہا ہو تو اس ذبیحہ کو کھانا جائز ہوگا۔ تسمیہ کے چھوٹ جانے سے کوئی نقصان نہ ہوگا۔ اس صورت میں صرف کھاتے وقت ہی بسم اللہ کہہ لینا کافی ہوگا۔ جیسا کہ ہم اوپر تفصیل سے بیان کر چکے ہیں۔ حاصل مسئلہ یہاں یہ ہوا کہ اگر کسی نے ذبح کرتے وقت قصداً بسم اللہ نہ کہا تو وہ ذبیحہ ایک مردار جیسا ہے۔ اور اگر بھول کر نہ کہہ سکا تو وہ حلال ہوگا اگر چہ ذبح کرنے والا وہ شخص کتابی ہی ہو۔ لیکن ایک بات یاد رکھنے کی ہے کہ ہمارے زمانہ کے نصرانی اہل کتاب میں سے بڑی تعداد ایسی ہے جو قصداً بسم اللہ نہیں کہتے ہیں بلکہ کہنے کو لغو اور مہمل کام سمجھتے ہیں اس لئے ان کا ذبیحہ حرام ہی ہوگا۔

ثم التسمية الخ پھر ذبح اختیاری میں بسم اللہ کہنے کی شرط یہ ہے کہ وہ ذبح کرنے کے وقت ہو نہ پہلے اور نہ بعد میں۔ پھر جسے ذبح کرنا ہو اس کے ذبح کے وقت ہو۔ (ف یعنی اسی جانور پر اور ذبح کے وقت ہی کہنا ہوگا)۔ **وفي الصيد الخ** اور شکار ہونے یعنی کتا، باز، تیر وغیرہ کے ذریعہ شکار پر غیر اختیاری ہونے کی صورت میں شکاری جانوروں کو چھوڑتے وقت یا تیر مارتے وقت تسمیہ کہنا شرط ہے اور یہ تسمیہ آلہ پر ہے۔ جانور پر ہونا شرط نہیں ہے۔ (ف یعنی جس آلہ سے اضطراری ذبح کے ساتھ شکار کو ذبح کرنا ہو اگر اس پر تسمیہ کہہ دیا تو کافی ہوگا)۔ **لان المقدور الخ** کیونکہ اختیاری صورت میں ذبح کرنے والے کے اختیار میں ذبح کرنا ہوتا ہے۔ لیکن دوسری صورت یعنی شکار کی صورت میں شکار کو آسانی سے پکڑنا اس کے اختیار میں نہیں ہوتا ہے بلکہ اس پر تیر پھینک کر یا کتا وغیرہ چھوڑنے کے بعد ہی اس کے اختیار میں آتا ہے۔ اس میں صرف جانور کو چھوڑنا یا تیر پھینکنا ہی اختیار میں ہوتا ہے۔ **فيشترط** لہٰذا تسمیہ کہنا ایسے کام کے وقت ہی لازم کیا گیا ہے جس پر اسے اختیار ہو۔ (ف پھر حضرت عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ سے مروی صحیح حدیث میں پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عدی بن حاتمؓ کو کتا چھوڑتے وقت بسم اللہ کہنے کا حکم فرمایا اس طرح صریح نص سے بھی یہ بات ثابت ہوگئی۔ اور اس جگہ قیاس بھی نص کے موافق ہے۔ حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ غیر اختیاری ذبح یعنی شکار میں تیر یا نیزہ یا کتا یا باز وغیرہ کو مارنے و چھوڑنے کے وقت بسم اللہ کہنا چاہئے۔ اور ذبح اختیاری میں جس جانور کو ذبح کرنا ہے خود اسی جانور پر ذبح کے وقت بسم اللہ کہنا چاہئے۔

حتى لو اضجع الخ اسی لئے اگر کسی نے ذبح کرنے کے لئے ایک بکری لٹائی اور بسم اللہ کہا مگر دوسری بکری پر چھری چلا دی تو وہ حلال نہیں ہوگی۔ (ف لیکن اگر اسی بکری کو ذبح کرتا جس کے ذبح کے لئے بسم اللہ کہا تھا تو وہ بکری ذبح ہوتی یعنی اسے کھانا جائز ہوگا۔ **ولو رمى الخ** اور اگر کسی شکار پر بسم اللہ کہتے ہوئے تیر مارا لیکن یہ تیر اس شکار کو نہیں بلکہ دوسرے جانور کو لگا تو وہ بھی حلال ہوگا۔ (ف کیونکہ تیر مارتے وقت ہی بسم اللہ کہنا لازم تھا جو اس نے کر دیا اب وہ تیر جس جانور کو بھی لگے گا وہ صحیح ہوگا۔ **وكذا في الارسال الخ** یہی حکم کتا باز یعنی شکاری جانور وغیرہ کے چھوڑنے میں ہے۔ (ف یعنی وہی حکم اس کتے کا بھی ہوگا جسے شکار کو پکڑنے کے لئے مالک نے بسم اللہ کہہ کے چھوڑا تو اس مالک نے اپنا کام پورا کر دیا کیونکہ اس پر چھوڑتے وقت ہی بسم اللہ کہنا لازم تھا۔ اس لئے وہ کتا آگے بڑھ کر جس شکار کو بھی پکڑ لے خواہ وہی جانور ہو جسے پکڑنے کے لئے اس کتے کو چھوڑا تھا، یا اس کی جگہ دوسرے شکار کو پکڑ لے، شکار بہر صورت حلال ہوگا ابھی او پر شرط لگائی گئی تھی کہ بسم اللہ کہہ کر چھوڑا اُس کا فائدہ یہ ہوگا کہ اگر مالک نے تسمیہ کہہ کر چھوڑا مگر کتے نے شکار نہیں پایا نظروں سے اوجھل ہو گیا اس لئے وہ واپس آگیا یا کسی دوسری طرف چلا گیا ایسی صورت میں اگر وہ کوئی دوسرا شکار پکڑ لے تو وہ حلال نہ ہوگا کیونکہ مالک کے لئے اب یہ ضروری ہو گیا تھا کہ وہ اپنے کتے کو دوبارہ تسمیہ کہہ کر شکار پر چھوڑے جو یہاں نہیں پایا گیا ہے اسی طرح جب شکاری اپنے جانور پر تسمیہ کہہ کر شکار کے لئے دوڑائے تو اس دوڑ میں وہ جس شکار کو بھی پکڑ لے گا وہ حلال ہوگا۔

پھر یہ واضح رہے کہ ایک مرتبہ شکار کر لینے کے بعد مالک پر لازم ہوگا کہ دوسرے شکار کو پکڑنے کے لئے اپنے شکاری جانور

کو چھوڑتے وقت دوبارہ تسمیہ کہے۔ جیسے کہ ذبح اختیاری میں ایک مرتبہ تسمیہ کہہ کر جانور ذبح کر لینے کے بعد وہ جتنے جانور بھی ذبح کرے ہر جانور پر بسم اللہ کہنا لازم ہوتا ہے۔ م۔ ولو اضجع شاۃ الخ اور اگر کوئی اپنی بکری ذبح کرنے کے لئے لٹائے اور چھری لے کر بسم اللہ کہنا چاہے مگر عین وقت پر ہاتھ کی چھری پھینک کر دوسری چھری سے ذبح کر دے تو وہ جانور حلال ہوگا۔ اور اسے کھانا جائز ہوگا۔ (ف اسلئے کہ یہ ذبح اختیاری ہے اور اس میں بسم اللہ کہنے کا تعلق جانور سے ہے چھری سے نہیں ہے)۔ ولو سمی علی سھم الخ اور اگر ایک تیر اٹھا کر بسم اللہ کہہ کر شکار پر پھینکنا چاہا اور عین وقت پر دوسرا تیر مار کر شکار کر لیا تو یہ شکار نہیں کھایا جائے گا۔ (ف کیونکہ یہ ذبح اضطراری کی صورت ہے اس کے لئے اسی تیر سے شکار ہونا ضروری ہے جس پر تسمیہ کہا گیا ہو جب کہ یہاں پر تیر بدل دیا گیا ہے اور اس بدلے ہوئے پر تسمیہ نہیں کہا گیا ہے)۔

توضیح: متروک التسمیہ عامداً کے حکم کے بارے میں اقوال ائمہ۔ اور دلائل احناف۔ اختیاری ذبح کے لئے اور اضطراری ذبح کے لئے بسم اللہ کس وقت کہنی چاہئے۔ اگر ذبح کے لئے بکری لٹا کر بسم اللہ کہہ کر چھری سے ذبح کرنا چاہا مگر عین وقت پر اس چھری کو رکھ کر دوسری چھری سے جانور ذبح کر دیا۔ مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

قال ویکرہ ان یذکر مع اسم اللّٰہ تعالٰی شیئا غیرہ وان یقول عند الذبح اللھم تقبل من فلان وھذہ ثلث مسائل إحدھما ان یذکر موصولاً لا معطوفا فیکرہ ولا تحرم الذبیحۃ وھو المراد بما قال ونظیرہ ان یقول بسم اللّٰہ محمد رسول اللّٰہ لان الشرکۃ لم توجد فلم یکن الذبح واقعا لہ الا انہ یکرہ لوجود القران صورۃ فیتصور بصورۃ المحرم والثانیۃ ان یذکر موصولا علی وجہ العطف والشرکۃ بان یقول بسم اللہ واسم فلان او یقول بسم اللّٰہ وفلان اوبسم اللّٰہ ومحمد رسول اللّٰہ بکسر الدال فتحرم الذبیحۃ لانہ اھل بہ لغیر اللہ والثالثۃ ان یقول مفصولا عنہ صورۃ ومعنی بان یقول قبل التسمیۃ وقبل ان یضجع الذبیحۃ او بعدہ وھذا لاباس بہ لما روی عن النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم انہ قال بعد الذبح اللھم تقبل ھذہ عن امۃ محمد ممن شھدلك بالوحدانیۃ ولی بالبلاغ۔

ترجمہ:۔ جامع صغیر میں ہے کہ اللہ تعالیٰ کے پاک نام کے ساتھ دوسری کسی چیز کو ذکر کرنا مکروہ ہے۔ (ف یعنی خالص اللہ کا نام ہو۔ بسم اللہ یا اللہ اکبر یا ان جیسا جس میں صرف اللہ تعالیٰ کا پاک نام تعظیم کے ساتھ ہو۔ اور کسی دوسری چیز کا نام نہ ہو۔ یہاں تک کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اسم مبارک جیسا بھی نہ ہو کہ یہ جائز نہیں ہے۔ اسی طرح دعا مقصود وغیرہ بھی بیان کرنا جائز نہیں ہے۔) وان یقول الخ اور یہ بات بھی مکروہ ہے کہ ذبح کے وقت یوں کہے کہ الٰہی اس کو فلاں شخص کی طرف سے قبول فرما۔ (ف یعنی یوں کہے کہ بسم اللہ۔ اللہ اکبر الٰہی اسے فلاں شخص یا چیز کی طرف سے قبول فرما۔ تو یہ مکروہ ہے۔ پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ تسمیہ کے سوا کسی دوسری کے ذکر کرنے کی دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ تسمیہ کے ساتھ حرف عطف لا کر دوسری چیز بیان کی جائے۔ اور دوسری یہ کہ حرف عطف کے بغیر ہی بیان کیا جائے جیسے کہ اوپر کی مثال میں گذرا۔ جس کی یہ صورتیں اور تین مسائل ہیں۔ احدھا الخ اول صورت یہ ہے کہ دوسری چیز کو تسمیہ سے ملا کر حرف عطف کے بغیر ذکر کیا جائے۔ (ف تو اس صورت میں مجموعہ پر حکم نہیں ہوگا)۔ البتہ ایسا کرنا مکروہ ہوگا۔ اس لئے وہ ذبیحہ حرام نہیں ہوگا۔ اور مصنفؒ نے جو فرمایا ہے اس کی مراد بھی یہی ہے۔ (ف یعنی حرف عطف کے بغیر اس طرح کہے اَللّٰھُمَّ تَقَبَّل من فلاں۔ اسی لئے مکروہ ہونے کا حکم دیا ہے۔ کیونکہ تسمیہ دونوں کے مجموعہ سے نہیں ہوا ہے۔ بلکہ تسمیہ تو صرف اللہ تعالیٰ کے نام سے یعنی اللھم کہنے سے ہی پورا ہو گیا ہے۔ مگر تقبل کہہ کر دعا کرنا مکروہ ہو گیا ہے)۔ ونظیرہ ان الخ اور اس کی نظیر یہ ہوگی کہ وہ اس طرح کہے۔ بسم اللّٰہ محمد

رسول اللہ (ف یعنی لفظ محمد کو رفع کے ساتھ کہے اور بسم اللہ پر عطف نہ کرے کہ عطف کرنے سے مجرور یعنی محمد رسول اللہ ہوتا۔ تو اس صورت میں بھی کہنا مکروہ ہو گا مگر ذبیحہ حرام نہ ہو گا)۔

لان الشرکۃ الخ کیونکہ اللہ کے نام کے ساتھ شرکت نہیں پائی گئی۔ اس لئے محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مبارک نام کے ساتھ شرکت نہیں پائی گئی۔ (ف یعنی اس کے معنی یہ نہیں ہوئے کہ میں ذبح کرتا ہوں اللہ تعالیٰ کے نام سے اور محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نام سے۔ بلکہ اس کے معنی یہ ہوئے کہ میں اللہ تعالیٰ کے نام سے ذبح کرتا ہوں۔ اللہ تعالیٰ کے رسول پاک محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ اس لئے ذبح کرنے میں شرکت نہیں پائی گئی۔ الا انہ الخ البتہ اتنی بات ضرور ہوئی کہ ایسا کرنا مکروہ ہو گا کیونکہ ظاہر صورت میں دونوں میں تعلق اور ملان پایا گیا۔ اس لئے ایسی صورت ہو جاتی ہے جو حرام کی ہوتی ہے۔ (ف اگرچہ حقیقی معنی میں شرکت نہیں ہے۔ اسی سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ اگر ذبح کرنے والے نے معنی میں بھی شرکت کا ارادہ کر لیا ہو۔ جب تو حرام قبیح ہو گا۔ اس میں ارادہ صرف اتنا ہے کہ ذبح اس کے واسطے ہو۔ کیونکہ زندگی اور موت سب اللہ عزوجل کے لئے ہے۔ جیسا کہ خود باری تعالیٰ نے فرمایا ہے اِنَّ صَلَاتِیْ وَ نُسُکِیْ وَ مَحْیَایَ وَ مَمَاتِیْ لِلّٰہِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ لَا شَرِیْکَ لَہٗ۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم فرمایا ہے کہ مشرکین مکہ جو بتوں کے نام پر یعنی بتوں کے لئے قربانی کیا کرتے تھے ان کو ہدایت دینے کے لئے اس طرح فرما دیں کہ میری نماز و میری قربانی و میری زندگی و میری موت سب اللہ تعالیٰ کے لئے ہے۔ اس کا کوئی شریک نہیں ہے۔ لہٰذا اگر کوئی خالق اللہ عزوجل کے علاوہ کسی اور کے لئے اس طرح کا اعتقاد رکھے گا تو وہ کافر ہو جائے گا۔

اور اگر کوئی شخص ذبح کے وقت ایسا کام کرے جو لفظ میں یا معنی میں غیر اللہ کے لئے ہوتا ہو حالانکہ اس کا اعتقاد ایسا نہ ہو۔ پس اگر معنی کے لحاظ سے غیر اللہ کے لئے ہو سکتا ہو تو ایسا کرنا حرام ہو گا۔ اور اگر فقط لفظ میں ہوتا ہو تو مکروہ ہو گا۔ اسی سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ اگر کسی کافر نے بت وغیرہ کے ارادہ اور نیت سے قربانی کی تو وہ خود کافر رہے گا اور اس کا ذبیحہ حرام ہو گا۔ خواہ وہ لفظ بسم اللہ کہے یا کوئی اور لفظ کہے۔ لیکن اگر کسی مسلمان نے اللہ تعالیٰ کے سوا کسی پری یا جن وغیرہ کے لئے قربانی کی یعنی دل میں اسی کا ارادہ کیا تو وہ مرتد ہو گیا۔ پھر اگر اس نے ظاہر میں بھی اس کا نام لیا یا ظاہر میں بسم اللہ و فلاں کہا تو اس کا ذبیحہ حرام ہے۔ اور اگر اس نے ظاہر میں صرف بسم اللہ کہا تو ظاہر شریعت میں یعنی قاضی کی طرف سے اس کے مرتد ہونے کا حکم نہیں دیا جائے گا۔ کیونکہ ہمیں یا قاضی کو اس کی دلی نیت معلوم نہیں ہے۔ اور اگر وہ ایسا صرف ظاہر کرے تو اسی وقت اس کے مرتد ہونے کا حکم ہو گا۔ اگرچہ وہ جھوٹ کہہ رہا ہو۔ اس جگہ اصلی فقہ یہی ہے۔ اور سارے مسائل اسی پر مبنی ہیں۔ چنانچہ ایک مسئلہ یہ ہوا کہ تسمیہ کہتے وقت صرف عطف کے بغیر ہی دوسرے کسی کا ذکر ہو تو ذبح کرنا مجموعہ سب کے لئے نہیں ہو گا۔ اسی لئے ذبیحہ حرام نہ ہو گا لیکن اس فعل کو اس لئے مکروہ کہا جائے گا کہ ظاہر میں دونوں کے درمیان ایسا تعلق ہو جاتا ہے جو صورۃ حرام ہے اس سے مشابہت پائی جاتی ہے۔

والثانیۃ ان یذکر الخ اور دوسرا مسئلہ یہ ہو گا کہ اللہ عزوجل کے غیر کو ملا کر عطف و شرکت کے طور پر کہے۔ مثلاً یوں کہے کہ میں اسے ذبح کرتا ہوں خدا کے نام اور فلاں کے نام سے۔ یا یوں کہے کہ بسم اللہ و فلان الخ کہ میں اسے ذبح کرتا ہوں اللہ عزوجل اور فلاں کے نام سے۔ (ف یعنی حق تبارک و تعالیٰ کے نام کے ساتھ کسی بھی مخلوق مثلاً آدمی وغیرہ کا نام لے)۔

او بسم اللہ و محمد الخ یا یوں کہے کہ مثلاً میں ذبح کرتا ہوں خدا تعالیٰ اور محمد رسول اللہ کے نام سے (ف یعنی اللہ عزوجل کے نام کے ساتھ اس کی ساری مخلوقات میں سے اشرف و اکرم خاتم المرسلین سرور عالم محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا بھی مبارک نام ملا دے)۔ بکسر الدال۔ دال کے کسرہ کے ساتھ (ف یعنی اس جملہ میں محمد رسول اللہ میں لفظ محمد کی دال کو کسرہ کے ساتھ کہے تاکہ لفظ بسم اللہ پر اس کا عطف ہو جائے اس مقصد سے کہ دونوں کے مجموعہ نام پر ملا کر واقع ہو۔ الحاصل ان تمام صورتوں میں

یہ حکم ہوگا کہ اگر ایسا اس نے اپنے اعتقاد کے بغیر کہا ہو تو ایسا کرنا قبیح اور حرام ہوگا)۔ فتحرم الخ اس لئے وہ ذبیحہ مردار اور حرام ہوگا۔ لانہ اهل الخ کیونکہ اس نے غیر اللہ کا بھی نام لیا ہے، (ف، حالانکہ جس ذبیحہ پر غیر اللہ کا بھی نام جائے وہ مردار اور حرام ہوتا ہے کیونکہ قرآن پاک میں صراحت کے ساتھ اس کی ناپاکی اور حرمت بیان کی گئی ہے اور اگر ذبح کرنے والے نے اپنے دل میں بھی غیر اللہ کے لئے ذبح کی نیت کی ہو تو وہ مرتد ہو جائے گا۔ کیونکہ اس کو خالص اللہ تعالیٰ کے لئے ہونے کا یقین نہیں ہے۔

والثالثة ان یقول الخ اور مسئلہ کی تیسری صورت یہ ہوگی کہ ذبح کے وقت غیر اللہ کا ذکر تسمیہ سے صورت اور معنی دونوں طرح سے جدا ہو۔ بان یقول الخ اس طرح سے کہ جانور کو لٹانے سے پہلے یا بعد میں اور تسمیہ سے پہلے کہے۔ (ف کہ الٰہی اس قربانی کو فلاں کے واسطے قبول فرما۔ یعنی بسم اللہ کہہ کر ذبح کرے پھر کہے کہ الٰہی اس کو فلاں کے لئے قبول فرما۔ یا بکری کو لٹا کر یا لٹانے سے پہلے کہدے کہ الٰہی اس قربانی کو فلاں بندہ کے لئے قبول فرما پھر بسم اللہ کہہ کر ذبح کرلے۔ وھذا لا باس بہ اور ایسا کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ (ف اگرچہ عوام کے لحاظ سے ایسا کرنا بھی اچھا کام نہیں ہے۔ لیکن لوگ اگر اچھے ہوں تو جائز ہے۔ لماروی عن النبی الخ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے ذبح کرنے کے بعد یہ دعا فرمائی کہ الٰہی اس قربانی کو میری امت میں سے ایسے لوگوں سے قبول فرما جو تیری وحدانیت کی اور میری رسالت کو پہنچانے کی گواہی دیں۔

(ف یعنی اس زمانہ سے قیامت تک جو لوگ ہوں گے وہ سب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی امت دعوت ہیں۔ مگر وہ لوگ جو ان میں ایمان لے آئیں وہ امت اجابت اور امت قبول میں ہیں۔ الحاصل آپ نے اپنی قربانی کے بعد دعا فرمائی کہ الٰہی میری امت میں سے جو لوگ دل سے تیری وحدانیت اور میری رسالت کا یقین کریں ان کے لئے اس قربانی کو قبول فرما، اس بناء پر مومنوں میں سے جو لوگ قربانی کرنے سے محتاج ہیں ان کو بھی بشارت ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے لئے قربانی کردی، والحمد للہ رب العٰلمین، کیونکہ جو شخص خود قربانی کرتا ہے، کبھی اس قربانی کے مقبول ہونے میں شک بھی ہوتا ہے کہ مال پاک ہے یا نہیں۔ نیت پوری صحیح تھی یا نہیں مگر جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود اس کی طرف سے قربانی کردی تو اس کی مقبولیت میں کوئی شبہ نہیں ہو سکتا ہے اس لئے کہ آپ کی قربانی میں کسی قسم کا احتمال نہیں ہوتا ہے۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ ہمیں اور سارے مسلمانوں کو آپ کی نبوت کی سچائی اور اللہ کی وحدانیت کے ساتھ یقین رکھنے والا رکھے۔ اور اسی پر خاتمہ بھی فرمائے۔ آمین یا ارحم الراحمین پھر یہ حدیث جس کا مصنفؒ نے حوالہ دیا ہے وہ صحیح مسلم میں حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت سے ہے۔ اور حاکم کی مستدرک میں حضرت ابو رافعؓ سے حدیث مروی ہے۔ تمام اردو مترجم تفسیروں کی سورۂ حج میں بھی تلاش کرنے سے یہ واقعہ مل جائے گا۔ وللہ الحمد فی الاولیٰ والآخرہ۔ م۔

توضیح:۔ جانور کے ذبح کے وقت اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ دوسری کسی چیز کا نام ذکر کرنا، اس کی کتنی صورتیں ہیں اور ان کا حکم کیا ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

والشرط هو الذكر الخاص المجرد على ما قال ابن مسعود رضى الله عنه جردوا التسمية حتى لو قال عند الذبح اللهم اغفرلي لايحل لانه دعاء وسوال ولو قال الحمد لله اوسبحان الله يريد التسمية حل ولو عطس عند الذبح فقال الحمد لله لا يحل في اصح الروايتين لانه يريد به الحمد لله على نعمة دون التسمية وما تداولته الألسنة عند الذبح وهو قوله بسم الله والله اكبر منقول عن ابن عباس رضى الله عنهما في قوله تعالى فاذكروا اسم الله عليها صواف.

ترجمہ:۔ اور ذبح کرتے وقت تسمیہ کہنے میں شرط صرف خالص ذکر اللہ کا ہونا ہے۔ (ف یعنی اس کے لئے لفظ بسم اللہ یا بسم

اللہ اللہ اکبر کہنے کی خصوصیت نہیں ہے۔ بلکہ خالص اللہ تعالیٰ کا ذکر ہونا ضروری ہے اس طرح سے کہ اس میں کسی دوسرے نام کی یا چیز کی ملاوٹ بالکل نہ ہو۔ یعنی اس میں اپنی دعا وغیرہ قسم کا کوئی جملہ نہ ملایا گیا ہو)۔ **علیٰ ما قال الخ** اس روایت کی بناء پر کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے کہ تم لوگ تسمیہ کو مجرد رکھو۔ (ف یعنی اس میں اپنی دعا وغیرہ کو شامل نہ کرو۔ لیکن حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا یہ قول روایات کی کتابوں میں نہیں ہے۔ البتہ اس بات میں کوئی شک نہیں ہے کہ تسمیہ بالکل خالص ہو اور دوسری کسی چیز کی ملاوٹ اس میں نہ ہو۔ کیونکہ قربانی ایک جاندار مخلوق کی اس کے خالق عزوجل کے واسطے ہوتی ہے۔ جیسا کہ کچھ پیشتر اس بات سے باخبر کر دیا گیا ہے)۔ **حتی لو ذبح الخ** اسی بناء پر اگر ذبح کرنے والے نے تسمیہ کے بدلے اس طرح **اللھم اغفرلی**۔ الٰہی مجھے بخش دے کہہ دیا تو وہ ذبیحہ حلال نہ ہوگا۔ (ف حالانکہ اس ذبح کے وقت اللّٰھم سے ذکر الٰہی ہو گیا ہے)۔ کیونکہ اس جملہ میں دعا اور درخواست پائی جا رہی ہے۔

ولو قال الحمد للہ الخ اور اگر ذابح نے تسمیہ کہنے کی بجائے الحمد للہ سبحان اللہ کہا اور اس سے اس کی مراد تسمیہ ہی ہو تو وہ ذبیحہ حلال ہوگا۔ (ف کیونکہ اس جملہ کے کہنے والے کی کوئی ذاتی غرض نہیں ہے۔ بلکہ اسی کے نام پر ذبح کیا ہے جس کے لئے حمد اور تقدیس ہے اور وہی خالق ہے اور موت کے طاری ہونے سے پاک ہے اور وہی مارتا اور جلاتا ہے۔ **ولو عطس الخ** اور ذبح کرنے والے کو ذبح کے وقت چھینک آئی اس لئے اس نے الحمد للہ کہا۔ (ف یعنی چھینک آتے پر الحمد للہ کہہ کر اس پر چھری چلادی۔ اور کسی طرح کا تسمیہ نہیں کہا) تو دو روایتوں میں سے اصح روایت کے مطابق وہ ذبیحہ حلال نہیں ہوگا۔ **لانہ یرید بہ الخ** کیونکہ وہ ذابح اس وقت چھینک آجانے سے عافیت کی نعمت پانے پر الحمد للہ کہنے کا ارادہ کرتا ہے اور ذبح کے لئے تسمیہ کہنے کا ارادہ نہیں کرتا ہے۔ (ف حالانکہ اس وقت خاص ذبح کے لئے خلوص کے ساتھ اسے تسمیہ کہنے کا ارادہ کرنا چاہئے۔ الحاصل ذبح کے وقت اللہ تعالیٰ کا ذکر خالص اور دل میں اس بات کی نیت ہو تاکہ یہ قربانی اللہ تعالیٰ ہی کے لئے ہے ہونا ضروری ہے)۔ **وماتد اولون الخ** عام طور سے لوگوں کی زبانوں پر جو تسمیہ ہے یعنی بسم اللہ و اللہ اکبر۔ اور یہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے اس آیت پاک فَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا صَوَافَّ کی تفسیر میں منقول ہے۔

(ف اور میں مترجم نے اپنی تفسیر میں اس مسئلہ کو خوب وضاحت کے ساتھ بیان کر دیا ہے۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مینڈھوں کے ذبح کے موقع میں بسم اللہ واللہ اکبر منقول ہے۔ اور اس حدیث کو تمام ائمہ صحاح ستہ نے بیان کیا ہے۔ اور شاید اس جگہ مصنفؒ کی مراد یہ ہو کہ اس آیت میں ذکر کا حکم موجود ہے۔ اور ابن عباسؓ سے حاکم وغیرہ کی روایت کے مطابق اس کی تفسیر میں اسی کلمہ کی روایت ہے۔ پھر ایک دوسری روایت میں ہے کہ **بسم اللہ و اللہ اکبر اللھم منك و الیك**۔ یعنی اونٹوں کو تین پاؤں باندھ کر کھڑا کرتے پھر **بسم اللہ و اللہ اکبر اللّٰھم منك و الیك** کہہ کر نحر کرے۔ یعنی میں اللہ تعالیٰ کے نام سے نحر کرتا ہوں۔ اللہ بہت بزرگ ہے۔ الٰہی تیری ہی طرف سے ہے۔ اور تیری ہی طرف لوٹ کر جانا ہے۔ یعنی میری پیدائش میں تیری ہی طرف سے پیدائش میں ظہور ہوا ہے۔ اور تیری ہی طرف لوٹایا جانا ہے۔ اور دوسری روایت میں ہے کہ پھر یوں کہے **اللہ اکبر اللہ اکبر اللھم منك ذلك**۔ یعنی اللہ اکبر۔ اللہ اکبر۔ الٰہی تیری ہی طرف سے حیات کا ظہور ہے۔ اور تیرے ہی لئے ممات (مرنا) ہے۔

شیخ ابن حجرؒ نے کہا ہے کہ اس روایت کے سارے راوی ثقہ ہیں۔ اور عینیؒ نے نقل کیا ہے کہ ذخیرہ میں بقالی و شمس الائمہ رحمھما اللہ نے **بسم اللہ اللہ اکبر** واو کے بغیر ہونے کو بہتر سمجھا ہے۔ مگر صحیح یہ ہے کہ واو کے ساتھ بہتر ہے۔ کیونکہ صحیح حدیث میں واو کے ساتھ ثابت ہے۔ لہٰذا اسی کی اتباع کرنی چاہئے۔ میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہی صحیح بات ہے۔ اور ابن عباسؓ کی تفسیر میں اسی واقعہ کی تصریح ہے جو میں مترجم نے اوپر بیان کی ہے۔ کہ ذبح کے وقت اسم الٰہی عزوجل سے اس بات کی طرف تنبیہ ہے کہ اسی کی طرف سے ظہور اور اسی کی طرف واپس جانا ہے۔ یعنی حیات و موت اسی کی طرف سے ہے۔ پھر یہاں ایک خاص نکتہ یہ

بیان کرنا ہے اگر چہ اس کا اصل مقام تو کتب تفسیر میں ہے مگر ضرورت کے مطابق کچھ یہاں بھی بیان کیا جاتا ہے۔ کہ ساری مخلوقات کی حیات حضرت خالق عزوجل کی طرف سے اسی کی تسبیح وتقدیس ہے۔ اس لئے اس فرمان باری تعالیٰ اِنْ مِنْ شَيْءٍ اِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهٖ الآیۃ وغیرہ سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ ہر حیوان کی بھی تسبیح ہے۔ لیکن انسان کی طرف سے جو تسبیح ہوتی ہے وہ سب سے اشرف وبہتر ہے۔

اسی لئے یہ بات جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نام پر انسان تمام پاک جانوروں کو ذبح کر کے کھائے۔ اور اس غذا کے کھانے سے جو کچھ قوت حاصل ہو اس کی مدد سے تسبیح الٰہی عزوجل پر مداومت کرے۔ پس یہ بات جس طرح اس انسان کے لئے بہتر ہے۔ ویسے ہی جنت کی چراگاہ میں حیوان کے لئے بھی نعمت ہے اس لئے حیوانوں کے لئے ذبح ہو جانا بھی فضیلت کی بات ہے ساتھ ہی جو ذبح کرے اور اسے کھائے اس کے لئے اس نعمت کے پانے کا حق یہ ہے کہ وہ ادائیگی تسبیح پر قائم ودائم رہے۔ اس کے لئے الحمد للہ رب العلمین سے اس نعمت کا شکر بجالاتا ہے اور مزید رعایت کا بھی محتاج ہے۔ اور اگر کسی کافر نے کسی جاندار کو مار کر کھایا تو اس نے تسبیح ادا کرنے والے جانور کو شیطانی افعال وعادات کے لئے ضائع کر دیا اس لئے وہ سخت عذاب کا مستحق ہوگا جیسے کہ دوسری نعمتوں کی ناشکری کی بناء پر وہ عذاب کا مستحق ہوتا ہے اس باریک نکتہ کو اچھی طرح سمجھ لو اور یاد رکھ لو۔ اور اس میں خوب غور کرو۔ واللہ تعالیٰ هوالموفق لصدق والصواب و اليه المرجع والمآب غفر انك اللهم وبحمدك استغفرك و اتوب اليك۔ م۔ اس کے بعد یہ بیان کیا جائے گا کہ جانور کو حلال کرنے کے دو طریقے ہیں ایک ذبح دوسرا نحر۔ اس کی تفصیل ابھی بیان کی جائے گی۔

توضیح:۔ جانور کو ذبح کرتے وقت کیا کرنا اور کیا کہنا شرط ہے۔ اگر ذبح کا ارادہ کرتے وقت ذابح کو چھینک آجائے اور اسی کی وجہ سے وہ الحمد للہ کہدے اس کے ساتھ وہ جانور کی گردن پر چھری چلادے تو کیا اس کا ذبیحہ حلال ہوگا۔ مسائل کی تفصیل۔ حکم۔ دلائل

قال والذبح بين الحلق واللبة وفي الجامع الصغير لاباس بالذبح في الحق كله وسطه واعلاه واسفله والاصل فيه قوله عليه السلام الذكاة ما بين اللبة واللحيين ولانه مجمع المجرى والعروق فيحصل بالفعل فيه انهار الدم على ابلغ الوجوه فكان حكم الكل سواء.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ذبح کرنے کا مقام حلق اور لبہ کے درمیان ہے۔ (ف یعنی حلق کے اوپر کے حصہ سے نیچے لبہ تک ہے۔ اسی لئے یہ بھی کہا گیا ہے کہ جبڑوں سے لبہ یعنی سینہ کے اوپر حصہ تک میں ہے)۔ وفي الجامع الصغير الخ اور جامع صغیر میں اس بات کی تصریح موجود ہے کہ حلق کے پورے حصہ میں جس جگہ بھی چاہے ذبح کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ یعنی حلق کے درمیان میں ہو یا اس کے اوپر یا نیچے حصہ میں ہو۔ (ف یعنی اگر ذابح چاہے تو جبڑوں سے نیچے اس سے ملی ہوئی جگہ میں یا حلق کے بالکل بیچ میں یا سینہ سے ملی ہوئی حلق کی نچلی جگہ میں جہاں چاہے چھری چلادے یہ ساری صورتیں جائز ہیں)۔ والاصل فيه الخ اس مسئلہ کی اصل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ ذبح لبہ اور جبڑوں کے درمیان ہے۔ (ف یعنی اس کے درمیان جہاں چاہے ذبح کرے۔ یہ بات صرف ذبح اختیاری کے لئے ہے۔ لیکن یہ مذکور حدیث دار قطنی کی روایت سے ضعیف ہے۔ البتہ کچھ صحابہ کرامؓ سے اس مسئلہ میں آثار پائے جاتے ہیں واضح ہو کہ ذخیرہ میں اس بات کی تصریح ہے کہ اگر حلقوم سے اوپر یا نیچے سینہ پر ذبح کیا تو اس کا کھانا حرام ہوگا۔ کیونکہ ذبح کرنے کی جگہ صرف حلق ہے۔ م۔ ن۔ ع۔ اور یہ بھی اختیاری ذبح کے ساتھ مخصوص ہے۔ برخلاف اضطراری ذبح کے اس میں ذبح کی جگہ پورا بدن ہے یعنی کسی جگہ بھی زخم لگا کر اس کا خون بہادینا جیسا کہ مصنفؒ نے بحث کی ابتداء ہی میں صراحت کے ساتھ اس مسئلہ کو بیان کر دیا ہے، اس سے یہ بات

معلوم ہوگئی کہ ذبح اختیاری میں ذبح کی جگہ متعین ہے جو کہ حلق میں اوپر سے نیچے تک ہے مذکورہ روایت کی وجہ سے۔
ولانه مجمع المجری الخ اوراس قیاسی دلیل سے بھی کہ گردن ہی وہ جگہ ہے جہاں کھانے اور پینے کی نالیاں اور سانس لینے کی رگیں وغیرہ سب مل جاتی ہیں۔(ف جس کے کاٹتے ہی بآسانی سارے تعلقات ختم ہو جاتے ہیں۔اور ذبح کا مقصود بھی یہی ہے کہ ناپاک خون نکل جائے جو نفس کی صفائی اور قلب کی طہارت میں مانع ہوتا ہے۔فیحصل بالفعل الخ پس یہ حلق ہی وہ جگہ ہے جس کے کاٹتے ہی دوسری تمام صورتوں کے مقابلہ میں بہت ہی آسانی کے ساتھ سارا ناپاک خون نکل جاتا ہے۔فکان حکم الکل الخ لہٰذا اس مقصد کے حصول کے لئے اوپر سے نیچے تک کی حلق کی پوری جگہ برابر ہوگی۔(ف لہٰذا جہاں چاہے وہ ذبح کرلے۔الحاصل اس بات میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ حلقوم ذبح کرنے کے لئے مناسب جگہ ہے۔لیکن یہ بات کسی طرح ثابت نہیں ہوتی ہے کہ حلق کے ماسوا دوسری جگہ کے ذبح کر دینے سے وہ جانور مردار ہو جائے گا۔اگرچہ اختیاری ذبح ہونے کی صورت میں حلقوم کو نہ کاٹ کر دوسری جگہ میں ذبح کرنا مکروہ فعل ہے۔لیکن اس ذبیحہ کے حرام ہونے میں جیسا کہ ذخیرہ سے ثابت ہوتا ہے تامل ہے۔واللہ تعالیٰ اعلم۔اگرچہ احتیاط کا تقاضا یہی ہے کہ ذخیرہ کی روایت پر ہی فتویٰ دیا جائے۔م۔

توضیح: ذبح کا مقام کیا ہے، تفصیل مسئلہ، دلیل

قال والعروق التی تقطع فی الذکاة اربعة الحلقوم والمری والودجان لقوله علیه السلام افر الأو داج بما شئت وهی اسم جمع واقلها الثلث فیتناول المری والودجین وهو حجة علی الشافعی فی الاکتفاء بالحلقوم والمری الا انه لا یمکن قطع هذه الثلثة الا بقطع الحلقوم فیثبت قطع الحلقوم باقتضائه وبظاهر ما ذکرنا یحتج مالك ولا یجوز الاکثر منها بل یشترط قطع جمیعها وعندنا ان قطعها حل الأكل وإن قطع اکثرها فکذلك عند ابی حنیفة وقالا لا بد من قطع الحلقوم والمری واحد الودجین قال رضی الله هکذا ذکر القدوری الاختلاف فی مختصره والمشهور فی کتب مشائخنا رحمهم الله ان هذا قول ابی یوسف وحده وقال فی الجامع الصغیر وان قطع نصف الحلقوم ونصف الاوداج لم یوکل وان قطع الاکثر من الاوداج والحلقوم قبل ان یموت اکل ولم یحك خلافا واختلف الروایة فیه فالحاصل ان عند ابی حنیفة اذا قطع الثلث ای ثلث کان یحل وبه کان یقول ابو یوسف اولا ثم رجع الی ما ذکرنا وعن محمد انه یعتبر اکثر کل فرد وهو روایة عن ابی حنیفة لان کل فرد منها اصل بنفسه لانفصاله عن غیره ولورود الأمر یفریه فیعتبر اکثر کل فرد منها ولا بی یوسف ان المقصود من قطع الودجین إنها رالدم فینوب احدهما عن الاخراذ کل واحد منهما مجری الدم اما الحلقوم یخالف المری فانه مجری العلف والماء والمری مجری النفس فلا بد من قطعهما ولابی حنیفة ان الاکثر یقوم مقام الکل فی کثیر من الاحکام وای ثلث قطعها فقد قطع الاکثر منها وما هو المقصود یحصل بها وهو إنهار الدم المسفوح والتوحیه فی اخراج الروح لانه لا یحی بعد قطع مجری النفس والطعام ویخرج الدم بقطع احد الودجین فیکتفی تحرزا عن زیادة التعذیب بخلاف ما اذا قطع النصف لان الاکثر باق فکانه لم یقطع شیئا احتیاطا لجانب الحرمة.

ترجمہ:۔ فرمایا کہ ذبح کے وقت جو رگیں کاٹی جاتی ہیں وہ یہ ہیں (۱) حلقوم۔(۲) مری (۳)اور دو (۴) ودواج ہیں۔(ف حلقوم تو ظاہر ہے یعنی گلے کی نالی اور مرئی ہمزہ کے ساتھ وہ نالی جس میں سے کھانا نیچے اترتا ہے۔اور دو وداج یعنی شہ رگیں گردن کی رگیں)۔ لقوله علیه السلام الخ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ تم جس چیز سے بھی چاہو اوداج کو کاٹ دو۔(ف یہ حدیث ہمیں کہیں نہیں ملی ہے۔اور اگر ثابت ہو جائے تو اس سے اس طرح استدلال کیا جائے گا کہ

اس میں اوداج کے کاٹنے کا حکم دیا گیا ہے)۔ وهی اسم جمع الخ لفظ اوداج جمع ہے اس کی کم سے کم جمع تین تک ہو سکتی ہے۔(ف اس سے معلوم ہوا کہ کم از کم تین رگوں کا کاٹنا ضروری ہے)۔ فتینا ول الخ اس لئے اس حکم کے مطابق ایک مری اور دو وداج کاٹنا ہوگا۔(ف مری کو اس میں اس لئے داخل کیا گیا ہے کہ بالاتفاق مری کا نرخرہ کاٹنا واجب ہے)۔

وهو حجة الخ اور یہی روایت امام شافعیؒ کے خلاف ان کے اس دعویٰ پر کہ صرف حلقوم اور مری کو کاٹ لینا ہی کافی ہے اور ودجین کا کاٹنا ضروری نہیں ہے۔ دلیل ہے۔(ف اگر کوئی یہ شبہ ظاہر کرے کہ مذکورہ روایت سے تو یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ مری اور دونوں رگوں کو کاٹنا چاہئے تو اس کے خلاف آپ احناف نے حلقوم کو کاٹنے کا حکم کہاں سے نکال لیا ہے۔ تو جواب یہ ہوگا کہ ہم نے اس روایت کے خلاف نہیں کہا ہے۔ کیونکہ روایت میں اگرچہ مری اور دونوں رگوں کا حکم ہے) لیکن ان تینوں کو کاٹنا حلقوم کے کاٹنے کے بغیر ممکن نہیں ہے تو اس حدیث کا اقتضا یہ ہوا کہ حلقوم ہی کو کاٹنا چاہئے۔(ف الحاصل اس حدیث کے معنی یہ ہوئے کہ حلقوم کے ساتھ مری اور ودجین کو کاٹو۔ اس سے یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ تمام فقہاء کا اس بات پر اجماع ہے کہ ذبح کرنے میں ان چار چیزوں یعنی حلقوم، مری، اور ودجین ہی کو کاٹنا چاہئے۔ اور خود امام شافعیؒ نے بھی اسی کی تصریح فرمائی ہے۔ اور صرف حلقوم اور مری کے کاٹنے کو کسی نے بھی کافی نہیں سمجھا ہے۔ بلکہ شافعیہ میں سے اصطخری کا قول ہے جیسا کہ الحلیہ کے حوالے سے العینی میں ہے۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ حلقوم اور مری اور دونوں رگوں کے کاٹنے ہی کو ذبح کرنا کہا جاتا ہے۔

و بظاهر ما ذکرنا الخ اور اسی مذکورہ روایت کے ظاہر سے امام مالکؒ نے یہ دلیل حاصل کی ہے کہ ان مذکورہ چاروں رگوں میں سے صرف اکثر کے کاٹ دینے سے ہی ذبح صحیح نہیں ہوگا۔ بلکہ فرماتے ہیں کہ ان چاروں کو ہی کاٹنا ضروری ہے۔ وعندنا ان الخ اور ہمارے نزدیک یہ حکم ہے کہ اگر کسی نے چاروں کو کاٹ دیا تو ظاہر ہے کہ اس کا کھانا حلال ہی ہوگا۔ اسی طرح اگر ان میں سے اکثر یعنی کسی بھی تین کو ہی کاٹا تو بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کا کھانا حلال ہوگا۔(ف خواہ کوئی بھی تین ہوں مثلاً حلقوم اور دونوں رگیں۔ یا حلقوم و مری اور ایک رگ۔ وقالا لا بد مع الخ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ حلقوم و مری اور ایک رگ کا کاٹنا ضروری ہے۔ قال رضی الله الخ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ ایسا ہی قدوریؒ نے بھی اپنی کتاب مختصر میں بیان کیا ہے۔(ف کہ یہ قول صاحبینؒ کا ہے)۔ والمشهور الخ اور ہمارے مشائخ ماوراء النہر کی کتابوں میں مشہور یہ ہے کہ جس کا بیان ہوا وہ فقط ابو یوسفؒ کا قول ہے۔(ف یعنی قدوریؒ اور مشائخ بغداد و عراق سے ہمارے مشائخ کی روایت مختلف ہے۔ وقال فی الجامع الخ اور جامع صغیر میں اس طرح مذکور ہے کہ اگر کسی نے حلقوم کا آدھا اور اوداج میں سے آدھا کاٹا تو اس کا کھانا جائز نہ ہوگا۔(ف یعنی حلقوم و مری اور دونوں رگوں کو نصف نصف کاٹا تو وہ ذبیحہ مکمل نہیں ہوا)۔

وان قطع الاکثر الخ اور اگر جانور کے مرنے سے پہلے ذابح نے اوداج اور حلقوم سے زیادہ حصہ کاٹ دیا تب اس ذبیحہ کو کھانا حلال ہو جائے گا۔ اور اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں کیا ہے۔(ف اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ ظاہر الروایہ میں کچھ اختلاف موجود نہیں ہے۔ لیکن عراق اور ماوراء النہر کے مشائخ کی کتابوں میں وہ اختلاف مذکور ہے۔ اور وہ بھی مختلف طریقہ سے ہے۔ اس لئے ظاہر الروایۃ یہ ہے کہ اگر حلقوم و مری اور دونوں رگوں سے زیادہ کاٹ دیا تو جائز ہو جائے گا۔ واختلفت الروایة الخ اور اکثر کے کاٹنے کے سلسلہ میں روایات مختلف ہیں۔(ف اس قسم کا اختلاف کہ نصف کے کاٹنے سے ہوگیا اس سے زیادہ ہو یا دو ثلث ہو۔ اس میں یہ بات ظاہر ہے کہ اکثر کا اطلاق کافی ہے۔ فالحاصل ان الخ اس طرح حاصل اختلاف یہ ہوا کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک چاروں چیزوں میں سے کسی بھی تین کو کاٹ دیا جائے تو وہ ذبیحہ حلال ہوگا۔ اور امام ابو یوسفؒ بھی اولاً یہی فرمایا کرتے تھے۔ پھر اس قول کی طرف رجوع کرلیا جسے میں نے ابھی بیان کردیا ہے۔(ف یعنی حلقوم و مری کے علاوہ ایک رگ کا کاٹنا ضروری ہے۔ پھر سب کا خلاصہ یہ ہوا کہ چاروں رگوں میں سے تین کے کاٹنے کو کافی ہونے میں تمام ائمہ کا اتفاق ہے۔ مگر ابو حنیفہؒ کے نزدیک کسی بھی غیر متعین تین کو کاٹ لینا کافی ہے۔ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک ان تین یعنی حلقوم و مری کے ساتھ ایک

رگ کا بھی کاٹنا ضروری ہے۔ اس طرح ان دونوں ائمہ کے نزدیک چار میں سے اکثر کو کاٹ لینا کافی ہے۔ لیکن یہ چاروں کے مجموعہ سے لیا گیا ہے۔ یعنی اگر چاروں میں سے دو صرف کاٹی جائیں تو وہ نصف ہوگا۔ اور تین کاٹی جائیں تو اکثر ہوگا۔ پس امام اعظمؒ کے نزدیک اس میں اکثر کا اعتبار کرنے کے لئے ایک رگ یا مری یا حلقوم چھوٹ سکتی ہے۔

وعن محمدؒ الخ اور امام محمدؒ سے مروی ہے کہ ان چاروں میں سے ہر ایک کے اکثر حصہ کا اعتبار ہوگا۔ (ف اس جگہ اکثر سے مراد یہ ہے کہ ان چاروں چیزوں میں سے ہر ایک سے اکثر حصہ کو کاٹ دینا کافی ہے۔ اس روایت کے مطابق چاروں میں سے ایک کو چھوڑ دینے سے ذبیحہ صحیح نہیں ہوگا۔ البتہ اگر کاٹتے وقت پوری پوری نہ کاٹی جاسکے بلکہ صرف اکثر کاٹ دی جائے جب بھی کافی ہوگا)۔ وھو روایۃ الخ اور امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت یہ بھی ہے۔ اس دلیل سے کہ چاروں میں سے ہر ایک اپنی جگہ خود اصل اور اہم ہے۔ کیونکہ وہ دوسرے سے جدا ہے۔ (ف مطلب یہ ہوا کہ حلقوم اور مری دونوں رگیں علیحدہ علیحدہ اور مستقل ہیں اور ہر ایک کو کاٹنا ضروری ہے)۔ ولو رود الامر الخ اور اس دلیل سے بھی کہ ہر ایک کے کاٹنے کا حکم دیا گیا ہے۔ (ف یعنی حدیث میں یہ حکم موجود ہے)۔ فیعتبر الخ تو ان میں سے ہر ایک کے اکثر حصہ کے کاٹنے کا اعتبار ہے۔ (ف لیکن امام یوسفؒ دونوں رگوں کو مشترک کے حکم میں رکھتے ہیں البتہ حلقوم اور مری کو علیحدہ علیحدہ اور مستقل کہتے ہیں۔) ولابی یوسفؒ الخ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ ان چھوٹی دونوں رگوں کے کاٹنے کا مقصد بدن کا خون بہا دینا ہے اور یہ خون صرف ایک رگ کو کاٹ دینے سے بھی نکل جاتا ہے اگرچہ ذرا کچھ دیر لگ سکتی ہے۔ اسلئے ایک دوسری کی نائب اور قائم مقام ہو سکتی ہے۔ (ف اور وہ تمام رگیں جن میں خون دوڑتا رہتا ہے ان میں اتصال بھی ہے اس لئے دونوں میں سے کسی ایک کو کھول دینے سے ہی سارا خون نکل جاتا ہے۔ البتہ دونوں کے کاٹ دینے سے بہت جلد نکل جاتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ دونوں رگوں کے کاٹنے کا جو مقصد ہوتا ہے وہ صرف کسی ایک کو کاٹ دینے سے بھی حاصل ہو سکتا ہے)۔

اما الحلقوم الخ لیکن یہ حلقوم اور مری دونوں دوسرے کی مخالف یعنی دونوں کا مقصد مختلف ہے۔ کیونکہ مری تو دانہ پانی پیٹ میں جانے کا راستہ ہے۔ اور حلقوم سانس لینے کی نالی ہے۔ (ف اس لئے دونوں دو مستقل چیزیں اور دونوں کے کام علیحدہ ہیں اس لئے ایک دوسرے کا نائب نہیں ہو سکتی ہے)۔ فلا بدمن الخ اسی لئے ان میں سے ہر ایک کو کاٹنا ضروری ہوگا۔ (ف اسی لئے ہم نے کہا ہے کہ دونوں رگوں میں سے ایک رگ اور حلقوم و مری کو کاٹنا چاہئے لہٰذا ان تینوں کا کاٹنا ضروری ہے۔ یہ امام ابو یوسفؒ کے مذہب کی دلیل ہے)۔ ولابی حنیفۃ الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ بہت سے مسائل اور احکام میں اکثر کو کل کے قائم مقام کہا جاتا ہے۔ (ف جیسا کہ وضو کرتے ہوئے سر کا مسح کرنے میں اور نماز پڑھتے ہوئے ستر عورت کھل جانے میں اور احرام کی حالت میں سر ڈھانکنے میں۔ ان کے علاوہ اور بھی بہت سے مسائل ہیں جن میں للاکثر حکم الکل کہا جاتا ہے۔ اسی طرح اس ذبح کے مسئلہ میں بھی اکثر کل کے قائم مقام ہو جائے گا)۔ وای ثلث الخ اور جس نے ان چاروں میں سے کسی بھی تین کو کاٹ لیا اس کے بارے میں یہی کہا جائے گا کہ اس نے اکثر کو کاٹ لیا ہے۔ (ف جس سے یہ لازم آیا کہ یہ کل کے قائم مقام ہو جائے)۔

وما ھو المقصود الخ اور کاٹنے کا جو مقصد ہے یعنی بدن سے خون کو نکال دینا وہ ان کے کاٹنے سے حاصل ہو جائے گا۔ والتوجیۃ فی اخراج الخ اور بدن سے روح کو نکال دینا ہے۔ کیونکہ سانس کی نالی کے کٹ جانے یا کھانے کی نالی کٹ جانے کے بعد جانور زندہ نہیں رہ سکتا ہے۔ پھر دونوں رگوں میں سے ایک کے کٹ جانے سے بدن کا سارا خون بھی نکل جائے گا۔ (ف جس سے مقصود حاصل ہو جائے گا)۔ فیکتفی بہ الخ پس جانور کو زیادہ تکلیف دینے سے بچانے کی غرض سے اکثر پر ہی اکتفاء کر لینا چاہئے۔ بخلاف ما الخ بخلاف اس صورت کے جب کہ نصف کاٹی گئی ہوں۔ (ف یعنی چار چیزوں میں سے دو کاٹی گئیں تو کافی نہیں ہے)۔ لان الاکثر الخ کیونکہ اکثر باقی ہے۔ (ف یعنی اگرچہ تعداد کے لحاظ سے برابر ہے۔ مگر اسکی حرمت کے لحاظ سے اسی کو زیادہ شمار کرنا چاہئے۔ یا اس لئے زیادہ ہے کہ تین ہی کاٹنا ہے تو تین میں سے زیادہ حصہ ہے)۔ فکانہ لم یقطع الخ اس لئے اسکے

حرمت کے پلہ کی جانب کے خیال سے احتیاط پر عمل کرتے ہوئے یہ حکم دیا جائے گا کہ اس نے کچھ بھی نہیں کاٹا ہے۔ (ف کیونکہ جب اکثر باقی ہے اور اکثر کل کے درجہ میں ہوتا ہے تو یہاں دو طرف کا لحاظ ہو سکتا ہے۔ یعنی ایک صورت یہ مانا جائے کہ اس کی رگیں کٹ گئی ہیں لہٰذا ذبیحہ حلال ہوا۔ اور صورت یہ ہو سکتی ہے کہ قطع کافی نہیں ہونے کی وجہ سے حلال نہیں ہوا۔ لہٰذا دونوں جانبیں برابر ہوئیں اس لئے ہم نے احتیاط پر عمل کرتے ہوئے جانب حرمت کو ترجیح دی تو گویا اکثر کے نہ کاٹے جانے کی وجہ سے کچھ بھی قطع نہیں ہوا اور ذبح کا کام بالکل نہیں ہوا۔

یہ تفصیل دلیل ابوحنیفہؒ کی ایسی صورت سے ہے کہ اسی میں امام مالکؒ کے دعویٰ کا جواب بھی ہو گیا کہ چاروں میں سے اکثر کل کے حکم میں ہوا۔ اور نصف چونکہ اکثر نہیں ہے اس لئے حلال ہونے میں وہ کل کے حکم میں نہیں ہو سکتا ہے۔ بلکہ احتیاط حرام ہونے میں کل کے حکم میں ہے ایک بات یاد رکھنے کی یہ ہے کہ شریعت کے مسائل میں اگرچہ اکثر کل کے حکم میں آتا ہے لیکن یہ کوئی قاعدہ کلیہ نہیں ہے۔ اسی بناء پر سورۂ فاتحہ میں کل سات آیتیں ہیں ان میں سے تعداد کے لحاظ سے پانچ آیتیں اکثر ہیں لیکن حکم میں کل کے نہیں ہیں یعنی صرف پانچ آیتیں پڑھ کر چھوڑ دینے سے سجدہ سہو لازم آجاتا ہے جو کہ پوری سورۃ کے چھوڑنے کا حکم ہے۔ اسی لئے ذبح کے مسئلہ میں جب تک کوئی دلیل موجود نہ ہو اس وقت تک اکثر کو کل کے حکم میں نہیں رکھا جا سکتا ہے۔ پھر ایسی دلیل موجود جو مقصود کے اعتبار سے یعنی ذبح کا مقصد جانور کا خون اور اس کی روح کو اس کے بدن سے نکال دینا ہے۔ اسی کا خیال کرتے ہوئے امام ابو یوسف کے نزدیک دونوں رگوں میں سے ایک ہی دونوں کے قائم مقام ہے۔ لیکن مری اور حلقوم ہر ایک مستقل ہے۔ اور امام اعظمؒ کے نزدیک دونوں رگوں کے ساتھ صرف حلقوم یا صرف مری کو کاٹ دینا بھی کافی ہے۔ لیکن عمل کے لحاظ سے زیادہ احتیاط اور اطمینان ابو یوسفؒ کے قول پر عمل کرنے میں ہے۔ کیونکہ روح اور خون کو نکال دینا ہی مقصود نہیں ہے۔ کیونکہ بکری کو بیچ میں تلوار مار کر دو ٹکڑے کر دینے سے بھی یہ دونوں باتیں حاصل ہو سکتی ہیں پھر بھی شرعاً یہ ذبیحہ نہیں کہلائیگی۔ بلکہ مقصود یہ ہے کہ ذبح کا جو طریقہ بتلایا گیا ہے اسی طریقہ اس کی روح اور خون نکالا جائے۔ پس جب ذبح کی جگہ کی خاص خصوصیت پائی گئی تو حلقوم اور مری میں سے ہر ایک کو علیحدہ اعتبار کرنا ہی بہتر ہے کیونکہ یہ ایک دوسرے کی شریک نہیں بلکہ ہر ایک مستقل ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م)۔

توضیح:۔ ذبح کے وقت کون کون سی رگیں کاٹی جاتی ہیں۔ اور ان میں سے کتنی رگوں کو کاٹنا ضروری ہے کہ ان کو کاٹے بغیر ذبح صحیح نہ ہوگا۔ تفصیل مسائل۔ اختلاف ائمہ کرام۔ دلائل

قال ويجوز الذبح بالظفر والسن والقرن اذا كان منزوعا حتى لا يكون بالكله باس الا انه يكره هذا الذبح وقال الشافعي المذبوح ميتة لقوله عليه السلام كل ما انهر الدم وافرى الاوداج ماخلا الظفر والسن فانها مدى الحبشة ولانه فعل غير مشروع فلا يكون ذكاة كما اذا ذبح بغير المنزوع ولنا قوله عليه السلام انهر الدم بما شئت ويروى افر الاوداج بما شئت وما رواه محمول على غير المنزوع فان الحبشة كانوا يفعلون ذلك ولانه الة جارحة فيحصل به ما هو المقصود وهو اخراج الدم وصار كالحجر والحديد بخلاف غير المنزوع لانه يقتل بالثقل فيكون في معنى المنخنقة وانما يكره لان فيه استعمال جزء الادمي ولان فيه اعسارا على الحيوان وقد امرنا فيه بالاحسان.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ جانور کو ناخون و دانت اور سینگ سے جو کہ بدن سے نکال دیا گیا ہو ذبح کرنا جائز ہے۔ (ف یعنی اگر جاندار سے سینگ نکال دیا گیا اور اس میں کسی طرح اتنی دھار ہو کہ اس سے زخم کرنا یا کاٹنا ممکن ہو تو اس سے دوسرے جانور

کو ذبح کرنا جائز ہے۔ اور یہی حکم شیر وغیرہ کے ناخن اور دانت کا بھی ہے۔ اور اگر ناخن و دانت وغیرہ بدن میں لگا ہوا ہو مثلاً کوئی آدمی اپنے لانبے ناخن سے کسی جانور کو ذبح کرلے تو یہ ذبح جائز نہ ہوگا۔ اور جب بدن میں لگا ہوا نہ ہو بلکہ علیحدہ کرلیا گیا تو اس سے ذبح کے جائز ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ ذبیحہ حلال ہوگا۔ اسی لئے اس کے کھانے اور استعمال میں لانے میں کوئی حرج نہیں ہوگا۔ مگر اس طرح کام کرنا یا ذبح کرنا فعل مکروہ ہے۔ (ف اور امام ابو حنیفہؒ سے جامع صغیر میں اسی بات کی تصریح ہے۔ **وقال الشافعی** الخ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اس طرح سے ذبح کیا ہوا جانور حلال نہیں بلکہ مردار ہے (ف یعنی ناخن و دانت اور سینگ سے جو جانور ذبح کیا گیا ہو وہ مردار ہے اگر یہ چیزیں بدن سے لگی ہوئی نہ ہوں یعنی جدا ہوں)۔ **لقولہ علیہ السلام** الخ امام شافعیؒ کی پہلی دلیل مردار ہونے کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ تم کھاؤ ایسے ذبیحہ کو جو ایسی چیز سے ذبح کیا گیا ہو جس نے بدن سے خون نکال دیا ہو۔ اور گردن کے خون کی رگوں کو کاٹ دیا ہو۔ سوائے ناخن اور دانت کے کہ یہ چیزیں حبشیوں کی چھریاں ہیں)۔ (ف یہ ایک روایت نہیں ہے بلکہ دو حدیثوں سے ضرورت کے مطابق جملے نکال کر ان سے استدلال کیا ہے۔

چنانچہ پہلی حدیث یہ ہے کہ حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم لوگ ایک سفر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے اس وقت میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ہم لوگ جہاد کے لئے سفر میں ہوتے ہیں اور ہمارے پاس جانوروں کے ذبح کرنے کے لئے چھریاں نہیں ہوتی ہیں۔ (اس وقت کسی شکار کو ہم اگر ذبح کرنا چاہیں تو کس چیز سے کریں۔ تب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو چیز بھی ایسی ہو کہ اس سے خون بہایا جا سکے اس سے خون بہا کر اور اس کے ذبح کے وقت اللہ کا نام لے کر ذبح کیا جائے تو تم اس کو کھالو۔ بشرطیکہ یہ چیز کسی جانور کا دانت یا ناخن نہ ہو اور اس کی وجہ میں تم کو یہ بتاتا ہوں کہ دانت تو ہڈی ہے اور ناخن حبشیوں کی چھری ہے۔ اس کی روایت ائمہ صحاح ستہ نے کی ہے۔ اور دوسری روایت رافع بن خدیج میں یہ حدیث ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے لیطہ (لکڑی یا نرکل کی دھار دار کھپاچ۔ اسی طرح پتھر کا دھار دار ٹکڑا) کے ذریعہ ذبح کرنے کے بارے میں دریافت کیا تو آپؐ نے فرمایا کہ ہر ایسی چیز سے ذبح کئے ہوئے جانور کو کھاؤ جو اوداج (رگوں) کو کاٹ دے بشرطیکہ وہ دانت اور ناخن نہ ہو۔ اس کی روایت ابن ابی شیبہ نے کی ہے۔

پس ظاہر حدیث یہ ہے کہ دانت اور ناخن اگرچہ رگیں اور نرخرہ کاٹ ڈالیں پھر بھی اس کے ذبیحہ کو نہ کھاؤ۔ پس جب اس کے کھانے سے منع کیا گیا ہے تو معلوم ہوا کہ وہ جانور مردار اور حرام ہو جاتا ہے۔ اور اگر روایت ایسی ہوتی کہ تم ایسی چیزوں سے ذبح کر دو جو خون بہادے سوائے دانت اور ناخن کے (یعنی ذبح کی ممانعت ہوتی اور کھانے کے متعلق کوئی تذکرہ نہ ہوتا) تو یہ سمجھا جاتا کہ شاید دانت اور ناخن سے ذبح کرنا تو مکروہ ہو لیکن اس کا ذبیحہ جائز ہو۔ مگر یہاں پر چونکہ کھانے کے بارے میں فرمایا گیا ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ اس کا ذبیحہ مردار ہے۔ **ولانہ فعل** الخ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ ایسا کرنا ایسا کام ہے جس کی شریعت میں اجازت نہیں ہے۔ اس لئے اس سے ذبح صحیح نہیں ہوگا۔ اور اس کی مثال ایسی ہوگی جیسے کے بدن میں لگے ہوئے دانت یا ناخن سے ذبح کیا ہو۔ کہ اس سے ذبح صحیح نہیں ہوتا ہے۔ **ولنا قولہ علیہ السلام** الخ اور ہماری دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ تم جس چیز سے بھی چاہو اسی سے خون بہادو۔

(ف چنانچہ حضرت عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایک بار میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ اگر ہم میں سے کوئی شکار پائے اور اس کے پاس اس کو ذبح کرنے کے لائق چھری نہ ہو تو وہ کیا کرے۔ کیا وہ تیروہ یعنی دھار دار پتھر سے یا لاٹھی کی کھپاچی جو دھار دار ہو اس سے اسے ذبح کر سکتا ہے۔ تب آپؐ نے فرمایا کہ تم جس چیز سے بھی چاہو خون بہادو اور اللہ کا نام ذکر کرو۔ رواہ ابوداؤد والنسائی وابن ماجہ واحمد وابن حبان والحاکم۔ اور صحیح روایتوں میں **امر الدم** یعنی ہمزہ مفتوح اور میم مکسور اور آخر میں راء بغیر تشدید کے ہے۔ یا پھر **انہر الدم یا اھرق الدم**۔ نسائی کی سنن کبریٰ کی روایت سے ہے)۔ اور مصنفؒ نے جو یہ لکھا ہے کہ **ویروی افر الاوداج** الخ اور یہ بھی روایت ہے کہ تم اوداج کو جس چیز سے بھی چاہو

کاٹ دو۔(ف تو یہ روایت غریب بھی ہے اور پائی بھی نہیں جاتی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ اگر اس جگہ کوئی یہ شبہ ظاہر کرے کہ صحاح ستہ کی حدیث میں تو ممانعت کا حکم ہے اس لئے اسے ترجیح دینی چاہئے۔ اس کا جواب یہ ہوگا کہ ترجیح یا تقدیم کی صورت تو اس وقت ہوگی جب کہ ان احادیث کے درمیان تعارض مان لیا جائے۔ جب کہ معارضہ اصل حکم کے خلاف ہے۔ کیونکہ اصل تو یہ ہے کہ اولاً ان میں موافقت کی صورت نکالی جائے۔ اسی لئے ہم نے حضرت عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ کی اس حدیث کو جو کہ فقہ اور قیاس کے موافق ہے اس کے عام معنی پر باقی رکھا ہے۔

وما رواہ محمول الخ اور امام شافعیؒ نے جو روایت استدلال میں پیش کی ہے وہ ایسے ناخن پر محمول ہے جو بدن میں لگا ہوا ہو۔(ف کیونکہ مسئلہ ناخن جو تراشا ہوا نہ ہو اس سے ذبح کرنے کی ممانعت ہے)۔ کیونکہ ایسی حرکت حبشی کیا کرتے تھے۔(ف اس طرح سے کہ وہ اپنے ناخنوں سے جانور اور پرندوں کو زخمی کر کے یہ سمجھ لیتے تھے کہ اسے ذبح کر دیا ہے۔ اسی لئے حدیث میں ہے کہ ناخن حبشیوں کی چھری ہے۔ اور شاید بڑے جانوروں کو ختم کرنے کے لئے اپنے دانت سے کاٹ دیا کرتے تھے۔ اس کے علاوہ ابن القطان نے لکھا ہے کہ حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کی اس حدیث کے بارے میں فرمایا ہے کہ اس کی دو جگہوں میں تامل ہے۔ اول یہ کہ یہ روایت متصل ہے اور دوسرے یہ کہ دانت اور ہڈی کی جو تفصیل بیان کی گئی ہے وہ حدیث مرفوع ہے یا خود رافع بن خدیج کا کلام ہے۔ پہلی بات تامل کی یہ ہے کہ ابوداؤد نے اس طرح روایت کی ہے عبایہ بن رفاعہ بن رافع بن خدیج عن جدہ کے درمیان میں عبایہ بن رفاعہ بن رافع عن ابیہ رافع بن خدیج۔ اور چونکہ عبایہ کی روایت معنعن ہے اور ابوالاحوص نے درمیان میں رفاعہ بن رافع کو متصل کیا ہے تو بظاہر یہی متصل ہے۔ اگرچہ ترمذی نے کہا ہے کہ عبایہؒ نے اپنے دادا سے سنا ہے۔ اگرچہ اس بات کا بھی احتمال ہے کہ یہ حدیث سنی ہوئی ہو یا سنی ہوئی نہ ہو۔ اور دوسری جگہ تامل کی یہ ہے کہ مسلم وغیرہ کی حدیث میں اس بات پر تصریح نہیں ہے کہ دانت اور ہڈی کی تفصیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام سے ہے جسے ابوالاحوصؒ نے بیان کیا ہے کہ یہ رافع رضی اللہ عنہ کے کلام سے ہے۔ انتہی۔ انتہائی اختصار کے ساتھ۔

اور اس مترجم نے پہلے بیان کیا ہے کہ ظفر و سن یعنی ناخن اور دانت کا استثناء دراصل ما انہر الدم سے ہے یعنی جو چیزیں کہ خون بہانے والی ہیں ان میں سے ناخن اور ہڈی کا استثناء ہے یعنی اس فرمان کُل یعنی کھانے کے حکم سے استثناء نہیں ہے۔ کیونکہ یہ تو بالکل بے معنی ہے۔ اس کا حاصل یہ ہوا کہ جو جانور ناخن اور دانت کے سوا کسی اور چیز سے ذبح کیا گیا ہو اسے کھالو۔ اس میں اس کا بیان نہیں ہے کہ جو جانور کے ناخن اور دانت سے ذبح کیا گیا ہو اس کا کیا حکم ہوگا کہ کیا وہ حرام ہوگا یا مکروہ ہوگا۔ اسی لئے امام محمدؒ نے آثار میں علقمہؒ جلیل تابعی سے روایت کی ہے کہ ہر اس چیز سے جو خون بہادے اور اوداج کو کاٹ دے اس سے ذبح کر دو۔ سوائے دانت و ناخن اور ہڈی کے کیونکہ یہ چیزیں حبشیوں کی چھریاں ہیں۔ اس کے بعد امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ ہم اسی پر عمل کرتے ہیں اور امام ابوحنیفہؒ کا بھی یہی قول ہے۔ اور مؤطا میں کہا ہے کہ ہر وہ چیز جو اوداج کو کاٹ دے اور خون بہادے اس سے ذبح کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ سوائے دانت و ناخن اور ہڈی کے کہ ان میں سے کسی چیز سے ذبح کرنا مکروہ ہے۔ یہی قول امام ابوحنیفہ اور ہمارے تمام فقہاء کرام کا ہے۔ اور یہ بھی کہا ہے کہ اگر دانت اور ناخن سے جو بدن سے علیحدہ کئے جا چکے ہیں ذبح کیا جائے اور وہ رگوں کو کاٹ کر خون بہادے تو اسے کھانا جائز ہوگا اگرچہ ایسا کرنا مکروہ ہوگا۔

اور اگر یہ چیزیں بدن سے جدا نہ ہوں تو اسے ذبح نہیں کہا جائے گا۔ کیونکہ اس نے اس طرح سے جانور کو قتل کیا ہے لہٰذا وہ جانور مردار ہوگا۔ اور کھایا نہیں جائے گا۔ امام ابوحنیفہ کا یہی قول ہے اس طرح مترجم کے بیان سے معلوم ہوا کہ حضرت رافع بن خدیج کی حدیث میں ناخن اور دانت کے استثناء کو بدن کے ساتھ لگے ہوئے رہنے پر محمول کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ جیسا کہ مصنفؒ نے کہا ہے۔ بلکہ یہ چیزیں ذبح کے آلات میں سے مستثنیٰ ہیں۔ کیونکہ ناخن اور دانت سے ذبح کرنا بالاجماع مکروہ ہے۔ اب کلام صرف اس صورت میں ہے کہ اگر کوئی ایسا کر دے یعنی ناخن اور دانت سے ذبح کر دے تو اس کا کیا حکم ہوگا۔ پس حضرت رافع

بن خدیجؓ کی حدیث میں اس کا بیان نہیں ہے۔ البتہ امام شافعیؒ مفہوم مخالف نکالتے ہیں اس لئے ان کے نزدیک اس کا مطلب ہوا مت کھاؤ۔ لیکن ہمارے نزدیک مطلب ہوگا ذبح مت کرو۔ لیکن اگر ذبح کر لیا تو اس کا حکم بیان نہیں کیا گیا ہے۔ اسی لئے ہم نے حضرت عدی بن حاتمؓ کی حدیث کی طرف توجہ دی تو اس کا مطلب نکل آیا کہ اگر ناخن یا دانت بدن میں لگے ہوئے ہوں تو اس نے اپنے زور سے جانور کو دبا کر مار ڈالا یا اس کے زور سے مر جانے کا احتمال ہے اس لئے اس کا ذبیحہ مردار ہوگا' حلال نہ ہوگا۔ اور اگر وہ چیزیں بدن سے لگی ہوئی نہ ہوں تو اس کا مطلب ہوگا کہ اگر وہ دھار دار ہو جس نے رگوں کو کاٹ کر خون بہادیا تو عموم حدیث کی وجہ سے وہ ذبح ہو گیا البتہ مسنون طریقہ کی مخالفت کی اس لئے فعل مکروہ تحریمی ہوا لیکن ذبیحہ میں کوئی خرابی نہیں ہوئی۔ م)۔

ولانه الة الخ اور اس دلیل سے بھی کہ حقیقت میں دانت یا ناخن سے پھاڑنے اور زخمی کرنے کا ہتھیار ہے۔ اس لئے اس کے ذریعہ ذبح کا جو مقصود ہے یعنی ناپاک خون کو بدن سے نکال دینا تو وہ حاصل ہو جائے گا۔ اور ناخن و دانت حکم میں پتھر اور لوہے کے مثل ہو گیا۔ (ف کیونکہ دھار دار پتھر سے ذبح کرنا بلا خلاف جائز ہے پس حاصل کلام یہ ہوا کہ حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کی حدیث میں انہوں نے جائز طریقہ سے ذبح کرنے کا طریقہ بتلایا اور عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ذبح ہو جانے کا عام قاعدہ فرمایا ہے۔ اور جب ہم نے ان دونوں پر عمل کیا تو ان سے یہ حکم نکلا کہ ناخن وہڈی اور دانت کے سوا کسی بھی ایسے آلہ سے جو رگوں کو کاٹ دے اور اس پر تسمیہ کہہ لیا جائے تو وہ عمل بھی جائز اور اس کا نتیجہ یعنی ذبیحہ بھی جائز ہوگا۔ اور اگر ان میں زیادہ دھار بھی ہو تو وہ بہت بہتر ہوگا۔ اور ناخن اور دانت اگر بدن سے جدا ہوں اور ان سے ذبح کا کام ہو جائے تو اگرچہ ذبح ہو جانے کی وجہ سے وہ ذبیحہ جائز ہوگا مگر یہ فعل مکروہ ہوگا۔ **بخلاف غیر المشروع الخ** بخلاف ایسے ناخن و دانت یا سینگ کے جو بدن سے جدا نہ ہوں۔ (ف یعنی بدن میں لگے ہوں تو ان سے ذبح کا کام بھی حرام ہوگا اور وہ ذبیحہ بھی حرام ہوگا)۔

لانه یقتل الخ کیونکہ ان چیزوں سے ذبح کرنا حقیقت میں ذابح کی قوت اور دباؤ سے اسے مار ڈالنا ہوتا ہے۔ اسی لئے ایسے مرد سے جانور کو گلا گھونٹ کر مار ڈالنے کے برابر سمجھا جاتا ہے۔ (ف کیونکہ اگرچہ اسے بوجھ اور دباؤ سے ہی مار ڈالنے کا یقین نہ ہو پھر بھی اس کا غالب گمان رہ جاتا ہے اور اسی احتمال کی وجہ سے اسے مردار کہا جاتا ہے۔ اب اگر یہ کہا جائے کہ اگر دانت اور ناخن بدن سے جدا ہوں تو ان سے ذبح کرنے کو مکروہ کہنے کی کیا وجہ ہے۔ تو اس کا جواب یہ دیا ہے کہ **وانما یکره الخ** اسے مکروہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ ایسا کرنے سے آدمی کے جزو بدن کا استعمال ہوتا ہے۔ (ف یعنی آدمی کے بدن سے جو دانت یا ناخن جدا کر لیا گیا ہو اس کے احترام کا تقاضا تو یہ تھا کہ اسے زمین میں دفن کر دیا جائے اور کام میں نہیں لانا چاہئے۔ یہ وجہ تو اس صورت میں ہوگی جب کہ وہ دانت اور ناخن آدمی کے ہوں اور اگر بجائے آدمی کے کسی جانور مثلاً شیر وغیرہ کا ہو تو اگرچہ یہ ناخن اور دانت بہت کار آمد ہوتا ہے پھر بھی ذبح کرتے وقت اس جانور پر سختی اور بے رحمی لازم آتی ہے۔ **وقد امرنا الخ** حالانکہ ہمیں اس بات کا حکم دیا گیا ہے کہ جانور کو ذبح کرنے میں بھی رحم اور احسان سے پیش آئیں۔ (ف چنانچہ یہ مفہوم صحیح حدیث کا بھی ہے۔ کہ اللہ تعالیٰ نے ہر مخلوق کے ساتھ احسان کرنے کا حکم دیا ہے۔ اس لئے جب تم جانور ذبح کرو تو اسے بھی اچھی طرح اور خوبی کے ساتھ ذبح کرو۔ اسی لئے علماء نے فرمایا ہے کہ پہلے جانور کو اچھی طرح کھلاؤ اور پلاؤ اور اس کے سامنے دوسرے جانور کو ذبح نہ کرو۔ اور اسے لٹا کر کھینچ کر ذبح کرنے کی جگہ نہ لے جاؤ۔ وغیر ذلک۔ اس باب میں بہت سی حدیثیں ہیں۔

چنانچہ صحیح میں ہے کہ پچھلی امت کی کسی عورت نے ایک بلی کو بند کر دیا اور اس کا کھانا پینا بالکل بند کر دیا۔ وہ خود اپنے لئے شکار سے بھی مجبور ہو گئی۔ یہاں تک کہ وہ بلی بھوک اور پیاس کی زیادتی سے بالآخر مر گئی جس کی سزا میں وہ بالآخر جہنم میں داخل ہو گئی۔
ایک دوسری صحیح روایت میں ہے کہ پچھلی امت میں سے ایک فاحشہ عورت تھی ایک دن وہ ایک جنگل میں ایک کنوئیں کے پاس گذر رہی تھی دیکھا کہ وہاں پر ایک کتا پیاس کی زیادتی سے زبان نکال کر کیچڑ چاٹ رہا تھا۔ اور نڈھال سا ہو رہا ہے یہ دیکھ کر اس فاحشہ نے اپنا دوپٹہ پھاڑ کر اس سے رسی بنا کر کنوئیں سے پانی نکال کر اس کتے کو پلایا جس کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے اس سے خوش ہو کر اس

وقت کے نبی کے پاس یہ وحی بھیجی کہ شکریہ کے طور پر اس کو بخش دیا گیا ہے ایک اور صحیح روایت میں ہے کہ ہمارے لئے ہر جگر والے جانور میں ثواب ہے۔ اس مضمون کی بکثرت احادیث موجود ہیں۔ اس لئے ان سخت متعصب قوموں پر تعجب ہوتا ہے جو اسلام میں بے رحمی کرنے کی بہتان لگاتے ہیں۔ حالانکہ برعکس رحمت کرنے والی آیات واحادیث سے قرآن واحادیث کی کتابیں بھری پڑی ہیں، م۔

توضیح: ناخن ودانت اور سینگ سے ذبح کرنے کا حکم، اقوال ائمہ کرام، ولائل

قال ویجوز الذبح باللیطة والمروة وکل شيئ انهر الدم الا السن القائم والظفر القائم فان المذبوح بهما میتة لما بینا ونص محمد في الجامع الصغیر علی انها میتة لانه وجد فیه نصا وما لم یجد فیه نصا یحتاط في ذلك فیقول في الحل لا باس به وفي الحرمة یقول یکره اولم یو کل قال ویستحب ان یحد الذابح شفرته لقوله علیه السلام ان اللّٰه کتب الاحسان علی کل شيئ فاذا قتلتم فأحسنوا القتلة واذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة ولیحد احدکم شفرته ولیرح ذبیحة ویکره ان یضجعها ثم یحد الشفرة لماروی عن النبي علیه السلام انه رای رجلا اضجع شاة وهو یحد شفرته فقال لقد اردت ان تمیتها موتات هلا حددتها قبل ان تضجعها.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ لیطہ اور مروہ اور ہر ایک چیز سے جو خون بہادے ذبح کرنا جائز ہے۔ (ف لیطہ۔ نرکل کا پوست جس میں دھار ہوتی ہے۔ مروہ جس سے چھری کی طرح ذبح کرتے ہیں۔ اور دوسرے پتھر بھی۔ صحیح بخاری وغیرہ کی حدیثوں میں ان کا بہت زیادہ تذکرہ موجود ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ ہر ایسی دھار دار چیز سے جو رگوں اور گلہ کو کاٹ دے ذبح کرنا جائز ہے۔الاالسن الخ سوائے بدن میں لگے ہوئے دانت اور ناخن کے کہ ان دونوں چیزوں سے ذبح کیا ہوا جانور مردار ہوگا۔ اوپر کی بیان کی ہوئی دلیل کی بناء پر (ف کہ وہ دھار سے نہیں بلکہ دباؤ اور بوجھ کی چوٹ اور تکلیف سے اسے مارے گا۔ اس لئے وہ گلہ گھونٹے ہوئے جانور کے حکم میں ہوگا۔و نص محمدؒ الخ اور امام محمدؒ نے جامع صغیر میں تصریح کی ہے کہ وہ مردار ہے۔ شاید اس کے بارے میں امام محمدؒ نے کوئی صریح حدیث پائی ہوگی۔ (ف اور صریح حدیث کے پانے پر قرینہ یہ ہے وما لم یجد الخ کہ جس مسئلہ میں امام محمدؒ کوئی نص نہیں پاتے میں اس کے حکم کے بارے میں احتیاط فرماتے ہیں۔ چنانچہ حلال ہونے کی صورت میں یہ فرماتے ہیں اس کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اور حرام ہونے کی صورت میں فرماتے ہیں کہ وہ مکروہ ہے یا یہ کہ وہ نہیں کھایا جائے گا۔ (ف اور جب بدن میں لگے ہوئے دانت یا ناخن سے ذبح کئے ہوئے جانور کے بارے میں کھل کر یہ فرمایا کہ وہ مردار ہے تو یقین ہے کہ انہوں نے نص صریح پائی ہے۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ جس جانور کے بارے میں بوجھ اور دباؤ سے مر جانے کا احتمال دلائل کے ساتھ موجود ہو تو ایسا جانور حقیقی گلا گھونٹے کے حکم میں ہے۔ لہٰذا واقعۃً وہ مردار ہے۔ واللہ تعالےٰ اعلم۔ م۔ عینیؒ نے لکھا ہے کہ کچھ علماء نے کہا ہے کہ جس جگہ یہ کہا جائے کہ اس میں مضائقہ نہیں ہے اس میں بھی ضعف ہے۔ لہٰذا اسے بھی نہ کرنا ہی اولیٰ ہے لیکن قول اصح یہ ہے کہ یہ کوئی قاعدہ کلیہ نہیں ہے۔ مع۔قال و یستحب الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مستحب یہ ہے کہ ذابح ذبح کے وقت اپنی چھری تیز کرے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ اللہ تعالےٰ نے ہر چیز کے ساتھ احسان اور بھلائی کا حکم فرمایا ہے یعنی فرض کر دیا ہے اس لئے تو اگر کسی کو قتل کرنا ہی چاہتے ہو تو بھی بہتری کے ساتھ قتل کرو۔ اور جب تم کسی جانور کو ذبح کرنا چاہو تو اسے بھی اچھائی کے ساتھ ذبح کرو۔ اس لئے ذبح کرنے والا اپنی چھری تیز کرلے۔ اور اپنے ذبیحہ کو آرام دے (ف اس کی روایت مسلم اور سنن اربعہ نے کی ہے۔ کہا گیا ہے کہ قتل میں بہتری سے مراد یہ ہے کہ اگر کسی شخص کا حق قصاص دوسرے پر لازم ہو تو وہ اسے صرف قتل کرے اور وہ بھی صفائی اور خوبی کے ساتھ کسی دھمکی اور زیادتی کے بغیر۔ پھر ذبیحہ کو آرام دینے سے

واللہ اعلم بہت قسم کی مراد ہو سکتی ہے۔ مثلاً ذبح سے پہلے اسے آرام دے۔ یہاں تک کے ذبح کے بعد بھی کھال کھینچنے میں جلدی نہ کرے۔ یہاں تک کہ وہ ٹھنڈا ہو جائے۔

ویکرہ ان الخ اور یہ بات بھی مکروہ ہے کہ جانور کو ذبح کے لئے لٹانے کے بعد اپنی چھری تیز کرے۔ کیونکہ ایک مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو دیکھا کہ وہ اپنی بکری لٹا کر اپنی چھری تیز کر رہا تھا تو ناراضگی کا اظہار کرتے ہوئے فرمایا کہ تم تو یہ چاہتے ہو کہ اس بکری کو کئی موتوں سے مارو۔ کیونکہ تم نے اسے لٹانے سے پہلے چھری تیز کیوں نہیں کی تھی۔ (ف۔ رواہ الحاکم عن ابن عباس مرفوعا ورواہ الطبرانی مرسلا عن عکرمہ۔ اور ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم فرمایا ہے کہ چھریاں تیز کر لی جائیں اور جانوروں سے چھپا کر کی جائیں۔ اس کی روایت احمد وابن ماجہ اور الدار قطنی اور شیخ عبدالحق نے کہا ہے کہ صحیح یہ ہے کہ زہری تابعیؒ نے اسے مرسل کیا ہے پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ حیوانوں میں بھی ان باتوں کی سمجھ موجود ہے۔ اگر چہ وہ اپنے رب عزوجل کے حکم کے مطیع اور انتظام الٰہی کی بناء پر آدمیوں کے لئے بھی تابعدار ہیں۔ ان باتوں کو جس کسی نے سمجھ لیا تو اچھی اور صاف بات ہے۔ اور جس کسی کی سمجھ میں یہ باتیں نہیں آتیں ان کے لئے تاویلات کا دروازہ کھلا ہوا ہے۔ پھر ادب سے کام لینا سب کے لئے اہم ہے۔ واللہ اعلم۔ م۔ ع۔

توضیح: چھری کے علاوہ اور کن چیزوں سے جانوروں کو ذبح کیا جا سکتا ہے، ذبح کے وقت کیا باتیں مستحب ہیں، مسائل کی تشریح، حکم، دلائل

قال ومن بلغ بالسكين النخاع اوقطع الرأس كره له ذلك وتوكل ذبيحته وفي بعض النسخ قطع مكان بلغ والنخاع عرق ابيض في عظم الرقبة. اما الكراهة فلماروى عن النبي عليه السلام انه نهى ان تنخع الشاة اذا ذبحت وتفسيره ما ذكرناه وقيل معناه ان يمدراسه حتى يظهر مذبحه وقيل ان يكسرعنقه قبل ان يسكن من الاضطراب وكل ذلك مكروه وهذا لان في جميع ذلك وفي قطع الراس زيادة تعذيب الحيوان بلا فائدة وهو منهي عنه والحاصل ان ما فيه زيادة ايلام لا يحتاج اليه في الذكاة مكروه ويكره ان يجرما يريد ذبحه برجله الى المذبح وان تنخع الشاة قبل ان تبرد يعني تسكن من الاضطراب وبعده لا اثم فلا يكره النخع والسلخ الا ان الكراهة لمعنى زائد وهو زيادة الالم قبل الذبح او بعده فلا يوجب التحريم فلهذا قال توكل ذبيحته.

ترجمہ:۔ فرمایا ہے کہ اگر کسی نے جانور کو ذبح کرتے وقت چھری کو نخاع تک پہنچا دیا (اور بعض نسخوں میں ہے کہ نخاع کو کاٹ دیا)۔ یا جانور کا سر کاٹ دیا جائے تو ذابح کے لئے ایسا کرنا مکروہ ہوگا لیکن اس کا کھانا جائز ہوگا۔ والنخاع عرق الخ اور نخاع (بالکسر والفتح) گردن کی ہڈی میں ایک سپید رگ کا نام ہے (ف۔ یعنی ریڑھ کی ہڈی کے اندر وہ رگ جیسی چیز ہے جسے حرام مغز بھی کہا جاتا ہے گردن کاٹتے ہوئے اسی چیز تک چھری کو پہنچا دینا مکروہ ہے۔ اما الكراهة الخ اور کراہت کی دلیل وہ روایت ہے جس میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بکری کو ذبح کے وقت نخع کئے جانے سے منع فرمایا ہے۔ (ف جیسا کہ طبرانی کی حدیث میں یہ معنی موجود ہیں۔ ف۔ لیکن نخع کے معنی میں اختلاف ہے) اور اس کی تفسیر وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کر دی ہے۔ (ف یعنی ذبح کرتے ہوئے نخاع تک چھری کو پہنچا دینا)۔

وقيل معناه الخ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس لفظ کے معنی یہ ہیں کہ جانور کا سر اتنا کھینچا جائے تاکہ اس کے ذبح کی جگہ صاف ظاہر ہو جائے۔ (ف جیسا کہ اکثر قصاب کیا کرتے ہیں)۔ وقيل الخ اور یہ معنی بھی بیان کئے گئے ہیں کہ ذبح کے بعد تڑپنے ہی کی حالت میں یعنی اس کے ٹھنڈا ہونے سے پہلے ہی اس کی گردن توڑ دی جائے۔ (ف جیسا کہ اکثر قصاب کیا کرتے ہیں بلکہ اس کے ٹھنڈا ہونے سے پہلے اس کی پیٹھ میں چھری زور سے دبا دیتے ہیں اور اس کے حرام مغز کو پھاڑ دیتے ہیں اور بظاہر یہی

تفسیر زیادہ مناسب ہے)۔وکل ذلك الخ بہر صورت یہ تمام طریقے مکروہ ہیں۔(ف یعنی کوئی بھی معنی لئے جائیں۔اس سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ یہ سارے طریقے مکروہ ہیں)۔

وھذا لان الخ ان سب کے مکروہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ان عام حرکتوں میں اور سر کاٹ دینے میں حیوان کو بے فائدہ ضرورت سے زیادہ دکھ پہنچانا ہوتا ہے۔ حالانکہ اس طرح دکھ دینے سے منع کیا گیا ہے۔ والحاصل الخ حاصل کلام یہ ہوا کہ ایسی کوئی بھی حرکت جس سے ذبح کی ضرورت سے زیادہ جانور کو تکلیف پہنچتی ہو وہ مکروہ ہے۔(ف لہٰذا انتہائی مجبوری میں جتنی تکلیف پہنچتی ہو تو معاف ہے۔اسی سے یہ مسئلہ بھی معلوم ہوا کہ ایسی جگہ جہاں کوئی جانور مر رہا ہو اور پتھر وغیرہ کے سوا کوئی تیز دھار چھری وغیرہ میسر نہ ہو تو اس کو حرام ہو کر مرنے سے بچانے کی مجبوری میں پتھر وغیرہ سے ذبح کرنا جائز ہوگا)۔ویکرہ ان یجر الخ اور یہ بات بھی مکروہ ہے کہ جانور کو گرادینے اور پاؤں دینے کے بعد اس کی ٹانگ اور دم پکڑ کر کھینچ کر اس کے ذبح کی جگہ تک لیجایا جائے(ف، جیسا کہ اکثر قصاب کیا کرتے ہیں)۔وان تنخع شاۃ الخ اور یہ بات بھی مکروہ ہے کہ اس کے ٹھنڈے ہونے یعنی اس کی تڑپ ختم ہونے سے پہلے ہی نخع کیا جائے۔(ف مطلب یہ ہے کہ اس کی تڑپ بالکل ختم نہ ہو جائے اس کی گردن نہیں توڑنی چاہئے۔اس کا بالکل ٹھنڈا ہو جانا مراد نہیں ہے۔بلکہ اس کی تڑپ سے ٹھنڈا ہو جانا مراد ہے۔اسی طرح اس کے ٹھنڈا ہو جانے سے پہلے اس کے حرام مغز میں چھری دبا کر چیرنا مکروہ ہے)۔

وبعدہ لا الم اور اس کے ٹھنڈی ہو جانے کے بعد اسے چونکہ تکلیف نہیں ہوتی ہے۔(ف اس کے بعد اس کے ساتھ جس طرح چاہیں معاملہ کیا جاسکتا ہے)۔یعنی نخع اور کھال کھینچنا وغیرہ کچھ بھی مکروہ نہیں ہے۔(ف اگر یہ کہا جائے کہ جب یہ چیزیں مکروہ ہیں تو اس ذبیحہ کو بھی حرام ہونا چاہئے۔جواب یہ ہے کہ یہ افعال یقیناً مکروہ ہیں۔) الا ان الکراھۃ الخ لیکن یہ کراہت اصل ذبح میں خرابی کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ ایک زائد معنی کی وجہ سے ہے یعنی ذبح سے پہلے یا بعد میں ضرورت سے زائد تکلیف دینا ہے۔(ف یعنی نفس ذبح میں کراہت نہیں ہے اسی لئے ذبیحہ میں حرمت نہیں ہوئی ہے۔بلکہ ذبح سے زائد کام کی وجہ سے حرمت ہوئی ہے یعنی ذبح سے پہلے یا ذبح کے بعد جانور کو ضرورت سے زائد تکلیف پہنچا ہے۔اسی لئے یہ عمل مکروہ ہوا ہے)۔ فلا یوجب التحریم الخ لہٰذا ذبیحہ کے حرام ہونے کا سبب نہیں ہوگا۔اور اس بناء پر مصنفؒ نے وضاحت کے ساتھ فرمایا ہے کہ ایسے ذبیحہ کو کھایا جائے گا۔(ف الحاصل نفس ذبیحہ میں کسی قسم کی کراہت نہیں ہوگی۔

توضیح: نخاع کے معنی، نخع کی صورت، ذبح کرتے ہوئے اگر چھری حرام مغز تک پہنچ جائے، ذبح کے لئے بکری کو لٹا کر کھینچ کر مذبح پر لیجانا۔ مسائل کی تفصیل، حکم، دلیل

قال وان ذبح الشاۃ من قفاھا فبقیت حیۃ حتی قطع العروق حل لتحقق الموت بما ھو ذکاۃ ویکرہ لان فیہ زیادۃ الالم من غیرحا جۃ فصار کما اذا جرحھا ثم قطع الاوداج وان ماتت قبل قطع العروق لم تو کل لو جود الموت بما لیس بذکاۃ فیھا قال وما استانس من الصید فذکاتہ الذبح وما توحش من النعم فذکاتہ العقرو الجرح کان ذکاۃ الاضطرار انما یصار الیہ عند العجز عن ذکاۃ الاختیار علی ما مرو العجز متحقق فی الوجہ الثانی دون الاول وکذا ما تردی من النعم فی بیرو وقع العجز عن ذکاۃ الاختیار لما بینا وقال مالک لایحل بذکاۃ الاضطرار فی الوجھین لان ذلک نادر ونحن نقول المعتبر حقیقۃ العجز وقد تحقق فیصار الی البدل کیف وانا لا نسلم الندرۃ بل ھو غالب وفی الکتاب اطلق فیما توحش من النعم وعن محمد ان الشاۃ اذا ندت فی الصحراء فذکاتھا العقر وان ندت فی المصر لاتحل بالعقر لانھما لا یدفع عن نفسھا فیمکن اخذھا فی المصر فلا عجز والمصر وغیرہ سواء فی البقر والبعیر لانھما یدفعان عن انفسھما فلا یقدر علی اخذھما وان ندافی

المصر فيتحقق العجز والصيال كالند اذا كان لا يقدر على اخذه حتى لوقتله المصول عليه وهو يريد الذكاة حل اكله.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے مثلاً بکری کو الٹا لٹا کر اس کی پشت کی طرف سے ایک مرتبہ ذبح کیا مگر وہ پوری ذبح نہ ہوئی بلکہ زندہ رہ گئی۔ (ف اس لئے اس نے اسے دوبارہ کاٹا) یہاں تک کہ کاٹتے ہوئے آخر کی رگیں کاٹ دیں تو وہ اب حلال ہو جائے گی۔ کیونکہ بالآخر اس کی موت ایسے ہی سبب سے ہوئی جسے ذبح کہا جاتا ہے۔ (ف یعنی وہ بکری دونوں رگیں و مری اور حلقوم کی مکمل یا اکثر کے کٹ جانے سے مری ہے۔ اور اسی کو ذکاۃ یا ذبح کہا جاتا ہے اس لئے وہ حلال ہو گئی۔ ویکرہ الخ لیکن ایسا کرنا مکروہ ہے۔ کیونکہ قصداً ایسا کرنے میں ضرورت سے زیادہ تکلیف پہنچانا ہے۔ فصار کما الخ تو یہ ایسی صورت ہو گئی کہ جیسے کسی نے بکری کو پہلے زخمی کیا پھر اس کی رگیں کاٹ دیں۔ (ف یعنی ایک مرتبہ اسے صرف زخمی کیا اور دوسری مرتبہ میں اسے ذبح کر دیا۔ لیکن اس میں شرط یہ ہو گی کہ رگوں کے کاٹنے تک اس بکری میں جان باقی ہو)۔ وان ماتت الخ کیونکہ اگر وہ بکری ان رگوں کے کٹنے سے پہلے ہی پہل تکلیف سے مر چکی ہو تو وہ کھانے کے لائق نہیں رہے گی۔ یعنی حرام ہو جائے گی۔ کیونکہ وہ بکری ایسے سبب سے یا اس طرح مری ہے جو اس کے حق میں ذبح نہیں ہے۔ (ف یعنی اگر الٹی طرف سے اسے کاٹتے ہوئے رگوں کے کٹنے سے پہلے ہی مر گئی ہو تو وہ مردار ہو جائے گی اور کھانے کے لائق نہیں رہے گی۔ کیونکہ اس صورت میں بکری کی گدی کٹ جانے سے بھی ذبح کا حکم نہیں ہو گا۔ یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ شکار جب تک شکار کے حکم میں ہے اسے اضطراری ذبح سے مار ڈالنا جائز ہوتا ہے۔ اور پالتو جانور بھی جب تک پالتو کے حکم میں ہے اس کے لئے اختیاری ذبح کا ہونا ضروری ہے۔

قال وما استانس الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کوئی شکار کا جانور مثلاً ہرن بھی مانوس ہو جائے یعنی پالتو جانوروں کی طرح رہنے لگے تو اسے بھی اختیاری ذبح کرنا ہو گا۔ (ف یعنی پالتو ہرن کو بھی پالتو بکری کی طرح اختیاری ذبح کرنا ہو گا۔ کیونکہ اس ہرن کو بھی فی الحال بکری کی طرح ذبح ممکن ہے لہٰذا اس کے لئے اضطراری ذبح کرنا کافی نہ ہو گا)۔ وما توحش الخ اور اگر پالتو جانور مثلاً اونٹ گائے بکری وغیرہ وحشی ہو جائے۔ اور قابو میں نہ آئے تو اونٹ کی صورت میں کونچیں کاٹ دینا اور زخمی کرنا کافی ہو گا۔ (ف یعنی اسے اضطراری طور پر ذبح کرنا ہی اسے حلال کر دے گا۔ لہٰذا بسم اللہ کہہ کر نیزہ وغیرہ سے بدن میں جہاں بھی ممکن ہو مارنے سے اگر وہ مر جائے تو اسے کھانا جائز ہو گا کیونکہ وہ اب پالتو نہ رہا اور اختیار سے نکل گیا ہے۔ لان ذكاة الا ضطرار الخ کیونکہ اضطراری ذبح تو اسی صورت میں صحیح ہوتا ہے جب کہ ذکاۃ اختیاری کرنے سے عاجزی ثابت ہو جائے۔ جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔ (ف کہ ذکاۃ اضطراری گویا اختیاری ذکاۃ کا بدل ہے۔ اس لئے جب تک ذبح اختیاری ممکن ہو ذبح اضطراری جائز نہ ہو گا۔ اور جب ذکاۃ اختیاری سے عاجزی ثابت ہو جائے تب ذکاۃ اضطراری کافی ہو گا۔

والعجز متحقق الخ اور پہلی یعنی اختیاری میں عاجزی نہیں ہے بلکہ دوسری صورت میں ہے۔ (ف یعنی جب پالتو جانور بدک کر وحشی بن جائے تو اختیاری ذبح سے مجبوری ثابت ہو گئی اسی لئے اس کے بارے میں اضطراری ذبح کافی اور جائز ہو جائے گا۔ اگرچہ جانور اصل میں پالتو ہی تھا۔ اور پہلی صورت میں یعنی جب کہ اصل میں جانور وحشی تھا مگر پالنے کی وجہ سے اس کی وحشت ختم ہو جائے اور وہ پالتو بن جائے تو اسے اختیاری ذبح کرنا ہو گا۔ کیونکہ اس کے حق میں جب کہ عاجزی باقی نہیں رہی تو اب اضطراری ذبح اس کے لئے کافی نہ ہو گا۔ بلکہ اختیاری ذبح ہی لازم ہو گا۔ اگرچہ اصل میں جانور وحشی ہی تھا۔ وكذا ماتردى الخ اسی طرح پالتو جانوروں میں سے اگر کوئی جانور کنوئیں میں گڈھے میں گر جائے اور اس کو اختیاری طور پر ذبح کرنا ممکن نہ ہو بلکہ عاجزی ہو جائے تو اس کے لئے اضطراری ذبح کافی ہو گا۔ اس کی دلیل بھی وہی ہے جو اوپر بیان کی گئی ہے۔ (یعنی جب اختیاری ذبح کرنے سے مجبوری ہو جائے تو اس کا بدل یعنی اضطراری ذبح جائز ہو جاتا ہے۔ اس لئے اگر کوئی بیل کنوئیں میں گر جائے اور اسے زندہ نکالنا ممکن نہ ہو پھر اگر اس میں داخل ہو کر بھی اختیاری ذبح ممکن ہو تو اختیاری ذبح کرنا ہی واجب ہو گا۔ اسی طرح اگر بیل

کسی گڈھے میں گر جائے اور کوئی اس میں داخل ہو کر اسے ذبح کرنا چاہے لیکن یہ خطرہ ہو کہ وہ جانور ہی اسے مار ڈالے گا تو اسے اضطراری ذبح کرنا جائز ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر اس گڑھے یا کنوئیں میں کسی کا داخل ہونا بھی ممکن نہ ہو یا داخل ہونے تک اس جانور کے مر جانے کا خطرہ ہو تب اضطراری ذبح جائز ہو جائے گا۔

وقال مالك لايحل الخ اور امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ دونوں صورتوں میں ہی اضطراری ذبح سے جانور حلال نہیں ہوگا۔(ف دونوں صورتوں سے مراد یہ ہے کہ (۱) جانور پہلے پالتو ہو بعد میں وحشی ہو جائے۔
(۲) کنوئیں یا گڑھے میں گر جائے بہر صورت اس کو اضطراری ذبح سے کھانا حلال نہ ہوگا)۔

لان ذلك الخ کیونکہ ایسا اتفاق بہت ہی کم ہوتا ہے۔(ف اور شاذ و نادر واقعات میں لحاظ نہیں کیا جاتا ہے۔ اور ایک روایت ہے کہ ایک اونٹ ایک گڑھے میں اوندھے منہ گر گیا تھا تو سعید بن المسیبؒ سے پوچھا گیا کہ کیا اس کے پچھلی طرف سے اسے نحر کیا جائے۔ تو فرمایا کہ نہیں بلکہ اسی جگہ پر نحر کرنا ہوگا جہاں پر حضرت ابراہیم علیہ السلام نے کیا تھا۔ یعنی نحر کرنے کا جو طریقہ عام اور مشہور ہے اسی طرح سے کرنا ہوگا۔ **ونحن نقول الخ** اور ہم احناف کہتے ہیں۔(ف جبکہ یہی قول امام شافعی واحمد وثوری رحمھم اللہ کا بھی ہے) **المعتبر حقيقة الخ** کہ اضطراری ہونے میں صرف حقیقۃً عاجز ہونا ہی معتبر ہے اور ایسی عاجزی ثابت ہو چکی ہے لہٰذا اختیاری کے بدل یعنی اضطراری سے کام لینا جائز ہو گیا۔(ف یعنی جبکہ کہ یہاں حقیقۃً عاجزی پائی گئی تو اب ذبح اختیاری کا حکم باقی نہیں رہا۔ اسی لئے اس کے بدل یعنی اضطراری ہونے کا حکم جائز ہو گیا)۔

كيف انا لا نسلم الخ اور اس صورت میں ذبح اضطراری کا حکم جائز کیوں نہیں ہوگا جب کہ ہم یہ دیکھتے ہیں ایسا ہونا شاذ و نادر نہیں بلکہ اکثر و بیشتر ہوتا رہتا ہے (ف کہ اونٹ گائے بکری بھیڑ وغیرہ کنویں میں یا گہرے کھڈے میں گر پڑے یا بدک کر اس طرح سے وحشی ہو جائے کہ اس پر قابو پانا ممکن نہیں رہتا ہے۔ پھر حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ سے منقول ایک حدیث میں ہے کہ ہم لوگ سفر کی حالت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے اور ہانڈیاں چولھے پر چڑھائی ہوئی تھیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ یہ ہانڈیاں الٹ دی جائیں۔ چنانچہ ایسا ہی کیا گیا۔ (اس لئے کہ غنیمت میں ملنے والے جانوروں کی تقسیم ٹھیک نہیں تھی) اس لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے درمیان خود تقسیم فرمایا اس طرح سے کہ دس بکریوں کو ایک اونٹ کے برابر کیا۔ اتنے میں اونٹوں میں سے ایک اونٹ بدک کر وحشی ہو گیا کسی طرح ہاتھ نہیں آتا تھا اور لوگوں کے پاس گھوڑوں کی کمی بھی تھی کہ اس کے ذریعہ اسے گھیرا جاتا مجبوراً ایک شخص نے اس انداز سے اسے تیر مارا کہ وہ وہیں پر گر گیا۔ تب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ان جانوروں میں بدک کر نکل بھاگنے کی فطرۃ عادت ہوتی ہے جیسے کہ دوسرے وحشی جانوروں میں ہوتی ہے۔ پس جب کوئی جانور ایسی حرکتوں پر اتر آئے اور تم اس کو قابو میں کرنے سے پریشان اور عاجز ہو جاؤ تو اس کے ساتھ ایسا ہی معاملہ کرو۔ رواہ البخاری ومسلم۔

لیکن میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس روایت میں اس بات کی تصریح نہیں ہے کہ وہ اونٹ تیر لگنے سے وہیں پر مر گیا تھا۔ اس لئے کہ اس میں اس بات کا بھی احتمال رہ جاتا ہے کہ شاید تیر لگنے سے وہ اونٹ بھاگنے کے لائق نہ رہا ہو۔ لہٰذا اب پکڑ کر اسے دوبارہ نحر کر دیا ہو لیکن ظاہر قرینہ یہی ہے کہ اس جگہ اضطراری ذبح سے ہی اسے حلال کرنا مراد ہے۔ اور روایت یہ ہے **قال محمد اخبرنا ابو حنيفة عن سعيد بن مسروق عن ابى رفاعة عباية بن رفاعة عن ابن عمر ان بعيراً تر دى فى بير الخ** یعنی ایک اونٹ ایک مرتبہ مدینہ منورہ کے ایک گڈھے میں اس طرح گر پڑا کہ اس کے سینہ (منحر) پر اسے نحر کرنا ممکن نہ رہا اس لئے اس کے اوپر کی طرف سے نیزہ مار کر اسے ذبح کر دیا۔ پھر لوگوں نے اس کے گوشت کے حصے لگا کر فروخت کیا۔ چنانچہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے بھی اس میں سے دو درہم کا حصہ خریدا تھا۔ **محمد عن ابى حنيفة عن حماد عن ابراهيم فى متر دى بير الخ** یعنی ابراہیم نخعیؒ نے گڑھے میں گر جانے والے جانور کی بابت فتویٰ دیا کہ جب سینہ سے اسے ذبح کرنا ممکن نہ ہو تو

جس جگہ سے بھی ممکن ہو اسے ذبح کر دیا جائے۔ محمدؒ نے فرمایا ہے کہ ہم اسی قول کو قبول کرتے ہیں اور امام ابو حنیفہ کا بھی یہی قول ہے۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ بخاریؒ نے اپنی صحیح میں لکھا ہے کہ چوپایوں میں سے اگر کوئی بدک کر وحشی ہو جائے تو وہ اب شکار کے حکم میں ہے۔ اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے جائز رکھا ہے۔ اسی لئے ابن عباسؓ نے فرمایا ہے کہ تمہارے پلے ہوئے جانوروں میں سے اگر کوئی بدک کر وحشی اور بے قابو ہو جائے تو وہ جنگلی شکار کے حکم میں ہے۔ اور جو اونٹ گڑھے میں گر جائے تو جہاں بھی اس پر موقع ملے وہی اس کے نحر کی جگہ ہے۔ (یعنی خاص سینہ میں ہی نحر کرنا ضروری نہیں رہا) اور حضرات علی و عمر و عائشہ رضی اللہ عنہم نے بھی اس کے کھانے کو جائز فرمایا ہے۔ انتہی (ترجمہ)۔ وفی الکتاب اطلق الخ اور کتاب قدوری میں لفظ مطلق رکھا ہے کہ چوپایوں میں سے جو بھی وحشی ہو اور جہاں بھی ہو۔ (ف یعنی خواہ شہر میں ہو یا جنگل میں ہو اور خواہ جانور بکری ہو یا اونٹ وغیرہ ہو)۔ وعن محمد ان الخ اور امام محمدؒ سے نوادر میں روایت ہے کہ بکری اگر جنگل میں بدک کر وحشی ہو جائے یعنی جس جگہ اس کا ہاتھ آنا انتہائی مشکل اور نا ممکن جیسا ہو جائے تو اس کو زخمی کر دینا ہی ذبح کا حکم ہوگا۔ (ف یعنی اضطراری ذبح کے طور پر جس طرح بھی ممکن ہو بسم اللہ کر کے اسے قتل کر دینا کافی ہوگا)۔

وان ندّت الخ اور اگر بکری شہر میں یعنی آبادی میں بدک کر وحشی ہو جائے تو اس کے ادھر ادھر حصہ کو کاٹ دینے سے وہ حلال نہ ہوگی کیونکہ اس میں اتنی طاقت نہیں ہوتی ہے کہ آدمیوں سے خود کو بچا سکے اس لئے آبادی میں اسے پکڑ لینا ممکن ہوگا اس لئے اختیاری طور پر اسے ذبح کرنے سے عاجزی ثابت نہیں ہوگی۔ (ف اسی لئے اسے اضطراری طریقہ سے ذبح کرنا جائز نہ ہوگا۔ یعنی بکری ایسا جانور نہیں ہے کہ اس کو پکڑنے میں بڑا خطرہ ہو اور وہ کسی کو اپنے پاس آنے ہی نہ دے۔ بلکہ اسے گھیر کر پکڑا جا سکتا ہے۔ البتہ اگر جنگل میں ہو تو وہ تیزی سے دیر تک دوڑ لگاتی ہوئی کہیں چھپ سکتی ہے۔ یہ تفصیل صرف بکری کے حکم میں ہے۔ والمصر وغیرہ الخ اور گائے واونٹ شہر اور جنگل برابر ہے۔ (ف یعنی جس جگہ بھی ہوں اگر بدک کر جنگلی بن جائیں اور اختیار کے ساتھ ان کو ذبح کرنا ممکن نہ ہو تو اضطراری کافی ہے۔ لانھمایدفعان الخ کیونکہ یہ بڑے جانور اونٹ اور گائے وغیرہ اپنی طاقت سے خو کو بچانے کی کوشش کرتے ہیں۔ (ف یعنی وہ پکڑنے والے کو سینگوں اور کھروں اور دانتوں سے مار ڈالتے ہیں) اس لئے اگرچہ وہ آبادی ہی میں وحشی ہوں پھر بھی ان کو پکڑنا اختیار سے باہر ہو جانے کی وجہ سے ان کو اضطراری طور پر ذبح کرنا جائز ہوگا۔

والصیال کالند الخ اور جانور کا اپنے پکڑنے والے پر حملہ کرنا بھی اس کے وحشی ہو جانے کے حکم میں ہے۔ جبکہ اسکو پکڑ لینے کی طاقت نہ ہو۔ حتی لو اقتلہ الخ اسی بناء پر اگر ایسے جانوروں میں سے کسی نے حملہ کر دیا اور جس پر حملہ کیا تھا خواہ وہ خود مالک ہو یا نہ ہو اس نے اس جانور کو جواب میں قتل کر دیا اور وہ اس کو ذبح کرنے کی نیت بھی رکھتا ہو (ف نیت کرنے کا مطلب یہ ہے کہ ذبح کی نیت سے تسمیہ پڑھ لیا ہو۔ پھر جس طرح ممکن ہو سکا اسے قتل کر دیا)۔ حل اکلہ الخ تو اس جانور کو کھانا حلال ہو جائے گا۔ (ف یعنی غیر اختیاری ذبح کرنے سے بھی وہ ذبیحہ حلال ہوگا۔ اور عینیؒ نے شرح المنتقی سے نقل کیا ہے کہ اگر مار ڈالنے والا شخص اس کا مالک نہ ہو تو وہ اس جانور کے مالک کو اس کی قیمت تاوان میں ادا کرے گا۔

چند ضروری مسائل

(۱) امام محمدؒ کے حوالہ سے عیون میں ذکر کیا گیا ہے کہ اگر کسی نے ایک پالتو کبوتر کو جنگل میں تیر مار کر مار ڈالا تو وہ نہیں کھایا جائے گا۔ کیونکہ وہ تو شام کے وقت اپنے گھر میں لوٹ آتا ہے۔ البتہ اگر اس کا یقین ہو کہ وہ گھر نہیں لوٹے گا تب اس کا کھانا جائز ہوگا۔ (۲) ابن سماعہؒ نے ابو یوسفؒ سے روایت کی ہے کہ اونٹ یا گائے بیل بدک کر وحشی ہو گیا تو ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ اگر

پکڑنے والے کو اس بات کا خوب اندازہ ہو کہ اگر بہت سے آدمی اس کا گھیراؤ کریں جب تو یہ پکڑا جاسکتا ورنہ نہیں تو ایسی صورت میں اسے اس بات کا اختیار ہوگا کہ اسے تیر مار کر ذبح کردے۔(۳) نوادر میں ہے کہ اگر کسی کی مرغی درخت پر چڑھ گئی اور وہ پکڑی نہیں جاسکتی ہو ایسی صورت میں اگر اس کے مالک کو اس بات کا خطرہ ہو کہ اس طرح اسے چھوڑ دینے سے وہ مرغی ضائع ہو جائے گی اس لئے اس نے اس مرغی کو تیر مار کر مار ڈالا تو وہ کھائی جاسکتی ہے ورنہ نہیں۔(۴) نوازل میں ہے کہ اگر گائے کو بچہ پیدا نہ ہو رہا ہو اور اسے سخت تکلیف ہو رہی ہو۔ایسی صورت میں اگر مالک نے ہاتھ ڈال کر بچہ کا گلا دبادیا تو وہ کھایا جائے گا۔اور اگر اس کا گلا دبانے کا موقع یا طاقت نہ ہو اس لئے اس نے اسے بے طریقہ سے حلال کیا تو بھی کھانا جائز ہوگا۔اور اگر ذبح کرنے کی طاقت ہو تو وہ حلال نہیں ہوگا۔مع۔

چند متفرق مسائل

(۱) قبلہ کے رخ کے سوا دوسرے رخ پر ذبح کرنا مکروہ ہے خواہ عمداً ہو یا سہواً ہو۔لیکن وہ جانور کھایا جاسکے گا۔خواہر زادہؒ نے فرمایا ہے کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایسا کرنے سے ذبح کے ارکان پائے گئے۔اور قبلہ رخ کرنا سنت مؤکدہ ہے۔کیونکہ مسلمانوں میں یہ طریقہ نسلاً بعد نسل چلا آرہا ہے۔اس لئے اس کے چھوڑنے سے کراہت ہوگی۔اور ذبح کرنے میں کوئی کمی نہیں پائی جائے گی۔اور بغیر عذر دوسرے رخ پر ذبح کرنا مکروہ ہے۔ **قال محمد اخبرنا عبدالرحمن الاوزاعی عن واصل بن ابی جمیل عن مجاھد قال کرہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم الخ**۔یعنی مجاہدؒ نے کہا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بکری میں سے سات چیزوں کو مکروہ بتایا ہے۔(۱) پتہ۔(۲) مثانہ۔(۳) غدہ (گلٹی)۔(۴) شرم گاہ یعنی مادہ جانور کی شرم گاہ۔(۵) ترہ۔(۶) خصیتین۔(۷) خون۔امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ خون تو قطعی حرام ہے۔اور باقی چیزیں مکروہ ہیں۔میں اس کی تفصیل میں کہتا ہوں کہ خون سے مراد بہتا ہوا خون ہے کہ وہی حرام ہے ورنہ کلیجی اور تلی جو ایک قسم کا خون ہے مگر جما ہوا ہے اسی طرح گوشت سے نکلنے والا خون حرام نہیں ہے۔(۳) امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے تسمیہ کہتے ہوئے اونٹ کی گردن میں تلوار مار کر گردن الگ کردی پس حلقوم کی طرف سے تلوار ماری گئی ہو تو وہ اونٹ کھایا جائے گا مگر یہ کہا جائے گا کہ اس نے بری حرکت کی ہے۔اور اگر اس نے گدی کی طرف سے تلوار ماری۔پس اگر اس کے مرنے سے پہلے اس کے حلقوم اور رگیں کاٹ دی ہوں تو بھی اس ذبیحہ کو کھایا جائے گا لیکن برا کام کیا۔یہی حکم بکری وغیرہ کے ذبح کا بھی ہوگا۔مع۔معلوم ہونا چاہئے کہ مذبح کہتے ہیں جبڑوں کے نیچے سے سینہ کے سر تک کے حصہ کو اب اگر جبڑوں کے نیچے کاٹا جائے تو ذبح کہلاتا ہے۔اور اگر سینہ سے اوپر ملا ہوا حصہ کاٹا جائے تو یہ نحر کہلاتا ہے۔

توضیح: اگر کسی نے ایک مرتبہ بکری کو الٹا لٹا کر ذبح کیا مگر وہ پوری ذبح نہ ہو سکی اس لئے اس نے اسے دوبارہ سیدھا کر کے ذبح کیا اور اس کی رگیں تمام کاٹ دیں۔اگر شکار مثلاً ہرن پالتو ہو جائے، اس طرح اگر پالتو جانور مثلاً بکری وحشی ہو جائے، شہر اور آبادی میں ہو یا جنگل و میدان میں ہو ان کے بارے میں تفصیل مسائل، احکام، اقوال ائمہ کرام، دلائل

قال والمستحب فی الابل النحر فان ذبحها جاز ویکره والمستحب فی البقر و الغنم الذبح فان نحرهما جاز ویکره اما الاستحباب فیه لموافقة السنة المتوارثة ولا جتماع العروق فیها فی المنحر و فیهما فی المذبح والکراهة لمخالفة السنة وهی لمعنی فی غیره فلا تمنع الجواز والحل خلافا لما یقوله مالك انه لا یحل.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اونٹ کو (بجائے ذبح کرنے کے) نحر کرنا مستحب ہے۔(ف جس کی صورت یہ ہوگی کہ

اس کی پچھلی دونوں اور ایک اگلی ٹانگ ملا کر باندھ دیا جائے۔ اور اگلی ایک ٹانگ دوہرا کر باندھ دی جائے۔ اور سینہ سے اوپر کا جو حصہ حلقوم سے ملا ہوا ہے جہاں پر گوشت کم ہوتا ہے اسے کاٹ دیا جائے۔ اسی طرح کرنے کو نحر کرنا کہا جاتا ہے۔ اور ایسا کرنا مستحب ہے)۔ **فان ذبحها الخ** اور اگر اسے ذبح کر دیا جائے تو بھی جائز ہوگا۔ (ف یعنی اونٹ کے جبڑے کے نچلے حصہ کو کاٹ دیا جائے تو بھی جائز ہوگا)۔ **ویکرہ الخ** مگر مکروہ ہوگا۔ (ف یعنی اس طرح ذبح کرنا مکروہ ہوگا اگرچہ اس جانور اور ذبیحہ میں کوئی خرابی نہیں ہوگی)۔ **والمستحب فی البقر الخ** اور گائے بکری وغیرہ کو ذبح کرنا ہی مستحب ہے اگرچہ اس کو نحر کرنا بھی جائز مگر مکروہ ہے۔ (ف یعنی جانور کو حلال کرنے کے دو طریقے ہیں (۱) نحر۔ (۲) ذبح۔ جیسا کہ ابھی اوپر بیان کیا جا چکا ہے۔ اس میں اونٹ کو نحر کرنا مستحب ہے۔ اور باقی جانوروں کو ذبح کرنا ہی مستحب ہے۔ اگر کسی نے اونٹ کو نحر کرنے کے بجائے ذبح کیا اسی طرح دوسرے جانوروں کو ذبح کرنے کی بجائے نحر کر دیا تو بھی جائز ہوگا مگر ایسا کرنا مکروہ ہوگا اگرچہ جانور کے گوشت میں کچھ کراہت آئے گی۔ عینیؒ نے ان باتوں کی تصریح کی ہے۔ **اما الاستحباب الخ** ان کے مستحب ہونے کی دو وجہیں ہیں اول یہ کہ اسی طرح سے ہمیشہ سے ہوتا آیا ہے۔

ولان اجتماع العروق الخ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اونٹوں میں ساری رگیں اسی جگہ جمع ہوتی ہیں جہاں پر نحر کیا جاتا ہے۔ اور گائے و بکری وغیرہ میں اسی جگہ رگیں جمع ہوتی ہیں جہاں پر ان کو ذبح کیا جاتا ہے۔ (ف اس کے علاوہ فرمان باری تعالیٰ ہے۔ ﴿اِنَّ اللّٰهَ یَاْمُرُكُمْ اَنْ تَذْبَحُوْا بَقَرَةً﴾۔ ذبح کا یہ حکم گائے کے متعلق دیا گیا ہے۔ اسی طرح دوسری آیت میں ہے وَفَدَیْنٰهُ بِذِبْحٍ عَظِیْمٍ۔ اس کی تفسیر میں اس طرح مذکور ہے کہ وہ جانور دُنبہ یا بکرا تھا اس سے بکری کی صورت میں بھی ذبح کا لفظ فرمان باری تعالیٰ ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ گائے اور بکری کی تمام قسموں میں ذبح کرنا مستحب ہے۔ اور ایک موقع میں ارشاد باری تعالیٰ ہے ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَ انْحَرْ﴾۔ اس کی تفسیر میں اونٹوں کے لئے نحر کا حکم آیا ہے۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ اونٹوں میں نحر کرنا ہی مستحب ہے۔ اس کے علاوہ صحیح بخاری کی حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث میں اونٹوں کو نحر کرنا اور مینڈھوں کو ذبح کرنا منقول ہے۔ اور صحیح مسلم میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے منقول حدیث میں تمتع کی ہدی کے لئے گائے کے بارے میں ذبح کرنا مذکور ہے۔ اور شروع سے اب تک اسی پر عمل بھی جاری ہے۔ اس لئے یہ عمل فعلی اجماع کے حکم میں ہے۔ پھر چونکہ یہ سنت معاملات کی قسم میں سے ہے اس لئے اس کا ثواب مستحب پر عمل کا ہوگا۔ اسی لئے مصنفؒ نے اسے مستحب فرمایا ہے۔

والکراھة الخ اور اس کے خلاف عمل کرنا سنت کے مخالف ہونے کی وجہ سے مکروہ ہے۔ اور یہ کراہت اس معنی کی وجہ سے ہے جو ذبح کے اندر موجود ہے۔ (ف یعنی یہ کراہت نفس ذبح میں سے نہیں ہے کیونکہ ذبح کا کام جس طرح ذبح سے ہوتا ہے اسی طرح سے نحر سے بھی ہوتا ہے اس لئے ذبح دونوں طریقوں سے ہو جائے گا۔ بلکہ کراہت کی وجہ صرف سنت پر عمل کرنے کو چھوڑنے سے ہوتا ہے اس لئے حاصل یہ ہوا کہ اس میں کراہت کی وجہ نفس ذبح سے خارج ہے۔ **فلا تمنع الجواز الخ** اسی لئے ایسی کراہت نفس ذبیحہ کے حلال و حرام ہونے کے لئے مانع نہیں ہے **خلافا لمالک** یقوله الخ ہمارا یہ قول امام مالکؒ کے اس قول کے مخالف ہے کہ ایسا ذبیحہ حلال نہیں بلکہ حرام ہے۔ (ف اور اقطعؒ نے قدوری کی شرح میں بھی امام مالک کا ایسا ہی اختلاف نقل کیا ہے۔ کہ اگر اونٹ کو بجائے نحر کرنے کے ذبح اور گائے وغیرہ کو بجائے ذبح کرنے کے نحر کر دیا جائے تو ایسا جانور نہیں کھایا جائے گا۔ لیکن ابو القاسم المالکیؒ نے کتاب التفریع میں لکھا ہے کہ اگر کسی ضرورت سے اونٹ کو ذبح کر دیا جائے تو اس کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اور اگر ضرورت کے بغیر بھی ذبح کر دیا جائے تو بھی اسے کھایا جا سکتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اونٹ کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ م۔ ع۔

توضیح: جانور کو اختیاری طور پر حلال کرنے کی کتنی اور کون کون سی صورتیں ہیں ان کے

طریقے کیا ہیں اگر ان کے خلاف کیا جائے تو وہ فعل کیسا ہوگا اور گوشت پر اس کا کوئی اثر ہوگا یا نہیں، دوسرے ائمہ کے اقوال، ان کے دلائل، ہمارے دلائل بالتفصیل

قال ومن نحر ناقة او ذبح بقرة فوجد في بطنها جنينا ميتالم يوكل اشعر اولم يشعر، وهذا عند ابي حنيفه وهو قول زفر والحسن ابن زياد رحمهما الله وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله اذا تم خلقته اكل وهو قول الشافعي لقوله عليه السلام ذكاة الجنين ذكاة امه ولانه جزء من الام حقيقة لانه يتصل بها حتى يفصل بالمقراض ويتغذى بغذائها ويتنفس بتنفسها وكذا حكما حتى يدخل في البيع الوارد على الام ويعتق باعتاقها واذا كان جزء منها فالجرح في الام ذكاة له عند العجز عن ذكاته كما في الصيد.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اونٹ نحر کیا یا گائے ذبح کی اور اس کے پیٹ میں مرا ہوا بچہ پایا تو اس بچہ کو نہیں کھایا جائے گا خواہ اس کے بدن پر بال نکل آئے ہوں یا نہ نکلے ہوں۔ (یعنی وہ بچہ اپنی پیدائش میں پورا جانور ہو چکا ہو یا نہ ہوا ہو) اسے مردہ ہی کہا جائے گا۔ وهذا عندابي حنيفةؒ الخ یہ امام ابو حنیفہؒ کا مسلک ہے۔ اسی طرح امام زفر بن ہذیل اور حسن بن زیاد رحمہما اللہ کا بھی یہی قول ہے۔ (ف ویسے یہ دونوں حضرات بھی امام اعظمؒ کے شاگردوں میں سے مشہور ہیں)۔ وقال ابو يوسفؒ الخ اور صاحبین یعنی امام ابو یوسف و امام محمد رحمہما اللہ نے فرمایا ہے کہ اگر پیٹ کے بچہ کی بناوٹ اور خلقت پوری ہو چکی ہو تو بھی وہ کھایا جا سکے گا۔ اسی طرح امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے۔ (ف اسی طرح امام مالکؒ کا بھی یہی قول ہے۔ اور مبسوط میں لکھا ہے کہ امام محمدؒ سے مروی ہے کہ ایسا بچہ اسی صورت میں کھایا جا سکتا ہے جب کہ اس کے بدن پر بال نکل آئے ہوں اور اس کی بناوٹ اور تخلیق پوری ہو چکی ہو۔ اس حالت سے پہلے وہ صرف ایک مضغہ یعنی گوشت کے لوتھڑے کے حکم میں ہوتا ہے۔ اس لئے اسے نہیں کھایا جائے گا۔ یہی قول امام مالک و لیث اور ابو ثورؒ کا بھی ہے۔

چنانچہ ابو القاسم ابن الجلاب مالکیؒ نے کتاب التفریع میں لکھا ہے کہ اس مردہ بچہ کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے بشرطیکہ اس کی خلقت پوری ہو چکی ہو اور اس پر پورے بال اُگ گئے ہوں۔ اور اگر اس کی خلقت پوری نہ ہوئی ہو اور اس پر بال جمے ہوئے نہ ہوں تو پھر اسے کھانا جائز نہ ہوگا۔ اور اگر وہ اپنی ماں کے پیٹ سے زندہ نکل آئے تب وہ ایک مستقل جانور کے حکم میں ہوگا۔ یعنی اس کی ماں کے ذبح کر دیئے جانے سے اس بچہ کو کھایا نہیں جا سکے گا۔ بلکہ اس کے زندہ رہتے ہوئے اسے اختیاری ذبح کیا گیا ہو تب اسے کھایا جا سکے گا۔ اسلئے اگر ذبح کرنے سے پہلے ہی وہ مر گیا ہو تو پھر اسے کھانا جائز نہ ہوگا۔ ع۔

یہ تمام ائمہ یعنی امام مالک و شافعی و احمد و ابو یوسف و محمد رحمہم اللہ سب اس بات پر تھوڑے سے اختلاف کے ساتھ متفق ہیں کہ ایسا بچہ اپنی ماں کے ذبح کئے جانے کی وجہ سے پورا کھایا جا سکے گا اس شرط کے ساتھ کہ وہ اپنی ماں کے ذبح کے بعد اس کے پیٹ سے مردہ نکلا ہو۔ جس کی دلیل حدیث اور قیاس کی موجودگی ہے۔ یعنی اس حدیث کی وجہ سے کہ فرمان رسول علیہ السلام ہے ذكاة الجنين ذكاة امه یعنی فرمان رسول علیہ السلام یہ ہے کہ پیٹ کے بچہ کا ذبح اس کی ماں کا ذبح ہی ہے۔ (ف یعنی مادہ جانور کو ذبح کرنے کے بعد اس کے پیٹ سے جو بچہ نکلا اس کا ذبح وہی کافی سمجھا جائے گا کہ اس کی ماں حلال کر دی گئی ہے۔ اور جنین اسی وقت کہنا صحیح ہوتا ہے جب کہ وہ اپنی ماں کے پیٹ میں موجود ہو۔ کیونکہ اس لفظ کے مادہ میں پوشیدگی اور چھپا ہوا ہونا پایا جاتا ہے۔ اسی لئے جن کو جن کہا جاتا ہے کہ وہ آدمیوں کی نظروں سے پوشیدہ ہوتے ہیں۔ اور حدیث میں اس کا اطلاق پیٹ کے ایسے بچہ پر ہوتا ہے جس کی بناوٹ اور خلقت ہنوز پوری نہ ہوئی ہو۔ اس کا بیان عنقریب آئے گا۔ الحاصل یہ حدیث اس بات پر دلیل ہے کہ جنین کی ذکاۃ بھی اس کی ماں کی ذکاۃ ہے۔

ولانه جزء من الام الخ اور اس قیاسی دلیل سے بھی دعویٰ ثابت ہوتا ہے کہ جنین حقیقت میں بھی اپنی ماں کا جزء بدن

ہوتا ہے اس طرح سے کہ ماں کی ناف کو پھاڑ کر اور اسے کاٹ کر جدا نہ کر لیا جائے تو وہ اپنی ماں سے بالکل ملا ہوا ہوتا ہے۔ اسی طرح اپنی ماں کی غذا سے وہ بھی غذا پاتا ہے۔ اور ماں کی سانس لینے کے ساتھ ہی وہ بھی سانس لیتا ہے۔ اسی طرح حکم میں بھی ایسا بچہ اپنی ماں کا جزء ہی ہوتا ہے۔ حتی یدخل الخ اسی بناء پر جب اس کی ماں کی بیع کا معاملہ کیا جاتا ہے تو از خود یہ بچہ بھی اس بیع میں داخل ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اپنی ماں کے آزاد کئے جانے سے جنین آزاد ہو جاتا ہے۔

(ف یعنی جب کوئی باندی آزاد کی جاتی ہے تو اس کے پیٹ کا بچہ بھی از خود آزاد ہو جاتا ہے۔ اسی طرح جب وہ فروخت کی جاتی ہے تو وہ جنین بھی از خود فروخت ہو جاتا ہے یعنی ماں کا مالک ہی اس کا بھی مالک ہو جاتا ہے۔ جب کہ ماں کے فروخت کے بغیر صرف اسی کو فروخت نہیں کیا جا سکتا ہے)۔

اور جب ان مذکورہ احکام سے جنین کا اپنی ماں کا جزو بدن ہونا ثابت ہو گیا تو اس کی ماں کو ذبح کرنا بھی اسی کو ذبح کرنا مانا جائے گا۔ کیونکہ پیٹ میں رہتے ہوئے صرف اسی کو ذبح کرنے سے عاجزی مسلم ہے۔ جیسے کہ شکار میں ہوتا ہے۔ (ف یعنی اس کے ذبح سے بھی جب عاجزی ثابت ہوتی ہے تو مجبوراً تیر وغیرہ پر بسم اللہ پڑھ کر بدن کے کسی بھی حصہ میں زخم کر دینے سے وہ حلال ہو جاتا ہے۔ اسی طرح مادہ جانور کے اجزاء میں سے ہر جزو کو کاٹنا یا اسے زخم کرنا ضروری نہیں ہوتا ہے اگرچہ اس بچہ کو ذبح کرنے کی جگہ موجود ہوتی ہے۔ پس مجبوری کی حالت میں ذبح کی مقررہ جگہ کو چھوڑ کر جس جگہ کو بھی زخمی کر دینے سے وہ حلال ہو جائے گا۔ اس طرح سے قیاس کرنا گویا نص حدیث کی حکمت کی وضاحت ہے۔ لیکن خود اس حدیث میں طویل کلام ہے۔ مختصراً اس کی شرح اور تفصیل اس طرح سے ہے کہ اس حدیث کو گیارہ صحابہ کرامؓ نے روایت کیا ہے۔

چنانچہ ان میں سے حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ نے مرفوعاً اس طرح سے روایت کیا ہے ذکاۃ الجنین ذکاۃ امہ۔ اس کی روایت ابو داؤد والترمذی وابن ماجہ نے کی ہے۔ اور ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے۔ اور اسے ابن حبان واحمد نے بھی روایت کیا ہے۔ اور دار قطنی کی روایت میں اتنا جملہ زیادہ بھی ہے کہ خواہ اس بچہ کے بدن پر بال نکل آئے ہوں یا نہ نکلے ہوں۔ پھر دار قطنی نے کہا ہے کہ قول صحیح یہ ہے کہ یہ موقوف ہے۔ منذریؒ نے کہا ہے کہ اس کی اسناد حسن ہے اور اس میں یونس بن اسحٰق ثقہ ہیں۔ ان میں سے ایک حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے منقول حدیث ہے۔ اس کی روایت ابو داؤد اور ابو یعلی نے کہ ہے۔ ان میں سے ایک اور حدیث حضرت ابو ہریرہ کی حدیث ہے جس کی روایت حاکم اور دار قطنی کی ہے۔ اسکی اسناد ضعیف ہے۔ اسی طرح ابن عمرؓ سے منقولی ہے حدیث جس کی روایت حاکم اور دار قطنی نے کی ہے اور ان میں سے ایک حدیث ابن مسعودؓ سے منقول ہے جس کی روایت دار قطنی نے کی ہے جس کے سارے راوی ثقہ ہیں۔ سوائے احمد بن الحجاج بن الصلت کے سب صحیح میں موجود ہیں۔ ان میں سے ایک حدیث ابن عباس و کعب بن مالک رضی اللہ سے منقول ہے جس کی روایت طبرانی میں ہے۔ اور ایک حدیث ابو امامہ اور ابو الدرداء سے منقول ہے جس کی روایت بزارؒ نے اور علی رضی اللہ عنہ کی حدیث دار قطنی کی روایت سے موجود ہے۔ لیکن شیخ عبد الحقؒ صاحب الاحکام نے فرمایا ہے کہ اس کی تمام سندیں قابل حجت نہیں ہیں۔ اسی قول کو ابن القطانؒ نے بھی صحیح کہا ہے۔ مع۔

اور مالکؒ نے ابن عمرؓ سے موقوف روایت کیا ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ یہ مرفوع کے حکم میں ہے کیونکہ اس میں رائے کو دخل نہیں ہے۔ لیکن اس اثر میں یہ جملہ بھی ہے کہ جب اونٹنی نحر کی جائے تو جو بچہ اس کے پیٹ میں ہوگا تو اس کی ذکاۃ اسی اونٹنی کی ذکاۃ ہوگی بشرطیکہ اس بچہ کی خلقت پوری ہو چکی ہو اور اس کے بدن پر بال اگ گئے ہوں۔ پس جب وہ پیٹ سے نکالا جائے تو اسے ذبح کر دیا جائے تاکہ اس کے بدن سے خون نکل جائے۔ یہ روایت حضرت نافع سے مختلف سندوں سے نقل کی ہے۔ لیکن یہ بات پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ وہ مرفوع حدیث جسے ترمذیؒ نے حسن کہا ہے اس میں یہ جملہ موجود ہے کہ اس کے بدن پر بال جمے ہوں یا نہ جمے ہوں۔ اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ ابن عمرؓ کے اثر میں بال جمے نہ ہوں کا حکم مذکور نہیں ہے۔ اس بناء پر وہ بھی کمتر درجہ پر

جائز ہو بشرطیکہ وہ محض خون کالو تھڑا یا جما ہوا نہ ہو۔ اس لئے جب خلقت پوری نہ ہوئی تو اس صورت کی تفصیل یہ ہوگی کہ اگر وہ جما ہوا خون یا لو تھڑا ہو تو اسے کھانا بالکل جائز نہ ہوگا۔ اور اگر اعضاء بدن پورے تیار ہو چکے ہوں لیکن بدن پر بال جمے نہ ہوں تب اسے کھانا جائز ہوگا۔ پھر اس موقع میں جو یہ بات کہی گئی ہے کہ مجالد بن سعید ضعیف ہے تو اس بات پر سب متفق نہیں ہیں بلکہ اس میں لوگوں کا اختلاف بھی ہے۔ چنانچہ بجلی اور بخاری رحمہما اللہ نے ان کو صدوق کہا ہے۔ لیکن یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ ایک صدوق شخص بھی اپنے حافظہ کی کمزوری کی وجہ سے ضعیف ہو جاتا ہے۔ اس لئے ان کے درمیان کوئی اختلاف باقی نہیں رہا۔

اور یونس بن ابی اسحٰق کے بارے میں کچھ کلام کرنا غلط ہے کیونکہ وہ تو جمہور کے نزدیک ثقہ ہیں۔ اور صحیح حدیث میں ان سے مروی حدیث کو بھی حجت میں پیش کیا گیا ہے۔ مگر حق بات یہی ہے کہ حدیث کی بعض سندیں حسن ہیں اور کثرت طرق ہونے کی وجہ سے خود بھی حسن ہو جاتی ہے۔ اس لئے یہ حدیث مرتبہ میں صحیح کے قریب تر ہوئی۔ بلکہ صحیح ہے۔ اور اگر کوئی اس کی تمام سندوں کو سامنے رکھتے ہوئے مختصر کلام کرنا چاہے تو اس کی صورت یہ ہوگی کہ حضرت ابو سعید رضی اللہ عنہ کی حدیث کے بارے میں ترمذیؒ نے تحسین کیا ہے یعنی اسے حسن بتایا ہے۔ اور اس کے اسناد میں مجالد بن سعید ہیں یا دوسری سند میں یونس بن ابی اسحٰق ہیں۔ اور یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ اس کی اسناد حسن سے نیچے درجہ کی نہیں ہے۔ اور منذریؒ نے کہا ہے کہ اس کی اسناد حسن ہے۔ اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں عبید اللہ بن زیاد القداح المکی کے بارے میں کلام ہے۔ لیکن نسائی و ترمذی و ابن عدی و ابن معین نے ان کو ثقہ کہا ہے۔ اور عتاب بن بشیر الجزری کو ابن معین نے ثقہ کہا ہے۔ اور ابن عدی و ابوداؤد نے بھی بظاہر روایت ان کو ثقہ ہی بتلایا ہے۔ اور اس کی اتباع میں ابو یعلی موصلی نے حمادبن شعیب سے روایت کی ہے اس لئے اس میں قوت آگئی ہے اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث کی اسناد میں عبد اللہ بن سعید المقبری اور دوسرے طریق میں عمر بن القیس ہے ان دونوں میں البتہ کلام ہے۔

اور ابن عمرؓ کی حدیث جو حاکم وغیرہ کی روایت کے مطابق مرفوعاً ہے۔ اور اس کی اسناد میں محمد بن اسحاق اور محمد بن الحسن الواسطی میں کلام ہے۔ لیکن محمد بن اسحٰق ثقہ ہیں۔ اسی طرح محمد بن الحسن الواسطی کو ابن حبان و احمد و ابن معین و احمد بن زیاد و ابوحاتم و ابوداؤد وغیرھم رحمھم اللہ نے ثقہ کہا ہے اور ابو ایوب کی حدیث میں ابن ابی لیلی کی روایت حسن کے درجہ سے کم نہیں ہے۔ اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث کی اسناد میں احمد بن الحجاج کے بارے میں ذہبیؒ نے کتاب میزان الاعتدال میں کلام کیا ہے اور ابن عباسؓ کے حدیث میں موسیٰ بن عثمان الکندی کو ابن القطان نے مجہول کہا ہے اور کعب بن مالکؓ کی حدیث کی اسناد میں اسمٰعیل بن مسلم المکی کے بارے میں کلام کیا گیا ہے۔ لیکن ابن حبانؒ نے کہا ہے کہ یہ مرفوع نہیں ہے بلکہ زہریؒ نے کہا ہے کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرمایا کرتے تھے کہ جب جنین کے بال نکل آئے ہوں تو اس کی ماں کی ذکاۃ ہی اس کی ذکاۃ ہے۔ اسی طرح سفیان بن عیینہ وغیرہ ثقہ نے روایت کیا ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ زہری کی خود اس روایت سے بھی اس بات کا فائدہ حاصل ہو رہا ہے کہ یہ کام بہت مشہور اور عام تھا اور ابو امامہ و ابوالدرداء کی حدیث کی اسناد میں شبر بن عمارہ کے بارے میں کلام ہے۔ لیکن ابن عدیؒ نے کہا ہے کہ یہ استقامت سے قریب تر ہیں۔ اور میں ان کی کسی حدیث کو منکر نہیں جانتا ہوں اور حضرت علیؓ کی حدیث میں حارث اعور کے بارے میں جمہور نے کلام کیا ہے۔ لیکن نسائیؒ نے اسے قوی بتایا ہے۔ اور ابن معینؒ سے ان کے بارے میں منقول ہے کہ اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ جب یہ تفصیل معلوم ہو چکی تو عینیؒ نے جو عبد الحقؒ اور ابن القطانؒ سے جو یہ نقل کیا ہے کہ اس کی تمام سندیں قابل حجت نہیں ہیں وہ قول تو مقبول نہ ہوگا۔ کیونکہ اس کی سندیں عموماً درجہ حسن سے کم نہیں۔ اور اگر ان کے مجموعہ کا اعتبار کیا جائے تو وہ اصول حدیث کے مطابق صحیح ہونے سے کم نہ ہوگا۔ اس لحاظ سے اس حدیث کو اسی اختلاف کے بغیر صحیح ہونا چاہئے۔ البتہ اس میں صرف علی الاطلاق جنین کے حلال ہونے کا ثبوت ملتا ہے یعنی خواہ اس پر بال جمے ہوں یا نہ جمے ہوں۔ حالانکہ امام شافعی و

صاحبین رحمھم اللہ نے یہ قید بھی لگادی ہے کہ اس کی خلقت پوری ہو چکی ہو اور اس کے بدن پر بال بھی جم چکے ہوں۔ اور بندہ مترجم کے نزدیک واللہ تعالیٰ اعلم اس کی وجہ یہ سمجھ میں آتی ہے کہ حدیث تو مطلق ہی ہے لیکن ابن عمر رضی اللہ عنھما کے اثر سے اور زہریؒ کے آثار صحابہ رضی اللہ عنہم سے بال جمنے کی بھی قید ظاہر ہوتی ہے۔ اور اصل مسئلہ میں اختلافی اجتہاد ہے۔ لہٰذا بال نہ جمنے کی صورت میں احتیاط کا تقاضا بھی ہے کہ اس کو حلال نہیں کہا جائے۔ فافہم۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

توضیح:۔ اگر گائے بکری وغیرہ کو ذبح کرنے کے بعد اس کے پیٹ سے جنین بچہ تام یا ناقص نکل آئے تو فقہاء کے اس کے کھانے یا نہ کھانے کے بارے کیا اقوال ہیں، تفصیل، دلائل

وله انه اصل في الحيوة حتى يتصور حياته بعد موتها وعند ذلك يفرد بالذكاة ولهذا يفرد بايجاب الغرة ويعتق باعتاق مضاف اليه وتصح الوصية له وبه وهو حيوان دموى وما هو المقصود من الذكاة وهو التميز بين الدم واللحم لا يتحصل بجرح الام اذهو ليس بسبب لخروج الدم عنه فلا يجعل تبعا في حقه بخلاف الجرح في الصيد لانه سبب لخروجه ناقصا فيقام مقام الكامل فيه عند التعذر وانما يدخل في البيع تحريا لجوازه كيلا يفسد باستثنائه ويعتق باعتاقها كيلا ينفصل من الحرة ولد رقيق.

ترجمہ:۔ اور جنین کے مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کی دلیل یہ ہے کہ وہ جنین اپنی زندگی کے حق میں خود مستقل حیثیت رکھتا ہے۔ یہاں تک کہ اس کی ماں کے مر جانے کے بعد بھی اس کے زندہ رہنے کی امید کی جاتی ہے۔ (ف خلاصہ یہ ہوا کہ وہ تو زندہ رہ جاتا ہے مگر اس کو ذبح کرنے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ اس کو ذبح کر کے کھانے کے لئے حلال کر لیا جائے۔ اس لئے اس میں زندگی کا خیال رکھتے ہوئے گفتگو کرنی چاہئے۔ تو ہم نے دیکھا کہ وہ جنین زندہ ہونے میں خود مستقل ہے۔ اگرچہ متصل ہونے میں وہ ماں کے تابع ہے۔ اور ہمیں اس مسئلہ میں اس کی زندگی کے اعتبار سے بحث کرنی ہے۔ اس میں دلیل یہ ہے کہ اکثر اوقات ماں مر جاتی ہے مگر وہ بچہ پیٹ میں پھڑکتا رہتا ہے۔ یہاں تک کہ ماں کا پیٹ چاک کر کے اسے زندہ نکال لیا جاتا ہے پس جب یہ بات ثابت ہو گئی تو اسے ذبح بھی مستقل طور پر اور علیحدہ ہونا چاہئے۔ اور اس کی حیٰوۃ و موت مستقل اور علیحدہ شمار کرنی چاہئے۔

ولهذا يفرد الخ اسی وجہ سے کہ جنین بھی ایک مستقل جاندار ہے غرہ لازم کئے جانے کی صورت میں اپنی ماں سے علیحدہ کر کے شمار ہوتا ہے اور اس کا علیحدہ حکم ہوتا ہے۔ (ف غرہ کہا جاتا ہے ایک غلام یا باندی کو جس کی قیمت پانچ سو درہم لازم کی جاتی ہے یہ غرہ اس وقت لازم ہوتا ہے کہ مثلاً دو عورتیں ایسی کہ ان میں سے ایک کو ولادت ہونے والی ہے یا کم از کم بناوٹ پوری ہو چکی ہے اس عورت کے پیٹ میں دوسری عورت نے لات ماردی یا لیسے کسی سے اسے مارا جس کے نتیجہ میں پیٹ کا وہ بچہ ضائع ہو گیا۔ تو اس دوسری عورت یعنی قاتلہ پر اس بچہ کے جرمانہ میں وہ غرہ لازم آتا ہے۔ چنانچہ اس کی پوری تفصیل انشاء اللہ تعالیٰ آئندہ کتاب الجنایات میں آئے گی۔ الحاصل اس جنین کی مستقل زندگی کی وجہ سے اس کے جرم میں مستقل غرہ لازم آتا ہے۔

ويعتق باعتاق الخ اور صرف ایسا بچہ بھی آزاد ہو جاتا ہے جبکہ اس کی آزادی کی نسبت اسی کی طرف کی گئی ہو۔ (ف مثلاً کوئی یوں کہے کہ میں نے اپنی اس باندی کے پیٹ کے بچہ کو آزاد کیا تو صرف وہی بچہ آزاد ہو گا یعنی باندی آزاد نہ ہو گی۔ حالانکہ اگر بچہ کو جزء بدن کہا جائے تو بدن کے ایک جزء مثلاً صرف ہاتھ یا پاؤں کے آزاد کرنے سے صاحبین کے نزدیک پورا آزاد ہوتا ہے تو یہاں بھی پوری باندی کو آزاد ہو جانا چاہئے تھا۔ پس اگر اس جنین کے لئے علیحدہ زندگی تسلیم نہیں کی جاتی تو پوری باندی اس جزء کے آزاد ہو جانے سے آزاد ہو جاتی۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ جنین کے حق میں مستقل زندگی کا اعتبار ہے اسی لئے اس کے احکام بھی مستقل ہیں۔ و تصح الوصية الخ اسی طرح جنین کے واسطے وصیت صحیح ہے۔ اور جنین کے ساتھ

وصیت صحیح ہے۔(ف مثلاً کسی نے ہندہ کے پیٹ کے بچہ کے لئے ہزار درہم کی وصیت کی تو وصیت صحیح ہوگی۔ اور اگر زید کے لئے اپنی باندی کے حمل کی وصیت کی تو یہ بھی صحیح ہوگی۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر جنین کی زندگی اور اس کے مستقل وجود کا اعتبار نہ ہوتا تو اس کے لئے ہزار درہم کی وصیت بے اعتبار ہوتی۔ بلکہ بجائے اس جنین کے وہ ہزار درہم اس کی ماں کے نام ہوتے۔ اس طرح اگر جب یہ کہا کہ اس باندی کے پیٹ میں جو حمل ہے وہ زید کو دیدیا جائے تو اس کا اعتبار نہ ہوتا۔ حالانکہ یہ دونوں ہی وصیتیں صحیح ہیں۔ اس سے یہ بات یقین کے ساتھ معلوم ہوگئی کہ حمل کی مستقل اور علیحدہ زندگی کا بھی اعتبار ہے۔

وھو حیوان الخ حالانکہ یہ جنین اور یہ بچہ خون والا حیوان ہے۔(ف یعنی اس میں بہتا ہوا ناپاک خون موجود ہے)۔ وماھو المقصود الخ اور کسی جانور کو حلال کرنے سے جو مقصود ہے یعنی اس کے بدن کے خون کو اس کے گوشت سے علیحدہ کر دینا ہے اور یہ مقصود صرف ماں کو زخمی کر دینے سے حاصل نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ ماں کو زخمی کر دینا اس بچہ سے خون کے نکل جانے کا سبب نہیں ہوتا ہے۔ لہٰذا ذبح کے معاملہ میں جنین ماں کے تابع نہیں کیا جاسکتا ہے۔(ف سب کا خلاصہ یہ ہوا کہ جب زندگی کے معاملہ میں جنین کا مستقل اعتبار ہے اور اس میں بہتا ہوا خون بھی موجود ہے تو ذبح کر کے اس جنین کے خون کو نکال دینا چاہئے۔ کیونکہ اسکو ذبح کرنے کا مقصود یہی ہوتا ہے کہ بدن کا گوشت ایسے خون کے ساتھ ملنے سے یا تعلق سے بالکل پاک ہو جائے مگر ماں کی رگیں کاٹنے سے یہ مقصود حاصل نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ ماں کو زخمی کر دینے سے اسکے جنین کو کچھ بھی زخم نہیں آئے گا جس سے اس کے بدن کا بہتا ہوا ناپاک خون نکل جائے۔ لہٰذا ذبح کا جو مقصد ہوتا ہے اس میں وہ جنین ماں کے تابع نہیں ہوگا۔ اگرچہ ماں کی بیع میں تابع ہو جاتا ہے۔ اس لئے وہ جب اپنی ماں کے پیٹ ہی میں مر جائے گا تو وہ اپنے ناپاک خون کے ساتھ مرے گا جیسے کہ کوئی جانور خود مر جائے تو اسے مردار کہا جاتا ہے۔ اسی طرح یہ جنین بھی ماں کے پیٹ سے مردار کی حالت میں نکلے گا۔

جب کہ فرمان باری تعالیٰ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ الایۃ یعنی تم پر مردار اور خون حرام کر دیا گیا ہے۔ یہاں مردار سے مراد وہ جانور ہے جو ذبح کئے بغیر از خود مر جائے اس لئے اس آیت کا تقاضا یہ ہوا کہ جو بچہ مرا ہوا پیٹ سے نکلا ہو وہ اختیاری اور اضطراری کسی بھی قسم کے ذبح کے بغیر ہی مرا ہے لہٰذا یقیناً وہ مردار ہے۔ اسی لئے شیخ بن حزم ظاہری نے بھی امام ابو حنیفہؒ کے قول کو ہی پسند کیا ہے۔ اور کہا ہے کہ آیت پاک کا جو مقصد ہے اسے مذکورہ روایت کی وجہ سے ترک نہیں کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ مردار کی حرمت جسکی نص قرآنی سے ثابت ہے وہ قطعی ہے۔ اور عرف و لغت میں اس کے معنی یہی ہیں کہ ذبح اختیاری و اضطراری کے بغیر مرا ہو۔ اس لئے اگر دوسرے جانور کے ذبح سے ہی اس جانور کا بھی ذبح ہو جانا کافی سمجھا جائے تو اس بات کا احتمال پیدا ہو جائے گا کہ شاید عرف و قیاس کے علاوہ بھی کوئی ایسی صورت ہے جس سے وہ مردار نہیں ہوتے ہیں۔ اس طرح مردار کے حرام ہونے کی کچھ قطعیت باقی نہ رہے گی۔ بلکہ ظنی ہو جائے گی۔ حالانکہ یہ بات اجماع کے خلاف ہے اور جنین کے ذبح کو شکار کے ذبح کے طریقہ پر اضطراری قرار دینا صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ شکار میں بھی یہ بات نہیں ہوتی ہے کہ بکری کے ذبح کرنے سے ہرن شکار کا ذبح ہو جائے جیسے کہ یہاں تم ماں کے ذبح سے بچہ کے ذبح کو اضطراری کہتے ہو)۔

بخلاف الجرح فی الصید الخ بخلاف شکار کے زخمی کر دینے کے کہ اس کو ناقص طور پر خون کے نکل جانے کا سبب ہوتا ہے۔(ف یعنی پیٹ کا جنین تو ذرہ برابر بھی زخمی نہیں ہوتا ہے لیکن شکار تو زخمی کیا جاتا ہے جس سے اس کا خون نکل جاتا ہے اگرچہ کچھ کم بھی نکلتا ہے)۔ فیقام مقام الکل الخ اس لئے مجبوری کی حالت میں ناقص جرح کو مکمل جرح کے قائم مقام کر لیا جاتا ہے۔(ف یعنی اِدھر اُدھر زخمی کر دینے کو ہی اس کے حلق پر ذبح کرنے کے برابر کر لیا جاتا ہے لہٰذا اس پر غیر مجروح کو قیاس کرنا باطل ہوگا)۔ و انما ید خل الخ البتہ بیع کی صورت میں جنین کو بھی صرف اس وجہ سے بیع میں شامل کر لیا جاتا ہے کہ بیع کا صرف جائز ہو جانا ہی مقصود ہوتا ہے۔ تاکہ اس حمل کو بیع سے مستثنیٰ کر دینے کی وجہ سے مکمل بیع فاسد نہ ہو جائے۔(ف کیونکہ

مبیع کے ساتھ جو چیز لگی ہوتی ہے اس کو اس کی بیع میں مستثنی کر دینے سے بیع فاسد ہو جاتی ہے۔ لہذا اس بیع کو جائز کرنے کا طریقہ یہی ہو سکتا ہے کہ اس کے حمل (پیٹ کے بچہ) کو بیع سے مستثنی نہیں کیا جائے۔ بلکہ جیسے زمین کی بیع میں اس میں بنی ہوئی عمارت اور لگے ہوئے درخت بھی داخل ہو جاتے ہیں اسی طرح ماں کے تابع ہو کر اس کے پیٹ کا بچہ بھی بیع میں داخل کیا جائے۔

ویعتق الخ اور ماں کے آزاد کئے جانے سے وہ اس لئے آزاد ہو جاتا ہے کہ تا کہ آزاد ماں کے پیٹ کا بچہ بھی آزاد ہو کر باہر آئے اور غلام ہو کر نہ نکلے۔ (ف اور ایسی مثال ہو جائے کہ آم کے درخت سے ایلوا کے کڑوے پھل نکل آئیں۔ جبکہ آزادی اور غلامی میں بچہ ہمیشہ اپنی ماں کے تابع ہوا کرتا ہے۔ اسی لئے کسی آزاد مرد نے دوسرے کی باندی سے نکاح کیا تو اس سے جو بچہ ہو گا وہ باندی ماں کے آقا کا غلام ہی ہو گا اسی طرح اس کے برعکس اگر کوئی غلام شخص کسی آزاد عورت سے نکاح کرے تو اس کا بچہ بھی ماں کے تابع ہو کر آزاد ہی ہو گا اور باپ کے تابع ہو کر اسے غلام نہیں کہا جا سکے گا۔

اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس مقام میں جو کچھ قیاس کے ذریعہ مسائل اور دلائل دیئے گئے پھر ان کے جواب بھی بیان کئے گئے ان میں سے کسی سے بھی صحیح حدیث کا جواب نہیں نکلا۔ صرف اتنی سی بات ہوئی آیت قطعی ہے اس لئے اس کو ترجیح دی گئی۔ لیکن حق بات یہی ہے کہ یہ کہنا صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ وہ حدیث درجہ مشہور میں ہونے کی وجہ سے قوی ہے۔ اور شہرت کے درجہ میں آجانے کی بناء پر وہ حدیث بھی قرآنی آیت کے درجہ میں ہے۔ البتہ امام محمدؒ نے آثار میں یہ روایت کی ہے ابو حنیفہ عن حماد عن ابراہیم النخعی جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر جنین مردہ پیدا ہوا تو وہ مردار ہے۔ جیسے کہ ابو حنیفہؒ کا قول بھی ہے۔ لیکن ہم یہ کہتے ہیں کہ ممکن ہے کہ ابراہیم نخعی کو اطلاع نہ ہوئی ہو۔ بلکہ کتاب الاسرار میں کہا ہے کہ شاید امام ابو حنیفہؒ کو یہ حدیث نہیں پہنچی ہو۔ اسی لئے انہوں نے آیت اللہ کے مطابق حکم دیا تھا پھر جب صاحبینؒ کو یہ حدیث پہنچ گئی اور حدیث صحیح مشہور بھی ہے تو مذہب میں مختار یہی ہوا کہ اگر مادہ جانور کو اختیاری یا اضطراری ذبح کیا گیا اور اس کے پیٹ سے ایسا پورا بچہ نکلا جس کے بدن پر بال بھی جم گئے ہوں اور وہ زندہ بھی رہ گیا ہو تو اسے ذبح کیا جائے۔ اور اگر وہ مردہ ہو تو اس کی ماں کو ذبح کر دینا ہی کافی سمجھا جائے گا۔ اور یہ بچہ بھی حلال ہو گا۔

اسی پر فتویٰ بھی ہے معلوم ہونا چاہئے کہ حدیث ذکاۃ الجنین ذکاۃ امہ کی ترکیب اس طرح ہو گی کہ ذکاۃ الجنین ترکیب اضافی کے بعد مبتداء ہے اور ذکاۃ امہ بھی ترکیب اضافی کے بعد خبر ہے۔ اور بعض فقہاء نے یوں بھی کہا ہے ذکاۃ امہ نصب کے ساتھ ہے یعنی منصوب بنزع الخافض کہ بچہ کو بھی اس کی ماں کے ذبح کی طرح ذبح کرو۔ جس کا مطلب یہ ہو گا کہ جنین کو بھی اسی طرح ذبح کیا جائے جیسے اس کی ماں کو ذبح کیا گیا ہے۔ لیکن یہ مطلب نکالنا دو طریقوں سے غلط ہے۔ اول تو یہ بیان بے فائدہ ہے۔ دوسرے یہ کہ نصب دینا خیالی اور شاعرانہ توجیہ ہے۔ پھر روایتوں میں جو نقل محفوظ ہے اس پر اعتماد ہو گا۔ اور منذریؒ نے کہا ہے کہ ائمہ حفاظ و علماء نقل کے نزدیک نصب کا کہیں اعتبار نہیں ہے۔ بلکہ رفع کی روایت ہی محفوظ ہے۔ اور عینیؒ نے جو یہ لکھا ہے کہ قطعی آیت کو ظنی حدیث پر ترجیح دی گئی ہے۔ تو اس کا جواب اوپر میں یہ دیا جا چکا ہے کہ وہ حدیث مشہور ہے اور اصول فقہ کے مطابق آیات قرآنی کے معارض ہو سکتی ہے۔ لہذا وہ ظنی باقی نہیں رہی۔ بلکہ اسے معارضہ بھی نہیں کہا جا سکتا ہے۔ ان دلائل سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ اس مسئلہ میں حق صاحبین اور جمہور کا قول ہے۔ اور اسی پر فتویٰ بھی ہے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم بالصواب۔

پھر یہ بات یاد رکھنے کے قابل ہے کہ بدن سے بہتا ہوا ناپاک خون نکل جانے سے گوشت پاک ہو جاتا ہے۔ بشرطیکہ خنزیر کی طرح جانور نجس العین نہ ہو۔ اس لئے شیر کو بھی ذبح کر دینے سے اس کا گوشت پاک ہو جائے گا۔ لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ وہ کھایا بھی جا سکے جیسے کہ مٹی پاک ہوتی ہے پر اسے کھانا حرام ہوتا ہے اسی طرح سنکھیا اگرچہ پاک ہے مگر اس کا کھانا حرام

ہے۔اس میں حکمت یہ ہے کہ کھانے کی ممانعت بعض چیزوں میں ظاہری بدن کی حفاظت کے لئے ہے جیسے مٹی وغیرہ۔ جسے اکثر حکماء اور ڈاکٹر بھی بتا سکتے ہیں۔اسی لئے جن چیزوں کے نقصان دہ ہونے پر یہ حکماء اتفاق کرتے ہوں تو مفتی بھی ان کا جائز ہونے کا ہی فتویٰ دیں گے۔ جیسے پھٹا ہوا دودھ وغیرہ۔اور جن چیزوں کی ممانعت صرف باطنی اور روحانی طور پر معلوم کی جاسکتی ہو یہاں تک کہ جن جانوروں کے گوشت سے نفس انسانی میں خبث وشرارت بیدار ہوتی ہو اور وہ قلب کو مکدر اور حیوانیت کی طرف مائل کرتے ہوں اور عقل کو معارف الٰہی کی سمجھ کے لائق نہیں رکھتے ہوں اگرچہ وہ ظاہری بدن کو طاقت بخشتے ہوں تو شرعی حقوق میں ان سے ممانعت خاص قاعدہ کلیہ کے طور پر کی گئی ہے۔ لہٰذا ان جانوروں کا حلال وحرام ہونا امر تعبدی کے طور پر ہے یعنی اس کے بارے میں اپنی سمجھ کو کام میں لائے بغیر عمل کرنا ہے۔ چنانچہ اس پر عمل کرتے ہوئے جب نفس کی صفائی ہو جاتی ہے تو ان کی حلت وحرمت کی حکمت بھی از خود سمجھ میں آجاتی ہے۔ کہ وہ نفیس اسرار پر مبنی ہیں۔اسی لئے نجس العین جانور یعنی خنزیر کے علاوہ تمام حرام جانور ذبح کئے جانے کے بعد ان کا گوشت پاک ہو جاتا ہے۔ اگرچہ وہ کھانے کے لئے حلال نہیں ہوتا ہے۔اب یہ جاننا بھی ضروری ہے کہ کن جانوروں کا گوشت کھانا حلال ہوتا ہے۔ اس لئے مصنفؒ اس بحث کو آئندہ ایک مستقل فصل میں بیان فرمارہے ہیں۔

توضیح: جنین کے بارے میں امام اعظمؒ کا مسلک اور ان کے تفصیلی دلائل، صاحبین کا مسلک اور ان کے دلائل

فصل فیما یحل اکلہ وما لا یحل . قال ولا یجوز اکل ذی ناب من السباع ولا ذی مخلب من الطیور لان النبی علیہ السلام نھی عن اکل کل ذی مخلب من الطیور وکل ذی ناب من السباع وقولہ من السباع ذکر عقیب النوعین فینصرف الیھما فیتناول سباع الطیور والبھائم لا کل مالہ مخلب او ناب.

ترجمہ:۔ فصل۔ جن جانوروں کو کھانا حلال ہے اور جن کو کھانا حلال نہیں ہے= لایجوز اکل الخ ناب والے درندوں کا اور مخلب (پنجوں) والے پرندوں کو کھانا جائز نہیں ہے۔(ف ناب کچلی کے دانت یعنی وہ دانت جو سامنے کے نیچے اوپر والے چاروں دانتوں سے ملے ہوئے اور کچھ اوپر کی طرف نکلے ہوئے ہوتے ہیں اس کا مقصد یہ ہے کہ جن درندوں 'پھاڑ کھانے والے جانور کے دانت نوکیلے دار (نکلے ہوئے) ہوتے ہیں ان کو ذبح کرنا کسی غرض سے بھی جائز ہو مگر ان کا گوشت کھانا جائز نہیں ہے۔اسی طرح پرندوں میں سے تیز پنجے والے بھی حلال نہیں ہوتے ہیں اس طرح درندوں میں سے ذی ناب سے وہ جانور مراد ہیں جو اپنی کیلوں والے دانتوں سے پھاڑتے ہیں۔اور پرندوں میں سے ذی مخلب (پنجے والے) سے وہ پرندے مراد ہیں جو اپنے چنگل سے شکار پکڑتے ہیں اور ان کو پھاڑ کر کھاتے ہیں پس اگرچہ ہر پرندہ کو پنجہ ہوتا ہے اسی طرح جس طرح آدمی کو پنجے اور ناخن ہوتے ہیں لیکن بالاجماع ان میں سے شکار کرنے والے پرندے ہی مراد ہیں۔ کرخیؒ نے مختصر میں کہا ہے کہ درندوں میں سے ذی ناب جیسے شیر' بھیڑیا' چیتا' سیاہ گوش بجو' لومڑی' بلی خواہ پالتو ہو یا جنگلی وغیرہ مراد ہیں۔ع۔اور جیسے ساہی (خار پشت) وغیرہ جو دوسرے حیوانات کو پھاڑ کر کھاتے ہیں۔ اور پرندوں میں سے پنجوں سے شکار کرنے والے جیسے شکرہ وعقاب وباز وشاہین وگدھ۔اور کوا وغیرہ ہیں پھر معلوم ہونا چاہئے کہ درندوں اور پرندوں کے حرام ہونے سے متعلق قول ہماری ہی طرح ائمہ شافعی واحمد وابوثور اور اصحاب حدیث اور اکثر اہل علم رحمھم اللہ کے بھی ہیں۔اور کچھ مالکی حضرات نے کہا ہے کہ وہ مباح ہے۔اور شعبی وسعید بن جبیرؒ سے بھی یہی مروی ہے۔اور امام مالک واوزاعی ویحییٰ بن سعید رحمھم اللہ نے کہا ہے کہ پرندوں میں سے کوئی بھی حرام نہیں ہے۔ یہی قول حضرت ابو الدرداء وابن عباس رضی اللہ عنہما کا ہے۔الحاصل جمہور علمائے سلف وخلف کا قول یہ ہے کہ درندے جانور اور پرندے بھی حرام ہیں۔

لان النبی علیہ السلام الخ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر ذی مخلب یعنی چنگل سے شکار کرنے والے سے اور درندوں میں سے ہر ذی ناب (کچلی اور نوکیلے دانت) پھاڑ کھانے والے کے کھانے سے منع فرمایا ہے۔(ف یہ حدیث کئی صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے مروی ہے (۱) ابن عباس رضی اللہ عنہما سے اسی طرح مروی ہے جیسی کہ کتاب میں ابھی مذکور ہوئی ہے۔ رواہ لمسلم وابوداؤد والبزار۔ اور میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ روایت سعید بن جبیر عن ابن عباس عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔ اور اس سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ سعید بن جبیر وابن عباس رضی اللہ عنہم کا مذہب بھی اس حدیث کے موافق جمہور کے قول کے مثل ہے۔ اور ابھی اوپر جو میں نے ان کا قول جمہور سے خلاف نقل کیا ہے یہ عینی میں مذکور ہے مگر خلاف تحقیق اور ضعیف روایت ہے۔ ورنہ یہ لازم آئے گا کہ راوی نے خود اپنی حدیث کے خلاف کہا ہے۔ جبکہ یہ بات باطل ہے۔ دوسری حدیث یہ ہے کہ خالد بن الولید رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کہ تم پر پالتو گھوڑے اور خچر اور درندوں میں سے سارے ناب والے اور پرندوں میں سے سارے پنجے والے حرام ہیں۔ رواہ ابوداؤد۔ اور یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ گھوڑے کا گوشت حرام ہے۔ لیکن دوسری حدیث سے معلوم ہوا کہ اس کی حرمت احترام اور کرامت کی وجہ سے ہے۔ تیسری حدیث حضرت علی رضی اللہ کی حدیث جس کو عبداللہ بن احمد بن حنبلؒ نے زوائد المسند میں روایت کیا ہے۔ اور عینی میں ہے کہ یہ روایت مسند احمد میں مروی ہے۔

چوتھی حدیث ابو ثعلبہ الخشنی رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً ہے کہ ہر ذی ناب درندے سے ممانعت فرمائی ہے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ پانچویں حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی مسلم کی روایت سے ابو ثعلبہؓ کی حدیث کے مانند اس قدر زیادتی کے ساتھ ہے کہ اس کا کھانا حرام ہے۔ چھٹی حدیث حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی جس کو کرخیؒ نے اپنی مختصر میں اپنی اسناد کے ساتھ روایت کیا ہے۔ اور یہ ساری حدیثیں صریح نصوص ہیں جن سے ان آیتوں کو جو مفہوم میں عام ہوں ان کو خاص کر دینا جائز ہوتا ہے۔ مع۔ اور امام محمدؒ نے مؤطا میں کہا ہے کہ ہم اسی حدیث پر عمل کرتے ہیں کہ نوکیلے دانتوں والے درندوں کو کھانا حرام ہے۔ اور پرندوں میں سے پنجوں سے نوچ کر کھانے والے بھی حرام ہیں۔

اور پرندوں میں سے ایسے پرندے جو نجاست کھاتے ہوں وہ مکروہ ہیں خواہ وہ چنگل والے اور شکاری ہوں یا نہ ہوں۔ یہی قول امام ابو حنیفہ اور علاقہ کے عام فقہاء اور ابراہیم نخعیؒ کا ہے۔ ترجمہ ختم۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کوا وغیرہ بھی اس لئے حرام ہیں کہ وہ نجاست کھاتے ہیں۔ اور مشائخ نے کہا ہے کہ اس کی مراد یہ ہے کہ اس کی عام غذا نجس ہی ہو۔ اس لئے اگر مرغی بھی نجاست کھاتی ہے تو محض اس وجہ سے کہ اسے کھانے کو دانہ نہیں ملتا ہے۔ اسی لئے یہ جلال یعنی کھلی ہوئی چرنے والی گائے اور بکری کا گوشت مکروہ ہے۔ جلال سے مراد وہ جانور مثلاً گائے بکری وغیرہ جس کی عادت نجاست کھانے کی ہو گئی ہو۔ اس مسئلہ میں نص بھی موجود ہے۔ الحاصل حدیث میں اس بات کی تصریح ہے کہ چنگل مار کر شکار کرنے والے پرندے اور نوکیلے دانتوں والے درندے سب حرام ہیں۔

وقولہ من السباع الخ اور حدیث میں لفظ من السباع دونوں قسموں کے بعد مذکور ہے۔(ف یعنی پرند و جانور کے بعد درندے (من السباع) کی قید لگائی گئی ہے) اس لئے حکم دونوں قسموں کی طرف راجع ہوگا۔(ف مطلب یہ ہوگا کہ جانور کا درندہ ہونا صرف چارپایوں کے ساتھ ہی مخصوص نہیں ہے بلکہ پرندوں میں سے بھی چنگل والے وہی حرام ہیں جو درندہ یعنی دوسروں کو پھاڑ کھانے والے ہوں جیسے شکرہ اور باز وغیرہ)۔ فیتناول الخ اس لئے حدیث کا وہ حکم پرندوں اور چرندوں میں سے پھاڑ کھانے والے دونوں قسموں کو شامل ہوگا۔(ف اس بناء پر گویا یہ فرمایا گیا ہے کہ پرندوں میں سے وہ چنگل والے حرام ہیں جو درندے ہوں یعنی دوسرے پرندوں کو چیر پھاڑ کر کھانے والے ہوں)۔ لا کل مالہ الخ اور وہ تمام جانور چرند پرند مراد نہیں ہیں جن کو پنجے ہوں یا نوکیلے دانت ہوں۔(ف کیونکہ پرندوں میں عموماً چنگل والے ہی ہوتے ہیں۔ یہاں تک کہ تیتر بٹیر کبوتر وغیرہ کے بھی پنجے

ہوتے ہیں۔ لہٰذا بالاجماع پنجوں والوں سے وہی مراد ہیں جو شکاری ہوں یعنی چیل اور باز وغیرہ کی طرح دوسرے پرندوں کو پکڑ کر کھا جانے والے ہوں۔ طرح چارپایوں میں سے بھی بہت سے نوکیلے اٹھے ہوئے دانتوں والے ہوتے ہیں مگر وہ پھاڑ کر کھانے والے نہیں ہوتے ہیں۔ لہٰذا یہاں بھی وہی مراد ہیں یعنی حرام ہیں جو درندے ہوں)۔

توضیح: فصل: کن جانوروں کو کھانا جائز یا ناجائز ہے، اقوال ائمہ، دلائل

والسبع كل مختطف منتهب جارح قاتل عاد عادة ومعنى التحريم والله اعلم كرامة بنى آدم كيلا يعد وشيئ من هذه الا وصاف الذميمة اليهم بالاكل ويدخل فيه الضبع والثعلب فيكون الحديث حجة على الشافعي في اباحتهما والفيل ذوناب فيكره واليربوع وابن عرس من السباع الهوام وكرهوا اكل الرخم والبغاث لانهما ياكلان الجيف.

ترجمہ:۔ اور سبع یعنی درندہ سے مراد وہ جانور ہے جس کی فطرت یہ ہو کہ دوسرے کو اُچک لے۔ اس پر ٹوٹ پڑے۔ پھاڑ کر زخمی کردے، مار ڈالے۔ اور بلاوجہ حملے کردے۔ (ف اس طرح اڑنے والا یعنی پرندہ کی عادت ہوگی کہ اڑتے ہوئے اچانک اُچک لیتا ہے۔ اور درندہ چوپایہ زمین پر لوٹ مار اور حملہ کردیتا ہے اسی لئے مترجم نے ٹوٹ پڑنے کے لفظ سے دونوں کی طرف اشارہ کیا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ درندہ ایسے جانور کو کہا جاتا ہے کہ فطرۃ اور عادۃ طبعاً اس میں یہ بری خصلتیں پائی جاتی ہوں)۔ و معنى التحريم الخ ان درندوں کے حرام کئے جانے کی مصلحت واللہ اعلم شاید یہ ہو کہ اللہ تعالیٰ نے تو آدمی کو چونکہ مکرم بنایا ہے۔ اس لئے ان جانوروں کا گوشت کھا کر ان کی خصلتیں انسان میں اثر نہ کرجائیں۔

(ف: ان جانوروں کا کھانا حرام کرنے میں شاید یہ حکمت ہو کہ ان جانوروں پر برے اوصاف بہت ہی خراب ہوتے ہیں اور خوراک کا جسم پر اثر پڑنا فطری بات ہے اس لئے ان کے گوشت کھانے سے انسانوں میں بداخلاق اور آثار ظاہر ہوں گے۔ اسی لئے ان کا گوشت حرام کردیا گیا ہے۔ اور کبھی کسی میں خباثت فطری اور پیدائشی ہوتی ہے جیسے سانپ بچھو جیسے دوسرے کیڑے مکوڑے کی فطرت ہوتی ہے۔ چنانچہ ریچھ اور بندر وغیرہ موذی ہوتے ہیں۔ اور کبھی خباثت ان میں کسی وجہ سے عارضی پیدا ہوجاتی ہے نجاست کھانے والی گائیں اور بکریاں پھر گوشت اور دودھ کے آثار ان کے استعمال کرنے والوں پر ظاہر ہوا کرتے ہیں۔ چنانچہ عینی وغیرہ نے حدیث کے حوالہ سے لکھا ہے کہ تم لوگ اپنے بچوں کو دودھ پلانے کے لئے احمق عورتوں کو مقرر نہ کرو۔ کیونکہ دودھ سے غذا اور بدن کے اعضاء پر اثر ہوتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ع۔

ويدخل فيه الخ: اور درندوں میں بجو اور لومڑی بھی داخل ہوجائیں گے۔ (ف کیونکہ یہ بھی درندہ جانوروں میں سے ہیں)۔ فيكون الحديث الخ اور چونکہ بجو اور لومڑی بھی درندہ جانوروں میں سے ہیں اس لئے یہ حدیث امام شافعیؒ کے ماننے والوں کے خلاف حجت ہوگی اس طرح سے کہ وہ حضرات ان جانوروں کو حلال جانوروں میں شمار کرتے ہیں۔ (ف یعنی امام شافعیؒ سے مروی ہے کہ بجو اور لومڑی مباح اور حلال ہیں۔ اور ہم نے جب یہ کہا کہ حدیث میں ذی ناب کچلی والے جانوروں سے چونکہ ممانعت ثابت ہے اور یہ دونوں بھی ان کچلی والے جانوروں میں سے ہیں تو یہ بھی حدیث کی ممانعت میں داخل ہیں اور حرام ہیں۔ اور جب یہ جانور حدیث کے نصف میں آگئے تو یہی حدیث امام شافعیؒ کے خلاف حجت بن گئی۔ اور بجو کے مباح کہنے میں امام مالک و احمد رحمہما اللہ کا بھی قول امام شافعیؒ کے قول کے جیسا ہے۔ لیکن لومڑی کے بارے میں امام مالکؒ کا قول ہمارے مثل ہے یعنی یہ کہ وہ حرام ہے۔ اور امام احمدؒ سے اکثر روایتیں یہی ہیں۔

پھر ضبع یعنی بجو (اسی طرح سیاہی) کے بارہ میں امام مالک و شافعی و احمد رحمہم اللہ کی حجت یہ ہے کہ عبدالرحمان بن ابی عمارؒ نے فرمایا ہے کہ میں نے جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ کیا بجو بھی شکار ہے۔ تو فرمایا کہ ہاں ہے۔ اس پر میں نے پھر سوال

کیا کہ میں اسے کھاسکتا ہوں فرمایا کہ ہاں۔ پھر میں نے پوچھا کہ کیا آپ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی سوال کیا (یا سنا) ہے فرمایا کہ ہاں۔ اس کی روایت ترمذی و نسائی و ابن ماجہ نے کی ہے۔ پھر ترمذیؒ نے فرمایا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔ اور بخاریؒ نے نقل کیا ہے کہ حدیث صحیح ہے۔ اس کو ابن حبان وابوداؤد اور حاکم نے بھی روایت کیا ہے۔ لیکن ابوداؤد کی روایت میں صرف اتنا جملہ ہے کہ بجو شکار ہے۔ اور اگر کوئی احرام والا اسے شکار کرلے تو اس کے جرمانہ میں مینڈھا ذبح کرے۔ عینیؒ نے کہا ہے کہ شافعیہ نے اس لفظ سے یہ مطلب نکالا ہے کہ اس کا کھانا جائز ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک شکار ایسے ہی جانور کو کہا جاتا ہے جو کھایا بھی جاتا ہو۔ اسی بناء پر اگر کسی ایسے درندہ کو کسی نے مار دیا تو اس پر کچھ بھی جرمانہ لازم نہیں آتا ہے۔ اور ہمارے نزدیک ہر وحشی جانور کو شکار کہا جاتا ہے خواہ وہ کھایا جاتا ہو یا کھایا نہ جاتا ہو پھر اس جگہ ایک اصولی مسئلہ یہ پیش آیا کہ عموماً نص میں یہ جملہ ہے کہ ہر ذی ناب کو حرام کیا ہے تو یہ نص بجو کو حرام کرتی ہے۔ اور وہ خاص روایت جس میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے بجو کے متعلق شکار ہونا مروی ہے۔ وہ روایت بجو کو حلال کرتی ہے۔

پس امام شافعیؒ کے نزدیک عام پر خاص مقدم ہوتا ہے۔ اور ہمارے نزدیک اصول میں یہ بات محقق ہے دونوں (عام اور خاص) ہی برابر ہیں اس لئے دونوں میں معارضہ ہوسکتا ہے۔ لیکن معارضہ کی شرط یہ ہوتی ہے کہ دونوں ہی قوت میں برابر ہوں جو یہاں پائی جارہی ہے۔ کیونکہ ذی ناب درندوں کا حرام ہونا مشہور ہے اور حدیث اصح میں بھی مذکور ہے۔ لیکن بجو کے مباح کی بات درجہ میں اس سے کم ہے۔ بالخصوص اس طرح سے کہ عبدالرحمٰن بن ابی عمار نے تنہا ہی اس کو جابرؓ سے روایت کیا ہے۔ حالانکہ عبدالرحمٰن بن ابی عمار نقص علم میں مشہور بھی نہیں ہیں اور حجت بھی نہیں ہیں۔ بالخصوص ایسی صورت میں جب کہ وہ اعلیٰ ثقہ راویوں کی مخالفت کررہے ہوں۔ چنانچہ ابن عبدالبرؒ نے اس بحث کو تمہید میں بہت ہی صراحت کے ساتھ بیان کیا ہے۔ اور یہاں یہی واقعہ ہے۔ کیونکہ ذی ناب (کچلی دانتوں والے) کے حرام ہونے کو بڑے ثقہ محدثین نے ذکر کیا ہے اور اگر عبدالرحمٰن نے ان کی مخالفت کردی تو وہ قابل قبول نہیں ہے۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ ذی ناب میں بجو کو یقیناً شامل کرلیا ہے اس لئے بجو کے مباح ہونے والی روایت نے اس کو حرام ہونے والوں میں سے خارج یا منسوخ کرلیا ہے حالانکہ کسی بڑی سند اور بڑی حجت کے بغیر اسے منسوخ نہیں کیا جاسکتا ہے کیونکہ دونوں روایتوں میں معارضہ واقع ہورہا ہے جب کہ اس اباحت کی روایت میں معارضہ کی قوت نہیں ہے۔

پھر امام شافعیؒ کا یہ اجتہاد کس طرح قابل تسلیم ہوگا جب کہ امام احمد واسحٰق اور ابویعلی نے اس طرح روایت کی ہے حدثنا جویر عن سهيل بن ابی صالح عن (عبدالله) عبدالبر بن يزيد السعدی رجل من بنی سعد بن بكر قال سالت سعيد بن المسيبؒ الخ یعنی عبداللہ سعدی نے کہا کہ میں نے حضرت سعید بن المسیبؒ سے پوچھا کہ کچھ لوگ بجو کھاتے ہیں (کیسا ہے) فرمایا اس کا کھانا حلال نہیں ہے۔ اور ان سعیدؒ کے پاس ایک اور بزرگ تھے جن کی داڑھی وغیرہ کے بال سفید تھے انہوں نے (ابوالدرداء رضی اللہ عنہ) سے اس طرح سے ایک روایت کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر اچک لینے والے یعنی شکاری پرندہ سے اور ہر ٹوٹ پڑنے اور حملہ کرنے والے درندہ سے اور مجثمہ سے اور ہر ذی ناب درندہ سے نہی فرمائی ہے۔ پس سعید بن المسیبؒ نے کہا کہ انہوں نے سچ فرمایا ہے۔ (ف اس سے معلوم ہوا کہ اس نص میں بجو ذی ناب میں شامل ہے۔ اور یہ اسناد صحیح ہے پس یہ خود بھی حدیث جابرؓ کے ساتھ قوی معارضہ ہے عبدالرزاق نے عن سفيان الثوری عن سهيل بن ابی صالح قال سال رجل ابن المسيب الخ روایت کی یعنی ایک شخص نے سعید بن المسیبؒ سے پوچھا کہ بجو کھانا کیا جائز ہے تو آپ نے اسے منع فرمادیا۔ پس اس نے کہا کہ آپ کی قوم والے تو کھاتے ہیں فرمایا کہ میری قوم والے نہیں جانتے ہیں سفیان الثوریؒ نے کہا ہے کہ میرے نزدیک یہ قول بہت بہتر اور پسندیدہ ہے۔ میں نے سفیانؒ سے کہا کہ پھر اس کا کیا جواب ہے جو حضرت عمر و علی رضی اللہ عنہما وغیرہ سے منقول ہے تو فرمایا کہ کیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر ذی ناب درندہ کے کھانے سے منع نہیں فرمایا ہے۔ اسی لئے

مجھے بجو کو چھوڑ دینا ہی زیادہ پسندیدہ ہے۔ اسی بات کو عبدالرزاق نے اس مسئلہ میں اختیار فرمایا ہے۔
اور میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ روایتیں صحیح ہیں اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں کھانے کی تصریح بطور رفع کے نہیں ہے۔ کیونکہ عبدالرحمن نے پوچھا کہ "کیا آپ نے اس کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا یا پوچھا تھا" اس میں اس بات کا احتمال ہے کہ انہوں نے پوچھا تھا کہ یہ شکار ہے۔ اور اس بات کا بھی احتمال ہے کہ انہوں نے اس کے کھانے کے بارے میں پوچھا تھا۔ لیکن پہلا احتمال ہی زیادہ قابل ترجیح ہے اس لئے کہ صحیح روایت میں اس طرح مذکور ہے کہ انہوں نے اسے سنا تھا۔ پس اس طرح یہ احتمال پہلے سے ہی متعلق اور مربوط ہے۔ اور جب یہ احتمال ثابت ہو گیا تو یہ کہنا ہوگا کہ شاید حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے خود اپنی طرف سے ہی اجتہاد کرتے ہوئے اس کے کھانے کے جائز ہونے کو فرمایا ہو۔ کیونکہ اس بات میں کوئی شک نہیں ہے کہ اس کے جائز ہونے کے بارے میں اختلاف ہے۔ اس سے یہ معلوم ہو گیا کہ وہ نص جس میں عموم ہے وہی اصح اور حضرت سعیدؒ کی روایتوں سے اسی کی تائید ہوتی ہے لہٰذا اسی کے قوی ہونے کی وجہ سے اسی کو قبول کرنا اولیٰ ہے۔ اور دوسرے اس وجہ سے بھی کہ اس مسئلہ میں حلال اور حرام ہونے کے درمیان اختلاف ہے اور اصول فقہ کے مطابق اسی صورت میں حرام ہونے ہی کو ترجیح ہوا کرتی ہے۔ اسی میں زیادہ احتیاط ہے لہٰذا حرمت کے قول کو قبول کر لینا ہی متعین ہو گیا۔ اسی بناء پر سفیان الثوریؒ نے حرمت ہی کو ترجیح دی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

والفیل ذو ناب الخ: اور ہاتھی بھی نکلے ہوئے دانتوں والا (ذوناب) ہے اس لئے اس کو کھانا مکروہ ہوگا (ف یعنی مکروہ تحریمی ہوگا۔ اور یہی قول اکثر علماء کے بھی ہے۔ اور تاج الشریعہؒ نے کہا ہے کہ لوگ ہاتھی کو درندوں میں شمار نہیں کرتے ہیں اس لئے اسے درندوں میں شمار کرنا شاید کہ خاص اجتہاد میں سے ہو کہ وہ کیلوں والے دانتوں والا ہے۔ اسی لئے اس کو مکروہ تحریمی کہا جاتا ہے۔ ع۔ میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ بظاہر کچھ ایسے اسے درندہ شمار نہیں کرتے ہیں جن کے علاقوں میں ہاتھی نہیں پایا جاتا ہے اور وہ ان کے ملکوں کا جانور نہیں ہے۔ ورنہ ہمارے علاقوں یعنی پاک و ہند و بنگلہ دیش وغیرہ میں اس کا حملہ آور ہونا بالکل ظاہر اور مشہور بات ہے۔ البتہ وہ جانوروں کو پھاڑ کھانے والا نہیں ہے اگرچہ حملہ کرنے اور پکڑ کر چیر ڈالنے میں مشہور ہے۔ اسی لئے اسے بھی ذی ناب میں شمار کرنا بھی زیادہ احتیاط کی بات ہے۔ اور اسی پر فتویٰ بھی ہے۔ م۔

والیربوع الخ: اور جنگلی چوہا اور نیولا بھی درندے کیڑے مکوڑوں میں سے ہیں۔ (ف یعنی زمین کے رینگنے والے جانوروں میں سے ہیں مگر درندہ بھی ہے۔ اور عینیؒ نے لکھا ہے کہ یربوع کو فارسی میں دشتی موش یعنی جنگلی چوہا کہتے ہیں۔ اور لکھا ہے کہ وہ زمین میں بل (سوراخ) بناتا اور اس میں وہ دو راستے رکھتا ہے تاکہ کوئی اسے شکار کرنے کو آئے تو وہ دوسرے راستے سے نکل جائے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ بات تو یہاں لومڑی کے بارے میں مشہور ہے۔ ابن عرس کے بارے میں لکھا ہے کہ اس کو فارسی میں راسو یعنی نیولا کہا جاتا ہے۔ اور وہ مرغی و کبوتر وغیرہ کے بچوں کو مار کر ان کا خون چوس لیتا ہے۔ مگر ان کو کھاتا نہیں ہے۔ اور قنفذ (یعنی ساہی) بھی مکروہ ہے۔ اور لکھا ہے کہ یربوع امام شافعیؒ کے نزدیک مباح ہے۔ اور اس کے بارے میں حرمت وارد نہیں ہوئی ہے۔ اور ابن عرس یعنی نیولا بھی امام شافعیؒ کے نزدیک مباح ہے کیونکہ اس کے ناب یعنی نوکیلے دانت نکلے ہوئے نہیں ہوتے ہیں۔ جیسے کہ گوہ جسے عربی میں ضب کہا جاتا ہے۔ اور ہم یعنی احناف یہ کہتے ہیں کہ اس گوہ میں دو حیثیتیں ہیں کیونکہ اگر ذی ناب کا خیال کیا جائے جو حرمت کی دلیل ہے تو اس کو ذی ناب نہ ہونے کی وجہ سے اسے حلال کہنا چاہئے۔ اور جب چیر پھاڑ کر یعنی درندگی کے صفت کا خیال کریں تو اس میں اس صفت کے پائے جانے کی وجہ سے اسے حرام کہنا چاہئے کیونکہ یہ مرغی اور کبوتروں کے بچوں اور کبھی بڑوں کو بھی پکڑ کر ان کا خون چوس لیتے ہیں۔

چنانچہ اسی حیثیت کی وجہ سے ہم نے احتیاطاً اس کے مکروہ تحریمی ہونے کا حکم دیا ہے۔ اس کے علاوہ فرمان باری تعالیٰ ﴿یحرم علیھم الخبائث﴾ الایۃ سے یہ حکم نکلا جن چیزوں میں گھن اور طبعی کراہت اور نجاست کی صفت پائی جاتی ہے وہ حرام

ہوتی ہیں۔اور بلا شبہ ساہی اور نیولا وغیرہ اسی قسم کے جانور ہیں لیکن انسانی طبیعتیں مختلف ہونے کی وجہ سے ان کو حرام نہ کہہ کر ہم نے ان کو مکروہ تحریمی کہا ہے۔ چنانچہ امام شافعی واحمد رحمہما اللہ کا بھی مذہب ہے۔اور کلب یعنی کتا ہمارے اور جمہور کے نزدیک حرام ہے۔ بلکہ امام مالکؒ کے نزدیک بھی حرام ہے۔اگرچہ ایک روایت میں مکروہ تحریمی کا حکم بھی ہے۔اور قرد یعنی بندر بلا اختلاف حرام ہے۔ابن عبد البرؒ نے فرمایا ہے کہ میں اس کے حرام ہونے کے بارے میں کسی فقیہ کا بھی اختلاف نہیں جانتا ہوں۔ اسی لئے اس کی خرید و فروخت بھی جائز نہیں ہے۔میں مترجم کہتا ہوں کہ کتاب البیوع میں اس مسئلہ میں کچھ تفصیل گذری ہے اسے دیکھ لینا چاہئے۔م۔ع۔

وکرھوا اکل الرخم الخ اور علماء نے رخم کے کھانے کو مکروہ تحریمی بتایا ہے۔(ف ایک قسم کا سپید گدھ۔یہ ایک پرندہ ہے جو مردار اور نجس ہڈیاں کھاتا ہے اور اسے کوئی شکار نہیں کرتا ہے سفید رنگ کے قریب کا ہوتا ہے۔اور کبھی اس پر بندے ہوتے ہیں گدھ کے مشابہ ہوتا ہے)۔اور بغاث کے کھانے کو علماء نے مکروہ بتایا ہے۔(ف یہ رخنہ سے چھوٹا اور مٹیالا رنگ کا ہوتا ہے اور کسی جانور کو شکار نہیں کرتا ہے۔ع۔(اس کی باء کو تینوں حرکتیں جائز ہیں۔سبزی مائل۔سفید رنگ کا ایک پرندہ جو گدھ سے چھوٹا اور اڑنے میں سست ہوتا ہے۔ مصباح اللغات قاسمی اسی کو ہندوستان کے علاقوں میں گدھ وگھ بولتے ہیں۔وہ مردار جانوروں کو کھایا کرتا ہے۔م۔خلاصہ یہ ہوا کہ رخم اور بغاث دونوں ہی مکروہ تحریمی ہیں۔لانھما یاکلان الخ کیونکہ یہ دونوں جانور گندہ اور مردہ جانوروں کو کھایا کرتے ہیں۔(ف اسی طرح دیسی سیاہ کوا جو جانوروں اور انسانوں کی گندگیاں کھاتا ہے وہ ناپاک اور حرام ہوتا ہے۔اور اس کوے کی دوسری قسم وہ ہے جو غراب ابقع ہے کہ وہ دیسی کوے کے مانند ہوتا ہے۔اور چوتھی قسم غراب القیظ ہے یعنی سخت گرمیوں میں ظاہر ہوتا ہے جیسے کہ ہمارے علاقہ میں کوکل ہوتی ہے۔

توضیح:۔ذی ناب اور ذی مخلب کی تعریف مفصلاً بیان کرتے ہوئے یہ بتلائیں کہ ہاتھی و لومڑی وبجّو و نیولا۔ جنگلی چوہا اور رخم اور بغاث کا کیا حکم ہے، اس میں ائمہ کرام کے اقوال کیا ہیں اور ان کے دلائل کیا ہیں، درندہ جانوروں کو حرام کئے جانے کی کیا مصلحت ہے ساہی۔ خار پشت، ایک خار دار جانور

قال ولا باس بغراب الزرع لانه یاکل الحب ولا یاکل الجیف ولیس من سباع الطیر قال ولا یوکل الابقع الذی یاکل الجیف وکذا الغداف قال ابو حنیفة لا باس باکل العقعق لانه یخلط فاشبه الدجاجة وعن ابی یوسف انه یکرہ لان غالب اکله الجیف.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ کھیتی کے کوے کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔(ف اگرچہ خلاف اولیٰ ہوگا) کیونکہ یہ دانہ کھاتا ہے اور گندگی اور مردار نہیں کھاتا ہے اور وہ پھاڑنے والے شکاری پرندوں میں سے بھی نہیں ہے۔(ف اسی لئے اس میں حرام ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے البتہ اس کی جنس میں سے دیسی کوا ناپاکی کھانے والوں میں سے ہے۔لہٰذا کھیتی کھانے والے کووں کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔اور قدوریؒ نے لکھا ہے کہ اس کے کھانے میں کسی کا اختلاف بھی نہیں ہے۔ع)۔

قال ولا یوکل الابقع الخ فرمایا کہ غراب ابقع یعنی وہ کوا جو سیاہی وسفیدی ملا ہوا ہوتا ہے اور گندگی و مردار کھاتا ہے نہیں کھایا جائیگا۔اور یہی حکم غداف کا بھی ہے۔(ف یعنی بالکل سیاہ کوا۔اسی کو غراب القیظ بھی کہا جاتا ہے جو سخت گرمی کے دنوں میں آتا ہے اور موٹا و بھاری پیروں والا ہوتا ہے۔ن۔ولوالجی نے فتویٰ میں لکھا ہے کہ غراب ابقع واسود کی یہ تین قسمیں ہیں (۱) اس کی غذا گندگی اور مردار ہی ہے اس لئے وہ حلال نہیں ہے۔(۲) جو نہ گندگی کھاتا ہے اور نہ مردار کھاتا ہے بلکہ وہ دانہ اور کھیتی کھاتا ہے اس لئے وہ مکروہ بھی نہیں ہے۔(۳) وہ گندگی اور مردار بھی کھاتا ہے ساتھ ہی دانہ وغیرہ بھی یعنی ملا جلا کھاتا ہے تو وہ امام ابو حنیفہؒ کے

نزدیک کھایا جاسکتا ہے لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نہیں کھایا جاسکتا ہے۔ یہی حکم غداف کا بھی ہے جو سخت گرمی کے دنوں میں آبادی میں آتا ہے۔ اور اس کے پر بھاری اور موٹے ہوتے ہیں۔ عینیؒ نے لکھا ہے کہ ان میں سے جو قسم صرف گندگی کھاتا ہے اسی کو مصنفؒ نے ابقع لکھا ہے لہذا وہ مکروہ تحریمی ہے۔

اور دوسری قسم جو گندگی و مردار بھی کھاتا ہے اس کتاب میں اس کا ذکر نہیں کیا ہے۔ اور اسی میں امام ابو حنیفہ وابو یوسفؒ کے درمیان اختلاف ہے۔ اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ ہمارے علاقوں میں جو دیسی کوے مشہور ہیں یہ بھی غلے اور گندگی دونوں ہی کھاتے ہیں اس لئے بظاہر ان میں بھی وہی اختلاف شیخین ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم پھر احتیاط کے پیش نظر ابو یوسفؒ کے قول پر ہی فتوی ہوگا۔ اور فتاوی ولوالجی سے معلوم ہوا کہ جنگلی کوا خواہ سیاہ ہو یا گبرا یعنی سیاہ وسفید ملا ہوا اگر وہ نجاست کھانے والا ہو تو وہ مکروہ تحریمی ہوگا۔ م۔ فاختہ کو کھانا جائز ہے۔ اسی طرح ڈبسی۔ ابابیل بھی جائز ہیں۔ لیکن چمگادڑ کے بارے میں دو روائیں ہیں۔ ن۔ لیکن احتیاط کی بناء پر منع ہونے پر ہی فتویٰ ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ وقال ابو حنیفة الخ اور امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ عقعق پرندہ کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ (ف یہ کبوتر کے برابر لانبی دم کا سیاہ وسفید ملا ہوا پرندہ۔ کچھ لوگ اسے منحوس سمجھتے ہیں۔ اس کے منہ سے عق عق کی سی آواز نکلتی ہے۔ ش۔ ع۔ اس کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ یہی قول اصح ہے۔ ع) = کیونکہ اگر وہ گندگی کھاتا ہے تو دانے بھی کھاتا ہے۔ (ف اور ملا کر کھانے والا پرندہ مباح ہوتا ہے)۔

فاشبه الخ اس لئے وہ مرغی کے مشابہ ہوگیا۔ (ف اور مرغی کھانے میں بالاتفاق کوئی حرج نہیں ہے۔ اور یہ مفید ہوتی ہے۔ اور یہ اکثر دانے اور غلہ ہی کھاتی ہے)۔ وعن ابی یوسفؒ الخ اور امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ عقعق مکروہ تحریمی ہے۔ کیونکہ اس کی غذا زیادہ تر گندگی ہی ہے۔ (ف اور میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ لوگوں کو تجربہ سے معلوم ہوا ہے کہ مرغی کی اصل غذا دانہ اور کیڑے ہیں لیکن جب اسے دانہ میسر نہ ہو تب وہ گندگی کھانے لگتی ہے۔ اور شاید کہ عقعق کی بھی اصلی طبیعت یہی ہو واللہ تعالیٰ اعلم۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ جو پرندے گندگی اور دانے ملا کر دونوں ہی کھاتے ہوں ان میں غالب غذا دیکھی جائے گی یعنی وہ زیادہ کیا کھاتے ہیں۔ اس طرح کہ اگر وہ زیادہ تر گندگی کھاتا ہو تب وہ مکروہ ہوگا ورنہ نہیں۔ اور شاید کہ اس میں اصل اعتبار طبیعت ہی کا ہو مگر طبیعت کا اندازہ کرنا مشکل ہے کہ وہ مخفی ہوتی ہے۔ اسی لئے خوراک کی طرف میلان طبع کو اس کے قائم مقام کر دیا گیا ہے۔ پس اگر اس کی خوراک میں زیادہ مقدار دانہ ہو تو یہی ظاہر ہوگا کہ اس کی طبیعت کا تقاضا یہی ہے۔ اور جانچنے کا یہی زیادہ بہتر طریقہ ہے۔ اور شاید کہ جو اصل بیان کی گئی ہے وہ اتفاقی ہے۔

اسی بناء پر اسبیجابیؒ نے شرح کافی میں ذکر کیا ہے کہ اگر یہ تحقیق ہو جائے کہ عقعق جانور نجاست ہی کھاتا ہے تو اس کو کھانا مکروہ ہوگا۔ جیسا کہ امام ابو یوسفؒ کا قول ہے۔ اور امام احمدؒ کا بھی یہی قول ہے۔ ع۔ اور یہ لکھا ہے کہ گدھ وعقاب اور اس کے جیسے شکاری پرندوں کے کھانے میں خیر نہیں ہے یعنی حرام ہیں۔ کیونکہ یہ سب شکاری اور ذی مخلب ہیں اور مردار اور گندگی کھاتے ہیں۔ جو حال کہ باز اور شکرہ کا ہے۔ اور لقلق کا بھی یہی حکم ہے۔ اور عقعق وسودانیہ بھجنگا ایک کالا پرندہ جو کوئل سے مشابہ ہوتا ہے وغیرہ پرندے جن کے چنگل شکاری نہیں ہوتے ہیں۔ تو ان کے کھانے میں حرج نہیں ہے۔ جیسے کہ کھیتی کے کوے کا حکم ہے کہ وہ دانہ کے سوا گندگی اور مردار کھانے سے پرہیز کرتا ہے۔ کرخیؒ نے لکھا ہے کہ ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ سنجاب وسمور ودلق ہر ایک درندہ ہے لومڑی اور نیولا کے مانند ہے کہ ان کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے۔ ولوالجی نے لکھا ہے کہ فاختہ وابابیل وعقعق کے کھانے میں حرج نہیں ہے۔ کیونکہ یہ نہ ذی ناب سے ہیں اور نہ ہی ذی مخلب سے ہیں۔ اور ہدہد میں کوئی حرج نہیں ہے۔ درایہ میں لکھا ہے کہ اس کو کھانا جائز ہے۔ امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ بوم یعنی الو کھایا جاسکتا ہے کیونکہ وہ ساگ پات کھاتا ہے۔ مع۔ ظہیریہ میں بھی اس الو کے بارے میں ایسا ہی لکھا ہے جیسا کہ ہندیہ میں ہے۔

اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ لفظ بوم فارسی ہے۔ ظاہرا اس کے عربی لفظ میں اس سے کوئی دوسرا جانور مراد ہے جو لفظ کی

تحریف اور ادل بدل ہو جانے سے فی الحال نہیں سمجھا جاتا ہے۔ اور یہ ظاہر ہے۔ اچھی طرح غور کر لیں۔ واللہ تعالےٰ اعلم بالصواب۔ اس اُلّو کے بارے میں حرام ہونے کا ہی فتویٰ ہے کیونکہ وہ ساگ پات نہیں کھاتا ہے بلکہ کیڑے مکوڑے وغیرہ کھاتا ہے۔ اور حملہ کرنے والا پنجہ رکھتا ہے۔ اور چھوٹے پرندوں یا کیڑے مکوڑوں کا شکار کرتا ہے۔ واللہ تعالےٰ اعلم۔ م۔

توضیح: غراب کی قسمیں ان کی تعیین اور ان کا حکم، دبسی، چمگادڑ، ابابیل، عقعق، گدھ، عقاب، لقلق، بوم، کو کھانا جائز ہے یا نہیں، دلیل

قال ویکرہ اکل الضبع والضب والسلحفاۃ والزبنور والحشرات کلھا اما الضبع فلما ذکرنا واما الضب فلان النبی علیہ السلام نھی عائشۃ حین سالتہ عن اکلہ وھو حجۃ علی الشافعی فی اباحتہ والزبنور من الموذیات والسلحفاۃ من خبائث الحشرات ولھذا لا یجب علی المحرم بقتلہ شی وانما تکرہ الحشرات کلھا استدلا لا بالضب لانہ منھا.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ان تمام جانوروں کو کھانا مکروہ ہے یعنی بجو گوہ و کچھوا و بھڑیں اور دوسرے سارے کیڑے مکوڑے۔ ان میں سے بجو۔ کو امکروہ کہنے کی وجہ وہی ہے جو ہم اس سے پہلے بیان کر چکے ہیں۔ (ف کہ بجّو نوکیلے دانتوں والا یعنی خونخوار جانور ہے۔ اس کے علاوہ مزید گفتگو اوپر کی جا چکی ہے)۔ **واما الضب الخ** اور گوہ کے مکروہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ جب ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے گوہ کے کھانے کے بارے میں دریافت کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو گوہ کے کھانے سے منع فرمادیا۔ اور امام شافعیؒ جو گوہ کو حلال فرماتے ہیں ان کے خلاف یہی حدیث دلیل ہے۔ (ف معلوم ہونا چاہئے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث متعدد سندوں سے مروی ہے اس کو ان ائمہ کرام مثلاً ابوحنیفہ و محمد و احمد بن حنبل و طحاوی اور ابو داؤد نے روایت کیا ہے۔ روایت یوں ہے رواہ **ابو حنیفۃ عن حماد عن ابراھیم عن الاسود عن عائشۃؓ انھا اھدی لھا ضَبٌّ الخ**۔ یعنی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو پکی ہوئی گوہ ہدیۃً بھیجی گئی تب ام المومنین رضی اللہ عنہا نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے کھانے کے بارے میں دریافت کیا تو آپ نے اس کے کھانے سے منع فرمادیا۔ پھر ایک سائل آیا تو ام المومنینؓ نے کسی سے فرمایا کہ یہ اس سائل کو دیدو۔ تب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اے عائشہ تم دوسرے کو وہ چیز کھلانا چاہتی ہو جو تم خود نہیں کھاتی ہو۔

امام احمد بن حنبلؒ نے مسند میں بھی عفان وغیرہ کی روایت سے اسی اسناد سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک مرتبہ گوہ لائی گئی تو آپ نے خود بھی اسے نہیں کھایا۔ اور نہ دوسروں کو اس کے کھانے سے منع فرمایا اس لئے میں نے عرض کیا یا رسول اللہ! کیا ہم یہ مسکینوں کو کھلادیں؟ تب آپؐ نے فرمایا کہ جو چیز تم خود نہ کھاؤ وہ ان کو نہ کھلاؤ۔ طحاوی نے اپنے اسناد کے ساتھ ابو حنیفہؒ کی روایت کی طرح بیان کیا ہے لیکن اس روایت سے ایسی صراحۃً ممانعت ثابت نہیں ہوتی ہے۔ جس سے حرمت ثابت ہو۔ بالخصوص روایت احمد کے کہ اس میں اس بات کی تصریح ہے کہ آپؐ نے اسے منع نہیں فرمایا ہے۔ اور یہ ساری سندیں صحیح ہیں۔ زیادہ سے زیادہ صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو منع فرمایا ہے۔ اور اس بات سے بھی کراہت کا اظہار فرمایا ہے کہ جو چیز آدمی خود نہ کھائے اسے خود ناپسند کرتے ہوئے اللہ تعالےٰ کی راہ میں دیدے۔ جب کہ ایسے حکم سے اس چیز کی حرمت لازمی نہیں ہوتی ہے۔ البتہ ابوداؤد نے اسمٰعیل بن عیاش عن ضمضم بن زرعہ الیٰ آخرہٖ عبدالرحمٰن بن شبلی رضی اللہ عنہ کی سند سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے گوہ کے گوشت سے منع فرمایا ہے۔ خطابیؒ نے فرمایا ہے کہ اس کی اسناد ٹھیک نہیں ہے۔

شیخ ابن حجر عینیؒ نے اسے غلط بتلایا ہے کہ اسمٰعیل بن عیاش کی روایت اہل شام سے صحیح ہے۔ ایسا ہی بخاری و یحیی بن معین

نے فرمایا ہے۔ ابن حجرؒ نے فرمایا ہے کہ خطابیؒ کا قول قابل توجہ نہیں ہے۔ اور طحاویؒ نے عبدالرحمٰن بن حسنہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ہم لوگ ایسی زمین میں ٹھہرے جہاں گوہ بہت تھیں۔ وہاں ہمیں بھوک لگی تو ہم نے ان کا شکار کر کے ان کو پکالیا۔ ابھی ان کی ہانڈیوں میں ابال آ ہی رہا تھا کہ اسی وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سواری آگئی یہ دیکھ کر آپؐ نے پوچھا کہ کیا پکا رہے ہو؟ ہم نے عرض کیا کہ ہم نے گوہیں ماری ہیں ان ہی کو پکار ہے ہیں۔ آپؐ نے فرمایا کہ بنی اسرائیل میں سے کچھ لوگوں کے مسخ کر کے گوہ بنادیا گیا تھا۔ اس وجہ سے مجھے اس بات کا خوف ہو رہا ہے کہ شاید یہ بھی ان ہی میں سے ہو۔ اس لئے تم لوگ ان ہانڈیوں کو الٹ دو۔ اسی روایت جیسی روایت مسلم وابو داؤد و نسائی واحمد و طبرانی وابو یعلی اور بزار رحمھم اللہ نے بھی کی ہے۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ صحیح حدیث سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ اللہ تعالےٰ نے جس امت کو مسخ کیا تھا اس کی نسل نہیں چلی ہے یعنی وہ سب بالکل ہلاک کر دی گئی ہے تو یہ بات کس طرح ممکن ہو سکتی ہے کہ یہ شکار کی ہوئی گوہ وہی بنی اسرائیل کی مسخ شدہ میں سے ہو۔ ویسے یہ بات بہت ممکن ہے کہ شاید ابتداء میں ایسا گمان ہو گیا ہو مگر بعد میں وحی الٰہی سے آپؐ کو یہ بتادیا گیا ہو کہ مسخ کی ہوئی قوم ختم کر دی گئی ہے اور اب وہ باقی نہیں رہی ہے اور عبدالرحمٰن بن شبلؓ کی حدیث میں جو نہی آئی ہے اس میں یہ ضروری نہیں ہے کہ اس سے حرام ہونا ہی مراد ہو۔ جس کی دلیل احمد کی مذکورہ بالا حدیث ہے۔ اسی طرح حضرت خالد بن الولید رضی اللہ عنہ کی اس حدیث سے بھی استدلال ہے جس میں صراحت کے ساتھ یہ مذکور ہے کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے گوہ کھانے سے ہاتھ کھینچ لیا تو خالدؓ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ کیا گوہ حرام ہے فرمایا کہ نہیں۔ البتہ چونکہ وہ میرے علاقے میں نہیں ہوتی ہے اس لئے مجھے اس سے نفرت سی ہوتی ہے۔ تب میں نے وہ کھالی۔ اس وقت آپؐ دیکھتے رہے لیکن مجھے منع نہیں کیا۔ رواہ البخاری و مسلم اور اس حدیث سے جو حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پنیر اور مکھن سے کھایا۔ اور وہاں پر رکھی ہوئی گوہ سے اپنی طبعی کراہت کی بناء پر نہیں کھایا۔ اگر وہ حرام ہوتی تو وہ آپؐ کے دسترخوان پر نہیں کھائی جاتی۔ رواہ البخاری و مسلم۔

اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی اس حدیث کو دلیل بناتے ہوئے جس میں یہ مذکور ہے کہ جس دستر خوان پر موجود تھے اسی پر یہ بھی تھے کہ ایک انصاریہ عورت نے آواز دے کر کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ خبر کر دی جائے کہ گوہ کا گوشت ہے۔ یہ سن کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ہی اور صحابہؓ نے بھی اپنے ہاتھ کھینچ لئے تب آپؐ نے فرمایا کہ تم کھاؤ اور کھلاؤ۔ کیونکہ یہ حلال ہے۔ اور اس کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ لیکن میرے کھانے میں سے نہیں ہے۔ رواہ البخاری و مسلم یعنی بری قوم اور علاقہ والوں کے کھانے میں سے نہیں ہے۔ اسی لئے میں اسے نہیں کھاتا ہوں حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ ایک مرتبہ میرے پاس گوہ ہدیہ میں بھیجی گئی اس وقت میرے پاس میری قوم تھی تو میں نے ان کے سامنے ان کی مہمانی کے خیال سے اس گوشت کو پیش کر دیا۔ تب انہوں نے اس میں سے کچھ کھالیا۔ اتنے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے۔ تو وہ دونوں کھا رہے تھے۔ آپؐ نے بھی اس میں اپنا ہاتھ ڈالا اور پوچھا کہ یہ کیا چیز ہے تو ہم نے کہا کہ یہ گوہ ہے۔ یہ سن کر آپؐ نے اسے رکھدیا۔ یہ دیکھ کر دونوں مہمانوں نے بھی چاہا کہ اپنے منہ میں انگلی ڈال کر اسے اگل دیں یعنی قئی کر دیں تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم ایسا مت کرو۔ کیونکہ تم لوگ نجد کے باشندہ ہو جو اس کو کھاتے ہیں اور ہم تہامہ کے رہنے والے ہیں جو اس سے گھن کرتے ہیں۔ رواہ ابو یعلی۔

الحاصل ان حدیثوں سے صراحت کے ساتھ اس کا حلال ہونا ثابت ہوتا ہے۔ لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خود اپنی نفاست طبعی کی بناء پر اسے نہیں کھاتے تھے۔ اور یہ بھی معلوم ہوا کہ تہامہ کے باشندے عموماً اسے نہیں کھاتے تھے اور امام محمدؒ نے مئوطا میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کا اثر روایت کر کے کہا ہے کہ اسے ترک کر دینا ہی ہمارے نزدیک پسندیدہ بات ہے۔ اور ابو ابوحنیفہ کا بھی یہی قول ہے۔ اس طرح اس قول سے اس کی کراہت تنزیہی ثابت ہوتی ہے اور طحاویؒ نے کہا ہے کہ ہمارے نزدیک

قول یہ ہے کہ اس کی کراہت تنزیہی ہے۔ ویسے اس کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اس بات سے یہ اشارہ ملتا ہے کہ ائمہ احناف کے نزدیک اس کی کراہت تنزیہی ہے۔ اور دلیل کے اعتبار سے بھی یہی قول اصح ہے۔ اور امام نوویؒ نے اصحاب ابی حنیفہ کا استثناء کرتے ہوئے سب کا اس کے مباح ہونے پر اجماع نقل کیا ہے۔ فافہم۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور اس بات کے کہنے میں بھی کوئی مضائقہ نہیں ہے کہ مصنفؒ نے اس جگہ کراہت سے عام معنی مراد لئے ہوں کہ وہ تنزیہی ہو یا تحریمی ہو۔

والزنبور الخ اور زنبور (بھڑیں) اس لئے مکروہ ہیں کہ وہ انسانوں کو خواہ مخواہ ستانے والے جانوروں میں سے ہیں۔ اور سلحفاۃ یعنی کچھوا اس لئے مکروہ ہے کہ وہ زمین کے حشرات میں سے ہے۔ (ف جو بفرمان باری تعالیٰ ویحرم علیهم الخبائث الایۃ خبیث جانور مکروہ تحریم ہے)۔ ولهذا لا یجب الخ اسی لئے اگر کوئی احرام کی حالت میں رہتے ہوئے کسی زنبور یا اسے مار ڈالے تو اس پر کچھ بھی جرمانہ لازم نہیں ہوتا ہے۔ و انما یکره الخ اور دوسرے تمام حشرات الارض کو اسی لئے مکروہ بتایا جاتا ہے کہ وہ بھی گوہ کی طرح ہیں اور حشرات الارض میں سے ہیں (اور چونکہ گوہ کا مکروہ تحریمی ہونا ثابت ہو چکا ہے اسی لئے دوسرے حشرات الارض بھی مکروہ تحریمی ہوں گے۔ اور اگر گوہ کا مکروہ تنزیہی ہونا ہی متحقق ہو جائے تب دوسرے جانوروں میں یہ دلیل جاری نہ ہوگی۔ اس لئے اولیٰ یہی ہوگا کہ سانپ اور بچھو وغیرہ کو زہریلے ہونے کے علاوہ خبائث اور موذی ہونے کی بناء پر فرمان باری تعالیٰ وَ یُحَرِّمُ عَلَیْهِمُ الْخَبَائِثَ کے مطابق سب کو حرام کہا جائے ابو القاسم مالکیؒ نے جزئیات بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ کیکڑا و کچھوا اور مینڈک کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اور یہ بھی کہا ہے کہ شکاری پرندے مثلاً شکرہ و باز و عقاب و رخم و چیل اور غراب وغیرہ کے کھانے میں بھی مضائقہ نہیں ہے۔ بخلاف وحشی درندوں کے اور حلیہ میں ہے کہ مکڑی و چھپکلی و مکھی اور بھڑ وغیرہ میں خباثت ہے یعنی یہ سب حرام ہیں۔ مع۔

توضیح: ضب یعنی گوہ کے کھانے کے بارے میں علماء کے اقوال اور ان کے تفصیلی دلائل

قال ولا یجوز اکل الحمر الاهلیة والبغال لماروی خالد بن الولید رضی اللّٰه عنه ان النبی صلی اللّٰه علیه واله وسلم نهی عن لحوم الخیل والبغال والحمیر وعن علی رضی الله عنه ان النبی علیه السلام اهدر المتعة وحرم لحوم الحمر الاهلیة یوم خیبر.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ پالتو گدھوں اور خچروں کا کھانا جائز ہے۔ (ف ابن عبد البرؒ نے فرمایا ہے کہ اب علماء مسلمین میں سے کسی کو بھی ان کے حرام ہونے کے بارے میں اختلاف نہیں ہے۔ عینیؒ نے اس مسئلہ کو تفریع مالکیہ سے لاباس به کے ساتھ نقل کیا ہے۔ میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ ابن عبد البرؒ مالکی کا قول قوی اور صحیح ہے)۔ لماروی خالد الخ کیونکہ خالد بن الولید رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے گھوڑوں و خچروں اور گدھوں کے گوشت سے منع فرمایا ہے۔ (ف رواہ ابوداؤد والنسائی وابن ماجہ۔ لیکن ابن ماجہ کی روایت میں ہے کہ خالد بن الولیدؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خچروں و گھوڑوں اور گدھوں کے گوشت سے منع فرمایا ہے۔ اور ابوداؤد کی روایت میں ہے کہ خالدؓ سے مروی ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خیبر کا جہاد کیا تو یہودیوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آکر شکایت کی کہ لوگوں نے ہمارے پر زیادتی کی ہے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جن لوگوں سے ہمارے معاہدے ہو چکے ہوں ان سے حق شرعی کے بغیر کسی قسم کا بھی مال لینا ہمارے لئے جائز نہیں ہے۔ نیز تم پر پالتو گدھے و گھوڑے اور خچر سب حرام ہیں اور ہر کیلوں والے درندے جانور اور ہر جنگل والا پرندہ بھی حرام ہے۔

واقدیؒ نے کہا ہے کہ ہمارے نزدیک یہ بات پایہ ثبوت تک پہنچ گئی ہے کہ خیبر کی جنگ میں خالد بن الولید شریک نہیں تھے کیونکہ فتح مکہ سے پہلے خالد و عمرو بن العاص و عثمان بن ابی طلحہ ماہ صفر کی پہلی تاریخ آٹھ ۸ ہجری میں مسلمان ہوئے۔ انتہی۔

اس حدیث کو احمد و طبرانی اور دار قطنی نے روایت کیا ہے ابو داؤد نے کہا ہے کہ یہ حدیث منسوخ ہے اور نسائی نے کہا ہے کہ اگر یہ حدیث صحیح ہو جب بھی منسوخ ہے۔ جس کی دلیل حضرت جابرؓ کی وہ حدیث ہے جس میں مذکور ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم نے گھوڑوں کے گوشت کی اجازت دی ہے بیہقیؒ نے کہا ہے کہ اس کی اسناد مضطرب ہے۔ مع۔ میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس کی اسناد صحیح ہونے کی صورت میں اس بات پر دلالت ہوگی کہ خالدؓ صلح حدیبیہ کے بعد ایسے وقت میں اسلام لائے کہ وہ غزوہ خیبر میں شریک بھی ہو گئے۔ یا یہ کہا جائے کہ ابن ماجہ کی روایت اثبت ہے۔ کہ اس کو خالدؓ نے کسی صحابی کے ذریعہ سے روایت کیا ہے۔ پھر ابو داؤد کا یہ لفظ کہ "میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم کے ساتھ خیبر کا جہاد کیا ہے" یہ کسی راوی سے وہم ہو۔ اور اس صورت میں کہ یہ روایت صحیح ہو اس کو فسخ کہنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ اور حدیث جابرؓ کی وجہ سے اسے منسوخ کہنا بہت ہی بعید ہے۔ جیسا کہ آئندہ معلوم ہوگا۔

اور اس کے صحیح نہ ہونے کی صورت میں بھی کوئی نقصان نہیں ہے کیونکہ یہ حکم صحاح سے ثابت ہے۔ **وعن علی رضی الله عنه الخ** اور حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم نے خیبر کے دن متعہ کو باطل اور پالتو گدھوں کا گوشت حرام کیا ہے۔ (ف اس کی ممانعت بخاری و مسلم کی روایت میں مختلف سندوں سے کئی بڑے صحابہؓ سے مذکور ہے۔ اور حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاص کی حدیث میں اتنا جملہ اور بھی زائد ہے کہ جلالہ جانور اور اس کی سواری اور اس کے گوشت سے بھی ممانعت فرمائی ہے۔ رواہ ابو داؤد اور حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ گدھوں کے گوشت سے ہانڈیاں پک رہی تھیں اتنے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم کی طرف سے کسی اعلان کرنے والے نے پکار کر کہا کہ خبردار! غور سے سنو کہ اللہ تعالے اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ و سلم تم کو اس بات سے منع فرماتے ہیں (کہ اس کو کھاؤ) کیونکہ یہ گوشت نجس ہے۔ اعلان کے بعد ہانڈیاں اوندھا دی گئیں۔ رواہ الطحاوی۔

اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم نے خیبر کی لڑائی کے دنوں میں کیلوں والے درندے و مجثمہ و پالتو گدھوں کو حرام فرمادیا ہے۔ رواہ ترمذی۔ پھر یہ بھی کہا ہے کہ یہ روایت حسن صحیح ہے۔ مجثمہ اس جاندار جانور کو کہا جاتا تھا جسے لوگ تیر اندازی میں نشانہ بناتے تھے۔ یہ فعل خود بھی حرام ہے اور اگر اس تیر اندازی سے وہ جانور مر جائے تو وہ بھی مردار ہو جائے گا۔ یہ حدیث چودہ صحابہ کرامؓ سے مروی ہے۔ اس کی سندیں اصح و اقوی و عالی ہیں۔ اس لئے یہ حدیث اعلی درجہ شہرت پر ہے اور اب غالب بن ابجر کی حدیث جس میں خود غالب مذکور کو موٹے تازہ گدھے کی اجازت دی گئی تھی جس کی روایت ابو داؤد نے کی ہے تو یہ روایت اس کے معارض نہیں ہے بلکہ بیہقی نے کہا ہے کہ اس کی اسناد میں اضطرار ہے۔ اور منفرد بھی ہے۔ ایسی حدیث کسی صحیح حدیث کے معارض نہیں ہو سکتی ہے۔ اگر چہ اس کی روایت درجہ صحت تک بھی پہنچ جائے۔ پھر ان کو جو اجازت دی گئی تھی فقط ان ہی کے لئے تھی کیونکہ قحط سالی تھی۔ اس لئے غالب کو یہ اجازت مل گئی تھی کہ وہ اپنے گدھوں میں سے ایک سے خود بھی کھائیں اور دوسروں کو بھی کھلائیں۔ ایسی مجبوری میں مردار کو کھانا یوں بھی مباح ہو جاتا ہے۔ انتہی ،والوالجیہ میں ہے کہ اگر گھوڑے سے گدھی کو بچہ خچر پیدا ہوا تو وہ بالا جماع مکروہ ہے۔ اور برعکس یعنی اگر گدھے سے گھوڑی کو بچہ خچر پیدا ہو تو وہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مکروہ مگر صاحبینؒ کے نزدیک اس کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہوگا۔ مع۔ یہ اختلاف صرف خچر کے بارے میں ہے۔ ورنہ دوسرے جانوروں کے بچہ کے بارے میں اس کی ماں کا اعتبار ہوتا ہے۔ م۔ پھر اگر گدھا پالتو ہو تو وہ مکروہ تحریمی ہے۔ اور اگر جنگلی گدھا ہو جسے گورخر بھی کہا جاتا ہے وہ بالاتفاق حلال ہے۔ ع۔

توضیح: گدھے اور خچر کے بارے میں فقہائے کرام کے اقوال، مفصل دلائل

قال ویکرہ لحم الفرس عند ابی حنیفة وھو قول مالك وقال ابو یوسف ومحمد والشافعی رحمھم الله

ولا باس باكله لحديث جابر رضي الله عنه انه قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم لحوم الحمر الاهلية واذن في لحوم الخيل يوم خيبر ولابي حنيفة قوله تعالى والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة خرج مخرج الامتنان والاكل من اعلى منافعها والحكيم لا يترك الامتنان باعلى النعم ويمتن بادناها ولانه الة ارهاب العدو فيكره اكله احتراما له ولهذا يضرب له بسهم في الغنيمة ولان في اباحته تقليل الة الجهاد وحديث جابر معارض بحديث خالد رضي الله عنه والترجيح للمحرم ثم قيل الكراهة عنده كراهة تحريم وقيل كراهة تنزيه والاول اصح واما لبنه فقد قيل لا باس به لانه ليس في شربه تقليل الة الجهاد قال ولا باس باكل الارنب كان النبي عليه السلام اكل منه حين اهدى اليه مشويا وامر اصحابه رضي الله عنهم بالاكل منه ولانه ليس من السباع ولا من اكلة الجيف فاشبه الظبي.

ترجمہ :۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ گھوڑے کا گوشت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مکروہ ہے۔امام مالکؒ کا بھی یہی قول ہے۔(ف جیسا کہ تفریع مالکیہ سے نقل کیا جا چکا ہے)۔ وقال ابو یوسف الخ اور امام ابو یوسف و محمد و شافعی رحمہم اللہ نے فرمایا ہے کہ گھوڑے کا گوشت کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی اس حدیث کو استدلال کرنے کی بناء پر جس میں یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کے روز پالتو گدھوں کے گوشت کھانے سے منع فرمایا ہے۔لیکن گھوڑوں کے گوشت کی اجازت دی ہے۔(ف اس سے نسائی وغیرہ نے یہ مسئلہ نکالا ہے کہ پہلے گھوڑے کے گوشت کھانے سے منع فرمایا اور بعد میں اجازت دیدی۔ اس بناء پر حضرت خالد رضی اللہ عنہ کی حدیث منسوخ ہو گئی ہے۔ اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث بخاری نے روایت کی ہے پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ حضرت خالدؓ کی حدیث بھی غزوۂ خیبر ہی کی ہے۔اس لئے یہ کہا جا سکتا ہے کہ ضرورت پڑنے پر اس کی اجازت دیدی گئی ہے۔ جیسے کہ مدینہ میں قحط سالی کے دنوں میں اجازت دی گئی تھی۔ ولابی حنیفةؒ الخ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ آیت ہے وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ الخ یعنی اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے گھوڑوں خچروں و گدھوں کو پیدا کیا تاکہ تم ان پر سواری کرو اور ان سے زینت حاصل کرو۔ کہ یہ آیت احسان جتانے کے موقع میں کہی گئی ہے۔(ف یعنی تم پر میں نے ان جانوروں سے ایسے ایسے احسانات کئے جیسے اوپر کی آیت میں جانوروں وغیرہ سے کھانے وغیرہ کے انعامات فرمائے ہیں۔

والاکل من اعلیٰ الخ اور دوسرے تمام انعامات کے مقابلہ میں کھانے کا انعام ہی سب سے اعلیٰ ہوتا ہے۔(ف اب اگر اس کو کھانا بھی جائز ہوتا تو اس کے کھانے کا تذکرہ بھی ضرور کیا جاتا کہ یہی اعلیٰ منفعت ہے)۔ والحکیم لایترك الخ اور حکیم کی شان سے یہ امید نہیں کی جا سکتی ہے کہ وہ اعلیٰ نعمت کے بیان کو چھوڑ کر اس سے کمتر نعمتوں پر احسان جتائے اور ان کو یاد دلائے۔ (ف اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اس کو کھانا جائز نہیں ہے ورنہ اس کا بیان بھی ضرور کیا جاتا۔ اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ یہ آیت تو مکہ میں نازل ہوئی ہے اگر یہ آیت اس بات کی دلیل ہوتی کہ گھوڑے و خچر اور گدھے حرام ہیں تو اس کے بعد بھی صحابہ کرامؓ خیبر کی لڑائی تک ان کو کیوں کھاتے تھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خاموشی سے دیکھتے رہتے اور منع نہ فرماتے۔ پھر مستقل ممانعت کے لئے آیت نازل کرنے کی ضرورت کیوں باقی رہتی۔ تو اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ آیت میں احسانات میں عموم ہونے کی وجہ سے سمجھ میں نہ آیا ہو۔اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کھانے کا انعام نہ ہونا اور ناجائز ہونا معلوم نہ ہوا ہو اسی لئے آپ نے لوگوں کو منع نہیں فرمایا اور سکوت فرمایا۔

مگر میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ جواب بہت ہی ضعیف ہے۔اس کے علاوہ غالب بن ابجر میں ضرورت کی تاویل غلط ہو جائے گی۔ اس کے علاوہ اصل استدلال میں غور کرنے سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ اگر کھانے کی نعمت ان جانوروں میں بیان نہ ہو تو اس کا ثبوت کہاں سے ہوگا کہ فقط اسی وجہ سے بیان نہیں ہوا کہ یہ حرام ہیں۔ اور اظہر و بہتر بات واللہ تعالیٰ اعلم یہ ہے کہ اونٹ و گائے و

بکری وسینڈھا دنبہ و بھیڑی و بھینس و ہرن وغیرہ کی پیدائش سے کھانے کا احسان اوپر بیان فرمادیا ہے اور عموماً ان ہی جانوروں کا گوشت لذیذ سمجھا جاتا ہے۔اسی انعام کو ظاہر کرنے کے لئے اتنا بیان کافی تھا۔لیکن گھوڑے وغیرہ میں لوگوں کو زیادہ فائدہ ان کی سواری اور ان پر بوجھ لاد کر ادھر ادھر لے جانے اور ان سے زینت حاصل کرنے میں ہے۔اس لئے ان سے متعلق انعام میں ان ہی باتوں کا اظہار کیا گیا۔لیکن ان سے یہ بات لازم نہیں آتی ہے کہ یہ سارے جانور حرام بھی ہوں۔اور ان سے حرام کا نتیجہ نکالنا ایسا ہی ہوگا جیسے کہ کوئی یہ کہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان اعلیٰ انعامات کی چیزیں یہاں پر بیان کردی ہیں اس لئے ان کے علاوہ جو چیزیں یہاں بیان نہیں کی گئی ہیں وہ اعلیٰ انعامات میں سے نہیں ہیں کیونکہ یہ ممکن نہیں ہے کہ اعلیٰ انعام کی چیز کو چھوڑ کر دوسری چیز بیان کردی جائے۔پس انسانی اعتبار کا کم ہی اعتبار ہوگا۔الحاصل اصل استدلال ہی کمزور ہے۔واللہ تعالیٰ اعلم۔پھر غور کرنے کی بڑی بات یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک گھوڑوں کے گوشت میں جو کراہت ہے کیا ان کی ذات میں ہے یا کسی دوسرے اور خارجی وجہ سے ہے۔پھر ذاتی ہو کر بھی وہ ناپاکی اور نجاست کی وجہ سے ہے یا ان کی شرافت اور کرامت کی وجہ سے ہے۔پھر آیت مذکورہ سے جو استدلال کیا گیا ہے اگر وہ صحیح ہو تو یہ ان کی ذاتی حرمت کی دلیل ہے بلکہ بوجہ نجاست کے حرمت کی دلیل ہے۔

لیکن اس مترجم نے اس بات کی تنبیہ کردی ہے کہ وہ استدلال مکمل نہیں ہے البتہ ان کی کرامت کی وجہ سے ان میں کراہت ہوسکتی ہے۔جیسے کہ انسان کے گوشت میں ہے۔اور اظہر یہی ہے کہ ان میں خارجی امور کی وجہ سے ہے اور داخلی امور کی وجہ سے نہیں ہے۔اسی لئے آگے یہ فرمایا ہے۔ ولانہ آلة الخ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ گھوڑا کافروں کو ڈرانے کا ایک آلہ اور سامان ہے۔اسی لئے اس کے احترام کی وجہ سے اس کا کھانا مکروہ کیا گیا ہے۔

ولهذا یضرب الخ اور اسی حرمت کی وجہ سے مال غنیمت میں سے خاص گھوڑے کا بھی حصہ لگایا جاتا ہے۔(ف تاکہ اس کی پوری پرورش ہو اور اس کی تعداد کا اضافہ ہو۔اور ظاہر ہے کہ یہ خارجی احترام کی وجہ سے ہے۔اس لئے اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ اس کا یہ ذاتی احترام ہو۔اسی لئے یہ ممکن ہے کہ جہاد کے لائق گھوڑوں کو کھانا جائز نہ ہو اور جو اس لائق نہ ہوں ان کو کھانا جائز ہو۔اسی لئے ایسی وجہ بیان کی کہ مطلقاً جائز نہیں ہے۔ لان فی اباحته الخ کیونکہ اس کو مطلقاً حلال کردینے میں آلہ کی پیدا ہوجائے۔(ف یعنی جب بھی ضرورت ہوا سے ذبح کر کے کھاتے رہنے سے جہاد کے وقت وہ نہ ملیں۔اور جب ان کی نسل نہیں بڑھے گی تو ان میں کمی ہوتی جائے گی۔اسی لئے شریعت نے تکریماً اور اعزازاً گھوڑے کو منع کردیا ہے۔اگرچہ وہ خود تو پاک اور کھانے کے قابل ہوتے ہیں۔

وحدیث جابر الخ اور جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث حضرت خالد رضی اللہ عنہ کی حدیث سے معارض ہے۔(ف اس لئے کہ جابرؓ کی حدیث سے اس کا حلال اور مباح ہونا ثابت ہوتا ہے جبکہ خالدؓ کی حدیث سے حرام ہونا ثابت ہوتا ہے اور اس قسم کے تعارض کی صورت میں اصول کے مطابق حرام کرنے والی دلیل کو حلال پر ترجیح ہوا کرتی ہے۔(ف اسی لئے حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث کو چھوڑ کر خالد رضی اللہ عنہ کی حدیث پر عمل کیا گیا ہے۔لیکن عینیؒ نے اس جگہ ایک اعتراض نقل کیا ہے کہ جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث بلا خلاف صحیح ہے لیکن خالدؓ کی اسناد اور متن دونوں میں کلام ہے اس لئے ان دونوں میں معارضہ نہیں ہوسکتا ہے۔اور کچھ لوگوں نے یہ بھی کہا ہے کہ جابرؓ پر اس لئے اعتماد ہے کہ یہ صحیح بھی ہے اور اس کی سندیں بھی مختلف ہیں۔لیکن خالدؓ کی حدیث ایک خاص واقعہ سے تعلق رکھتی ہے۔لیکن حق بات یہی ہے کہ خالدؓ کی حدیث بھی صحیح ہے اس لئے دونوں حدیثوں میں معارضہ ہوسکتا ہے اور اب دونوں میں تطبیق کی صورت یہ ہوسکتی ہے (واللہ اعلم بالصواب) کہ گھوڑوں کی ذات میں نجاست نہیں ہے۔بلکہ اس کی کرامت اور احترام کی بناء پر اس کے کھانے سے ممانعت کی گئی ہے پس گھوڑے کے کھانے کی ممانعت تو اصل میں عام تھی لیکن جب لشکر کو تکلیف اور خوراک میں تنگی ہوگئی جس سے بھوک کی شکایت بڑھ گئی تو مجبوراً اس کے کھانے کی بھی اجازت دیدی گئی۔

اور صحیح روایت میں ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم خیبر کے علاقہ میں بہت ہی بھوک کی حالت میں پہنچے تھے۔ ابن حزمؒ نے یہ اعتراض کیا ہے کہ خالدؓ کا یہ کہنا کہ میں نے خیبر میں جہاد کیا ہے صحیح نہیں ہے۔ اس سے بظاہر یہی سمجھ میں آتا ہے کہ کسی راوی نے یہ روایت گھڑی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ خالدؓ خیبر کی لڑائی میں شریک نہ ہو سکے ہوں اس لئے کہ وہ خیبر کے بعد ہی اسلام لائے ہوں درمیانی راوی جس نے خالدؓ سے روایت کی ان کا نام یہاں چھوٹ گیا ہے۔ ویسے اس کا بھی احتمال ہے کہ آپ نے خیبر کے جہاد میں خود بھی شرکت کر لی ہو۔ پھر اکثر روایتوں میں یہ جملہ کہ میں نے جہاد کیا مذکور نہیں ہے)۔

ثم قیل الکراھۃ الخ پھر بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک گھوڑے کا گوشت مکروہ تحریمی ہے۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ تحریمی نہیں بلکہ تنزیہی ہے۔ لیکن قول اول ہی اصح ہے۔ (ف یعنی ان کے نزدیک کراہت تحریمی ہے۔ اسی طرح یہ کراہت تحریمی اس کی نجاست یا خباثت کی وجہ سے نہیں بلکہ اس کے مکرم و محترم ہونے کی وجہ سے ہونا بھی قول اصح ہے۔ اسی لئے امام مالکؒ کے نزدیک گھوڑے کا جوٹھا پاک ہے۔ جیسا کہ بہت سی کتابوں میں مذکور ہے)۔ **واما لبنہ الخ** اور اس کے دودھ کے حکم کے بارے میں کہا گیا ہے کہ اس کے پینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ کیونکہ اس کے پینے سے آلہ جہاد میں کسی قسم کی کمی لازم نہیں آتی ہے۔ (ف یہی اصح قول ہے۔ الخلاصہ۔ اور تحریم کی اصل وجہ یہی ہے کہ اس کا گوشت کھانے سے آلہ جہاد کی کمی لازم آتی ہے۔ اس میں ذاتی نجاست وغیرہ نہیں ہے بلکہ خارجی سبب سے تکریماً اس کی تحریم ہے)۔

قال ولا باس الخ قدوریؒ نے کہا ہے کہ خرگوش کا گوشت کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خرگوش میں سے خود بھی کھایا ہے۔ جب کہ وہ آپ کے پاس بھونا ہوا بھیجا گیا تھا اور اپنے صحابہؓ کو بھی اس میں سے کھانے کے لئے فرمایا ہے۔ **ولانہ لیس الخ** اور دوسری دلیل یہ بھی ہے کہ یہ خرگوش دوسرے درندہ جانوروں میں سے نہیں ہے۔ اور نہ ہی وہ مردہ خواروں میں سے ہے۔ اس لئے خرگوش ہرن کے جیسا ہو گیا۔ (ف جب کہ ہر کھانا بالاتفاق جائز ہے تو اس خرگوش کو بھی کھانا جائز ہو گا اوپر کی مذکورہ حدیث ایک ہی حدیث نہیں ہے بلکہ دو حدیثوں کا مجموعہ ہے اس طرح سے کہ پہلی حدیث یہ ہے کہ میں نے مقام مر الظہران میں سے خرگوش پکڑا اور اسے ابو طلحہؓ کے پاس لے گیا انہوں نے اسے ذبح کر کے اس کی ران رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بھیجی تو آپ نے وہ قبول کر لی۔ رواہ البخاری۔ اور دوسری حدیث حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی ہے اس میں ہے کہ ایک اعرابی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بھونا ہوا خرگوش لایا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود اس میں سے نہیں کھایا لیکن اپنے صحابہؓ سے فرمایا کہ اسے کھالیں۔ اگر اس وقت مجھے اس کی خواہش ہوتی تو میں بھی اس میں سے کھالیتا۔ رواہ النسائی واحمد وابن حبان والبزار رحمہم اللہ تعالیٰ اسی طرح سے اسحٰقؒ نے بھی عمرؓ سے روایت کی ہے۔ اور وہ خرگوشوں کو مرو پتھر سے ذبح کرنے کی حدیث کو ابن حبان اور ترمذی وغیرہم نے روایت کیا ہے جس میں یہ مذکور ہے کہ کیا میں ان کو کھالوں۔ تب آپ نے فرمایا کہ ہاں کھالو۔ مع۔

توضیح:۔ گھوڑے کا گوشت اور اس کے دودھ کے استعمال کے بارے میں اقوال علماء اور ان کے مکمل دلائل۔ ترجیح۔ خرگوش کے گوشت کا حکم۔ اقوال علماء دلائل

قال واذا ذبح مالا یوکل لحمہ طھر جلدہ ولحمہ الا الآدمی فالخنزیر فان الذکاۃ لا تعمل فیھما اما الادمی فلحرمتہ وکرامتہ والخنزیر لنجاستہ کما فی الدباغ وقال الشافعی الذکاۃ لا تؤثر فی جمیع ذلک لانہ یوثر فی اباحۃ اللحم اصلاوفی طھارتہ وطھارۃ الجلد تبعا ولا تبع بدون الأصل وصار کذبیح المجوسی ولنا ان الذکاۃ مؤثرۃ فی ازالۃ الرطوبات والدماء السیالۃ وھی النجسۃ دون ذات الجلد واللحم فاذا زالت طھر کمافی الدباغ

وهذا حكم مقصود في الجلد كالتناول في اللحم وفعل المجوسي اماتة في الشرع فلا بد من الدباغ و كما يطهر لحمه يطهر شحمه حتى لو وقع في الماء القليل لا يفسده خلافاله وهل يجوز الانتفاع به في غير الاكل.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ جب ایسا جانور ذبح کر دیا جائے کہ اس کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہو یعنی حلال نہ ہو تو اس کی کھال بھی پاک ہو جاتی ہے اور گوشت بھی پاک ہو جاتا ہے۔ سوائے آدمی اور خنزیر کے (کہ یہ دونوں ذبح کئے بغیر بھی مردار ہی کے حکم میں ہوتے ہیں)۔ فان الذکاۃ الخ کیونکہ ان دونوں میں ذکاۃ یعنی ذبح وحلال کرنا کوئی کام نہیں کرتا ہے۔ (مگر دونوں میں ذبح بے فائدہ ہونے کی وجہیں مختلف اور متضاد ہیں۔ اما الآدمی الخ وہ اس طرح سے کہ آدمی میں تو اس کی انتہائی کرامت اور حرمت کی وجہ سے ہے۔ (ف کیونکہ اللہ تعالیٰ نے آدمی کو پاک اور مکرم و محترم پیدا کیا ہے اس لئے وہ اس قابل نہیں ہے کہ اس کو ذبح کر دینے سے بھی وہ استعمال کیا جا سکے)۔ والخنزیر الخ اور اس کے برعکس خنزیر ہے کہ وہ مکمل نجاست ہے۔ (ف یعنی خنزیر کی ذات ہی اتنی نجس ہے کہ اس کو ذبح کر دینے کے بعد بھی اس میں طہارت نہیں آتی ہے) جیسے کہ دباغت میں ہے کہ کسی بھی چمڑے کو دباغت دینے سے اسے وہ پاک کر دیتا ہے سوائے خنزیر اور آدمی کے چمڑے کے کہ ان کو دباغت دینے سے بھی وہ پاک نہیں ہوتے ہیں)۔ وقال الشافعی الخ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ صرف ان دونوں ہی میں نہیں بلکہ جو جانور بھی کھایا نہیں جاتا ہے ان میں سے کوئی بھی ذبح کرنے سے کارآمد نہیں ہوتا ہے۔ یعنی ذبح کا اس میں کوئی اثر نہیں ہوتا ہے۔ (ف یعنی تمام درندے اور پرندے جو کھائے نہیں جاتے ہیں۔ ان میں سے کسی میں بھی ذبح کا عمل مفید نہیں ہوتا ہے)۔

لانہ یؤثر الخ کیونکہ ذبح کا اثر اولاً گوشت کو پاک کرنا ہوتا ہے اور گوشت کے تابع کر کے کھال کو بھی پاک کرنا ہوتا ہے۔ اور اصل کے بغیر تابع پر اثر نہیں ہوتا ہے۔ اسکی مثال ایسی ہوگی جیسے مجوسی کا ذبح کرنا (یعنی جیسے کہ اگر کوئی مجوسی کسی جانور کو ذبح کر دے تو بھی اس مذبوح میں اس کا کوئی اثر نہیں ہوتا ہے یعنی وہ حلال نہیں ہوتا ہے اسی طرح سے نہ اس کے چمڑے میں اور نہ ہی اس کے گوشت میں اس کا کچھ اثر ہوتا ہے)۔ (ف یعنی ذبح کرنے کا اصل فائدہ یہ ہوتا ہے کہ اس کا گوشت کھانے کے لئے جائز ہو جائے پھر گوشت کے پاک ہو جانے کے بعد اس کا تابع ہو کر کھال بھی پاک ہو جائے۔ مثلاً بکری جب ذبح کی گئی تو اب شرعاً اس کا گوشت کھانا حلال ہو گیا پھر اس کے تابع ہو کر اس کا گوشت اور اس کے ساتھ اس کی کھال بھی ہو گئی۔ اور خون کی ناپاکی جاتی رہی۔ جب یہ بات معلوم ہو گئی تب ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ حکم صرف انہیں جانوروں میں ہوگا جن کا گوشت کھانا حلال ہے۔ اور درندوں وغیرہ جن جانوروں کا گوشت کھانا اللہ تعالیٰ نے حلال نہیں کیا ہے تو ذبح کا جو اصل مقصد اور فائدہ تھا یعنی اسے کھانے کے لائق بنا دینا وہ نہیں پایا گیا یعنی حلال نہ ہوا اور جب اصل حاصل نہ ہوا تو جو چیز اس کے تابع ہوتی تھی یعنی گوشت اور کھال کا پاک ہونا وہ بھی حاصل نہ ہوئی۔ کیونکہ کوئی تابع بھی بغیر ہی اصل کے موجود نہیں ہوتی ہے۔ مثلاً کپڑا اصل ہے اور رنگ اس کے تابع ہے تو بغیر کپڑے کی موجودگی کے اس کا رنگ بھی موجود نہ ہوگا۔

اسی طرح بدون اصل یعنی گوشت کے حلال ہونے کے جانور کی کھال وغیرہ کی پاکی بھی نہ ہوگی بس ——— اس شبہ کا جواب یہ ہوگا کہ جو جانور حلال ہیں ان کو ذبح کر دینے سے اس کا گوشت بھی پاک ہو جاتا ہے اس کے ساتھ ہی ساتھ وہ گوشت پاک بھی ہو جاتا ہے۔ اس کی پاکی تابع ہو کر نہیں آتی ہے۔ کیونکہ پاکی اس لئے ہو جاتی ہے کہ اس کے بدن سے اس کا سارا ناپاک خون نکل جاتا ہے۔ بلکہ اصل بات تو یہ ہے کہ ذبح کرنے کا اصل فائدہ ہی یہ ہوتا ہے کہ اس جانور کو کھانا حلال ہو جائے اور اس میں ایک قسم کی عارضی حرمت اور اس کی رکاوٹ یعنی اس میں خون کا موجود ہونا تھا وہ نکل جائے ورنہ اس کا کھانا پہلے ہی جائز تھا کہ اس کو ماکول اللحم بتایا گیا ہے۔ اور خون کو رکاوٹ یا مانع اس لئے کہا جاتا ہے کہ بعض گوشت ایسے ہوتے ہیں کہ ان کے کھانے بد خصلتی پیدا ہو جاتی ہے اسی لئے ان کے کھانے کی اجازت نہیں دی گئی ہے۔ بعض گوشت میں یہ بات نہیں ہوتی ہے اسی لئے ان کے کھانے کی بھی اجازت ہو جاتی ہے۔ فافہم۔ ولنا ان الزکاۃ الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ذبح کا اثر یہ ہوتا ہے کہ اس بدن سے رطوبتیں

ختم ہو جاتیں اور اس میں بہنے والا خون جو موجود ہے وہ نکل جائے کہ یہی رطوبتیں اور خون ہی ناپاک ہیں۔ نہ کھال اور نہ ہی گوشت کی ذات ناپاک ہے۔

فاذا زالت الخ پس جب ساری رطوبت اور سارا خون نکل گیا تو اس کی کھال اور گوشت پاک ہو گیا جیسے کہ دباغت میں ہوتا ہے۔ (ف اسی بناء پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا کی مری ہوئی بکری کی کھال کے بارے میں فرمایا تھا کہ تم نے اس کو دباغت کیوں نہیں دی یعنی اگرچہ اس مری ہوئی بکری کو کھانا جائز نہیں رہا لیکن اس کی کھال نکال کر اسے دباغت دیدینے سے تو وہ پاک ہو جاتی۔ اس سے معلوم ہوا کہ اصل میں کھال ناپاک نہیں ہوتی ہے بلکہ اس میں رطوبات اور خون کے ہونے کی وجہ سے اس میں ناپاکی لگی ہوئی رہتی ہے۔ پس جب دباغت دے کر وہ دور کر دی گئی تو پاک رہ گئیں۔ اسی طرح سے جب بکری کو ذبح کر کے اس کے بدن سے خون اور رطوبتیں نکال دی گئیں تو وہ پاک رہ گئی۔ اور یہ پاکی اس کے گوشت کے کھانے کے تابع نہیں ہے۔ اسی لئے بعد میں یہ فرمایا ہے)۔

وھذا حکم مقصود الخ اور یہ حکم کھال میں خود مقصود ہے۔ (ف یعنی کھال کے بارے میں طہارت بھی مقصود ہے تاکہ وہ کھال نماز و بستر وغیرہ کے کام میں آسکے۔ **کالتنا ول فی اللحم الخ** جیسے کہ گوشت کے بارے مقصود اور مستقل ہے کوئی بھی دوسرے کا تابع نہیں ہے۔ اور امام شافعیؒ نے جو یہ خیال فرمایا ہے کہ جب شیر وغیرہ موذی جانوروں کا گوشت کھانا جائز نہ ہوا تو اسکی کھال وغیرہ بھی پاک نہ ہوئی۔ اور اس کا ذبیحہ مجوسی کے ذبح کے مثل ہوا تو یہ قیاس درست نہیں ہے۔ کیونکہ شریعت میں مسلمان کا ذبیحہ بہتر ہے۔ اور اس میں ہمارا کلام ہے۔

وفعل المجوسی الخ اور مجوسی جانور کے ساتھ جو عمل کرتا ہے یعنی اسے بظاہر ذبح کرتا ہے۔ شریعت نے اسے مار ڈالنے کا عمل طے کیا ہے۔ (ف یعنی حقیقت میں وہ شرعی ذبح نہیں ہے کہ اس سے جانور کی پاکی حاصل ہو)۔ اس لئے اس کے مارے ہوئے جانور کے چمڑے کو دباغت دینا ضروری ہوگا۔ (ف کہ اس کے بعد ہی وہ کھال پاک ہو گی جیسے اگر جانور خود مر جائے تو اس کی کھال بھی دباغت دینے سے ہی پاک ہوتی ہے۔ اس سے یہ مسئلہ معلوم ہو گیا کہ شرعی ذبح سے جانور کا گوشت اور چمڑا دونوں پاک ہو جاتے ہیں۔ اگرچہ شریعت نے اس کو کھانے کی اجازت نہ دی ہو۔ **وکما یطھرہ لحمہ الخ** اور جیسے شیر یا دوسرے اس جانور کو جس کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے ذبح کر دینے سے اس کا گوشت پاک ہو جاتا ہے اسی طرح اس کی چربی بھی پاک ہو جاتی ہے۔ جس کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ اگر ذبح کئے ہوئے شیر یا کتے کی چربی تھوڑے سے پانی میں گر جائے تو اس پانی کو وہ خراب نہیں کرے گی۔ لیکن اس میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے۔ (ف اس طرح سے کہ جب وہ گوشت پاک نہیں ہوا تو اس کی چربی بھی ناپاک رہ گئی اسی لئے تھوڑے پانی میں گر جانے سے اس پانی کو ناپاک کر دے گی)۔

وھل یجوز الخ پھر ایسی چربی وغیرہ کو کھانے کے علاوہ دوسری ضرورتوں میں استعمال کرنا جائز ہو گا یا نہیں (ف مثلاً اس چربی سے بتی بنا کر جلانا وغیرہ) تو بعض علماء نے فرمایا ہے کہ کھانے پر قیاس کرتے ہوئے بتی کو جلانا بھی جائز نہ ہو گا۔ (ف یعنی جیسے غیر ماکول جانور کا گوشت و چربی کھانا جائز نہیں ہے اسی طرح سے اس کو دوسرے کاموں میں استعمال کرنا جائز نہ ہو گا۔ جیسے کہ اگر زیتون کے تیل میں مردار کی چربی مل جائے۔ اور وہ تیل اس چربی سے مقدار میں زائد بھی ہو جب بھی وہ تیل نہیں کھایا جائے گا۔ لیکن اسے کھانے کے علاوہ دوسرے کاموں میں لانا جائز ہو گا۔ (ف مثلاً تیل کے چراغ میں چربی کو ڈال کر جلانا اسی طرح جیسے غیر ماکول کو ذبح کر دیا جائے اور اس کی چربی وغیرہ اگرچہ پاک ہو جائے پھر بھی اسے کھانا جائز نہیں ہوتا ہے مگر اسے اس کے علاوہ دوسرے کاموں میں لانا جائز ہو جاتا ہے۔ کیونکہ جب مردار کی چربی ناپاک ہو کر بھی اس کو استعمال میں لانا جائز ہوتا ہے تو غیر ماکول ذبح شدہ کی صورت میں اس کی چربی کا استعمال بدرجہ اولیٰ جائز ہو گا۔ کیونکہ وہ پاک ہے اس وقت اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ صحیح حدیث میں مذکور ہے کہ اللہ تعالیٰ یہودیوں پر لعنت کرے کہ ان پر چربی جب حرام کر دی گئی تھی تو انہوں نے اسے گلا اور پگھلا

کراسے بیچ کر اس کی قیمت کھالی تھی۔ جیسا کہ بخاری میں ہے۔ تو اس کا جواب دیا جائے گا کہ کسی چیز کی قیمت اس کی اصل کے حکم میں ہوتی ہے تو چربی کی قیمت کھانا ایسا ہی ہوگا جیسے اس چربی کو کھاتا ہے۔ حالانکہ چربی ان پر حرام کردی گئی تھی۔ اور ہمارے اس مسئلہ میں ہم نے شیر یا کتے کے گوشت کو نہ کھایا اور نہ اس کی چربی کھائی بلکہ اس سے نفع اٹھایا ہے اور نفع اٹھانے کو حرام نہیں کیا گیا ہے۔ جیسا کہ مردار بکری کو کھانا تو حرام کردیا گیا ہے لیکن اس کی کھال کو دباغت دینے کے بعد اس سے نفع اٹھانے کا حکم تو خود حدیث میں صراحۃً موجود ہے۔ لیکن اس جواب پر یہ اعتراض لازم آتا ہے کہ بندر وغیرہ کی بیع جائز نہ ہو۔ کیونکہ اس طرح بھی اس کی رقم کو کھانا ثابت ہوگیا۔ حالانکہ وہ حرام ہے۔ مزید سمجھ کے لئے کتاب العشر کی بحث دیکھنی چاہئے)۔

چند مفید اور ضروری مسائل

(۱) قنفذ (ساہی) احناف و مالک واحمد رحمہم اللہ کے نزدیک حرام ہے لیکن امام شافعیؒ سے اس کے کھانے کی رخصت کی روایت پائی گئی ہے گویا انہوں نے اسے خبائث اور درندوں میں سے شمار نہیں کیا ہے۔ جب کہ ہماری دلیل حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے قنفذ (ساہی) کا تذکرہ کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ وہ خبائث میں سے ایک خبیثہ ہے۔ رواہ ابوداؤد۔ (۲) جلالہ یعنی گندگی اور نجاست کھانے والا اونٹ وگائے و بکری اور ہر حلال جانور میں سے ہو جائے تو اسے کھانا مکروہ تحریمی ہے۔ اور امام شافعی واحمد رحمہما اللہ سے یہی روایت بھی ہے۔ لیکن جب اس کو مخصوص مدت تک کے لئے باندھ دیا جائے تو بلا اختلاف اس کی کراہت ختم ہو جائے گی۔ اور ہمارے وامام احمدؒ کے نزدیک اس کی قید کی مدت میں اس پر سواری بھی مکروہ ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ جس حدیث سے اس کا ثبوت ہوا ہے وہ پہلے گذر چکی ہے۔ اس مخصوص مدت کی حد بندی اس طرح ہے۔ مرغی کے لئے تین روز اور گائے واونٹ کے لئے چالیس دن اور بکری کے لئے سات دن ہیں۔ اور امام احمدؒ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ سب کے لئے صرف تین دن باندھ کر رکھنا بھی کافی ہے۔ (۳) والوالجی نے نوادر سے نقل کیا ہے کہ اگر بکری کے بچہ کو سور کا دودھ پلایا گیا ہو تو بھی اس کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ کیونکہ اس دودھ سے اس کے اصل گوشت میں کوئی فرق نہیں آیا ہے۔ اور جو غذا اسے اب ملی ہے وہ اس طرح ختم ہو گئی ہے کہ اس کا نام ونشان باقی نہیں رہا۔ (۴) اسی طرح ایسی مرغی جو گندگیوں کے ساتھ دانہ وغیرہ بھی کھاتی ہے اس کو کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ ایسی مرغی کو تین دنوں تک باندھ کر رکھنے کی روایت صرف صفائی کی یا تنزیہ کے طریق پر ہے۔ (۵) درایہ میں مذکور ہے کہ کھیتی اور پھلوں کو ناپاک پانی اور کھاد سے سیراب کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اور اکثر فقہاء کے نزدیک اس میں کوئی کراہت نہیں ہے۔ (۶) حاکمؒ نے کافی میں لکھا ہے کہ جو جانور نہیں کھائے جاتے ہیں ان کی کھالوں پر نماز پڑھنے میں کراہت نہیں ہے۔ اسی قول پر ہمارے عامہ اصحاب نے عمل کیا ہے۔ اور بقول شیخ نصیر بن یحییٰ وابو جعفر ہندوانیؒ کے اس کی بیع جائز نہیں ہے۔ میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہی قول احوط واظہر ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ ع۔

(۷) مشائخ کے درمیان اس بات میں اختلاف ہے کہ جو جانور نہیں کھایا جاتا ہے اس کو ذبح کرتے وقت تسمیہ بھی شرط ہے یا صرف اس کا گلا وغیرہ کاٹ دینا ہی کافی ہے۔ چنانچہ بعض نے کہا ہے کہ تسمیہ بھی شرط ہے۔ کیونکہ اس کے بغیر ذکاۃ کی تعریف نہیں پائی جاتی ہے۔ اور بعض علماء نے کہا ہے کہ صرف اس کا گلا کاٹ دینا ہی کافی ہے کیونکہ اس کو کاٹ دینے سے ہی نجاستیں اور رطوبتیں بھی بہہ جاتی ہیں۔ مع۔ ان میں قول اول اصح ہے۔ کیونکہ رطوبات کے دور کر دینے کے لئے شرعی ذبح ہی قائم مقام ہے۔ یہاں تک کہ اگر اس نے عناب وغیرہ کی چیتاں اس نے کھائی ہوں جب بھی اس کا ذبیحہ درست ہوگا۔ جیسا کہ کتاب الصلوٰۃ کی فصل تطہیر میں فتح القدیر کے حوالہ سے تحقیق گذر چکی ہے۔ ورنہ صرف گلا کاٹ دینا تو مجوسی کا کام ہے اس لئے اس کے لئے

دباغت شرط ہوگی۔ فافہم۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

توضیح: جن جانوروں کو نہیں کھایا جاتا ہے اگر ان کو ذبح کر دیا جائے تو ان کے چمڑے اور ان کی چربی کا کیا حکم ہوگا، اور جلالہ کا مفصل حکم، اقوال ائمہ، دلائل

قيل لا يجوز اعتبارا بالاكل وقيل يجوز كالزيت اذا خالطه ودك الميتة والزيت غالب لا يوكل وينتفع به في غير الاكل قال ولا يوكل من حيوان الماء الا السمك وقال مالك وجماعة من اهل العلم باطلاق جميع مافي البحر واستثنى بعضهم الخنزير والكلب والانسان وعن الشافعي انه اطلق ذلك كله والخلاف في الاكل والبيع واحدلهم قوله تعالىٰ احل لكم صيد البحر من غير فصل وقوله عليه السلام في البحر هو الطهور ماؤه والحل ميتته، ولانه لادم في هذه الاشياء اذ الدموى لايسكن الماء والمحرم هو الدم فاشبه السمك ولنا قوله تعالىٰ ويحرم عليهم الخبائث وما سوى السمك خبيث ونهى رسول الله السلام عن دواء يتخذ فيه الضفدع نهى وعن بيع السرطان والصيد المذكور فيما تلا محمول على الاصطياد وهو مباح فيما لا يحل الميتة المذكورة فيما روى محمولة على السمك وهو حلال مستثنى من ذلك لقوله عليه السلام احلت لنا ميتتان ودمان اما الميتتان فالمسك والجراد واما الدمان فالكبد والطحال.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ سمندر رودریا و جھیل و تالاب غرض آبی جانوروں میں سے مچھلی کے سوا کسی کو بھی کھانا جائز نہیں ہے۔ (ف، یعنی دریائی جانوروں میں سے مچھلی کے سوا کوئی حلال نہیں ہے۔ اسی طرح وہ مچھلی بھی جو مر کر پانی کے اوپر بہنے لگے کہ وہ بھی مکروہ ہے۔ اس بناء پر کیکڑا و کچھوا و مینڈک و مگرمچھ اور گھڑیال وغیرہ سب حرام ہیں۔ مع جھینگا کے مچھلی ہونے میں چونکہ اختلاف ہے اس لئے اگر وہ مچھلی ہے تو حلال ہے۔ اور اظہر یہ ہے کہ وہ حلال ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ و قال مالکؒ الخ اور امام مالک اور اہل علم کی ایک جماعت نے ان تمام جانوروں کو جو پانی میں رہتے ہیں حلال کہا ہے۔ (ف ان اہل علم میں سے ابن ابی لیلیٰ و داؤد شافعی ہیں۔ لیکن شافعیؒ نے ان میں سے کچھ جانوروں کو مستثنیٰ بھی کیا ہے۔ چنانچہ یہ لکھا ہے۔ **و استثنى بعضهم الخ** اور ان ہی علماء میں سے کچھ مثلاً شافعی و لیث رحمہما اللہ نے دریائی سور و کتے و انسان کو مستثنیٰ کر دیا ہے۔ (ف یعنی انہوں نے کہا ہے کہ دریائی تمام جانور حلال ہیں سوائے دریائی سور اور دریائی کتے اور دریائی انسان کے۔ اور ابو القاسم مالکیؒ نے تفریع میں کہا ہے کہ وہ حرام نہیں بلکہ مکروہ ہیں۔ مع۔ اور ایک روایت میں امام شافعی و احمد نے فرمایا ہے کہ ان میں سے مینڈک بھی مستثنیٰ ہے۔ مع۔ اور بظاہر دریائی انسان آدمؑ کی نسل سے نہیں ہیں۔ بلکہ صرف انسانی مشابہت کی وجہ سے اسے دریائی آدمی کہا جاتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

وعن الشافعيؒ الخ اور شافعیؒ کے متعلق ایک روایت یہ بھی ہے کہ امام شافعیؒ نے ان سب کو جائز کہا ہے۔ (ف اور یہی روایت احمدؒ سے بھی ہے)۔ **والخلاف في الاكل الخ** ان جانوروں کے کھانے اور خرید و فروخت کے اندر ایک قسم کا اختلاف ہے۔ یعنی ہمارے اور امام مالک و شافعی اور اہل علم کی جماعت کے درمیان۔ ان کے کھانے اور فروخت کرنے میں یکساں اختلاف ہے۔ چنانچہ ہمارے نزدیک جیسے کھانا جائز نہیں ہے اسی طرح ان کی خرید و فروخت بھی جائز نہیں ہے)۔ **لهم قوله تعالىٰ الخ** ان علماء کی دلیل فرمان باری تعالیٰ **اُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ الاية** ہے یعنی تمہارے لئے سمندر کا شکار حلال کیا گیا ہے اس میں کوئی تفصیل نہیں ہے۔ (ف ایسی تفصیل کہ مچھلی حلال ہے اور مینڈک وغیرہ حلال نہیں ہے۔ بلکہ مطلقاً ہر وہ چیز جو کہ سمندر سے شکار کی جائے وہ حلال ہے۔ لہذا یہ سارے جانور حلال مان لئے گئے۔ اور دوسری دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے جو سمندر کے بارے میں ہے کہ اس کا پانی پاک کرنے والا یا بہت زیادہ پاک ہے۔ اور اس کا مرا ہوا جانور بھی حلال ہے۔ (ف یعنی وہ مچھلی ہو یا

کوئی دوسرا جانور ہو اس میں کوئی تفصیل نہیں ہے۔ وہ حدیث اس طرح ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ ہم لوگ سمندر میں سوار ہوتے ہیں یعنی سفر کرتے ہیں اور اپنے ساتھ پینے کے لئے کچھ پانی بھی رکھ لیتے ہیں۔ اس لئے اگر سفر میں اسی سے وضوء بھی کریں تو پیاسے مرنے لگیں۔ اس لئے کیا ہم سمندر کے پانی سے وضوء کرلیا کریں۔ تب آپ صلی اللہ علیہ وسم نے فرمایا کہ سمندر ایسی جگہ ہے کہ اس کا پانی طہور (بہت زیادہ پاک۔ یا پاک کرنے والا) ہے اور اس کا مردار حلال ہے۔ رواہ ابوداؤد والنسائی والترمذی۔ ترمذی نے پھر یہ بھی کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

ولانہ لادم الخ اور ان علماء کی قیاسی دلیل یہ ہے کہ ان دریائی جانوروں میں بہتا ہوا خون نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ ایسے خون والا جانور پانی میں ہمیشہ نہیں رہ سکتا ہے۔ جب کہ ایسا ہی خون گوشت کو حرام کرتا ہے۔ (ف یعنی جانور میں اصلی ناپاکی کی وجہ خون کا ہونا ہے۔ اور ان دریائی جانوروں میں بہتا ہوا خون نہیں ہوتا ہے جس کی وجہ سے حرمت ہوتی ہے)۔ **فاشبہ السمك الخ** اسی لئے یہ جانور بھی مچھلی کے مشابہ ہوگئے۔ (ف یعنی دریاؤں میں رہنے والے جانور سب مچھلی کے مشابہ اس طرح ہوگئے کہ جیسے مچھلی میں خون نہ ہونے کی وجہ سے اس کو ذبح کئے بغیر بھی وہ حلال ہوتی ہے اسی طرح یہ دوسرے دریائی جانور بھی حلال ہیں۔ الحاصل۔ استدلال کا ماحصل ایک تو آیت قرآنی اور حدیث کا مطلقاً ہونا ہے اور دوسری چیز قیاس بھی ہے۔ اس طرح ہم بھی یہ کہتے ہیں کہ ان جانوروں میں خون نہیں ہوتا ہے۔ لیکن یہ بات ضروری نہیں ہوتی ہے کہ جس کے خون نہ ہو وہ حلال اور کھانے کے قابل بھی ہو جائے کیونکہ خبیث چیز کھانے کے قابل نہیں ہوتی جیسا کہ مکھی وغیرہ میں ہے)۔

ولنا قولہ تعالیٰ الخ اور ہماری دلیل یہ فرمان باری تعالیٰ ہے و یُحرمُ عَلَیْھِمُ الخَبائِثَ الایۃ۔ (ف یعنی اللہ تعالےٰ نے اپنے پیغمبر خاتم المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم اجمعین کی صفتیں بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ وہ ان لوگوں پر خبیث چیزوں کو حرام فرماتے ہیں۔ یعنی ان کو اخلاق جمیلہ اور علوم شریفہ سے متصف کرتے ہیں اور ان کے ظاہر و باطن کو پاک کرتے ہیں اور سوائے ناپاک اور خبیث چیزوں کے کسی اور چیز مثلاً بندر و سور و مکھی و مچھر وغیرہ سے نہیں روکتے ہیں کہ یہ سب خبیث ہیں تاکہ ایمان لانے والے یہ سمجھیں کہ ہم سے دنیاوی چیزوں میں سے صرف ایسی ہی چیزیں چھوٹیں گی جو خبیث و نجس ہیں جیسے کہ سور وغیرہ۔ جبکہ ہر نفیس مزاج اور شریف النفس کو ایسی چیزیں چھوڑنا ہی پسندیدہ عمل ہے۔ اگرچہ خبیث النفس کفار کو ایسی ہی چیزیں مرغوب ہوتی ہیں۔ خلاصہ یہ ہوا کہ اس آیت سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے توسط سے خبیث چیزیں حرام فرمائی ہیں)۔

وما سوی السمك الخ اور مچھلی کے علاوہ دریائی تمام جانور خبیث ہیں۔ (ف اسی لئے نفیس طبیعت والے ان کو نفرت کی نگاہ سے دیکھتے ہیں اگر یہ کہا جائے کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں حضرت ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ کی سرداری میں جو لشکر گیا تھا اس قصہ میں ہے کہ سمندر نے ایک بہت بڑی مچھلی مری ہوئی کو جو عنبر کہلاتی تھی ہمارے لئے کنارہ پر پھینک دیا تو اس میں سے ہم لوگ نصف ماہ تک کھاتے رہے۔ پھر جب ہم مدینہ منورہ واپس آگئے تو ہم نے یہ واقعہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بتایا تب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالےٰ نے تم کو جو رزق عطا فرمایا ہے اس کو کھاؤ اور اگر تمہارے پاس اس میں سے کچھ بچا ہوا ہو تو ہمیں بھی کھلاؤ الخ اس واقعہ سے یہ بھی معلوم ہوا کہ عنبر بھی حلال ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ عنبر بھی تو ایک قسم کی مچھلی ہی ہے۔ اسی طرح سے سمندروں میں تو بہت بڑی بڑی مچھلیاں ہوتی ہیں۔ چنانچہ ان ہی میں سے بعض اتنی بڑی ہوتی ہیں کہ ان کے ٹکر مارنے سے پانی کے بڑے جہاز بھی ٹوٹ پھوٹ جاتے ہیں۔ اور وہ سمندر کی سطح پر پہاڑ کی طرح پڑی تیرتی رہتی ہیں۔ اور یہ عنبر مچھلی بھی اتنی بڑی تھی کہ اس کی پیٹھ کی ہڈی کے نیچے سے اونٹ مع سوار کے نکل جاتا تھا۔ اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی اس حدیث میں ہے کہ ہم لوگ بہت سخت بھوکے ہوگئے اس وقت سمندر نے ہمارے واسطے ایک مردہ مچھلی کنارے پر ڈال دی جس کو عنبر کہتے ہیں کہ اس جیسی ہم نے کبھی نہیں دیکھی تھی۔ آخر تک رواہ البخاری ومسلم واحمد۔ اور یہ روایت اس بات پر صاف دلیل

ہے کہ وہ درحقیقت مچھلی ہی تھی۔ پھر اگر ہم یہ بات مان بھی لیں کہ وہ مچھلی نہیں تھی تو بھی اس کا حلال ہونا ایسی حالت میں تھا کہ بھوک سے ان کی اضطراری اور بہت ہی معذوری کی حالت ہو گئی تھی۔ اس حالت میں تو سور بھی حلال ہو جاتا ہے۔ زیلعی۔

ونهى رسول الله عليه السلام الخ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تو ایسی دوا سے بھی منع فرمایا ہے جس میں مینڈک ڈالا گیا ہو۔ (ف چنانچہ عبدالرحمن بن عثمان القرشی نے روایت کی ہے کہ کسی طبیب نے مینڈک کے بارے میں دریافت کیا کہ میں اسے دوا میں ڈالنا چاہتا ہوں۔ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو مینڈک کے مار ڈالنے سے منع فرما دیا۔ اس کی روایت ابوداؤد والنسائی واحمد واسحق وابوداؤد طیالسی اور حاکم نے کی ہے پھر حاکم نے یہ بھی کہا ہے کہ یہ روایت صحیح ہے اور بیہقیؒ نے کہا ہے کہ مینڈک کے بارے میں جتنی بھی روایتیں منقول ہیں ان میں یہی روایت زیادہ قوی ہے منذریؒ نے کہا ہے کہ اس سے یہ دلیل نکلتی ہے کہ مینڈک حرام ہے۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے قتل سے منع فرمایا ہے۔ اور کسی جاندار کو قتل سے منع کرنے کی وجہ یا تو اس کے احترام کی وجہ سے ہوتا ہے جیسے آدمی یا اس وجہ سے کہ اس کا کھانا حرام ہے جیسے گرگریا و ہدہد پھر مینڈک چونکہ محترم نہیں ہے اس لئے دوسری قسم میں سے ہے۔ مع۔

اور شاید کہ منذریؒ کی مراد یہ کہ اس کی حرمت اس کی ذاتی آدمی کی طرح نہیں ہے بلکہ کسی اور وجہ سے اس کا احترام مقصود ہے اور وہ وجہ یہ ہو سکتی ہے (واللہ تعالیٰ اعلم) کہ فرعونیوں پر اس کے ذریعہ بھی عذاب نازل کیا گیا تھا جیسا کہ اس فرمان باری تعالیٰ میں ہے فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الطُّوفَانَ وَالْجَرَادَ وَالْقُمَّلَ وَالضَّفَادِعَ الآیہ۔ اس کی پوری تفسیر بندہ مترجم کی تفسیر میں دیکھنی چاہئے۔ اور ہدہد کی وجہ ظاہر ہے۔ اور حافظ منذریؒ کے کلام سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ گرگریا کو مار ڈالنا بھی ممنوع ہے۔ اور بیہقیؒ کی روایت میں چیونٹی کے بارے میں بھی تفصیل ہے۔ اور عبداللہ بن عمروؓ سے صحیح اسناد سے مروی ہے کہ مینڈک کو (مت مارو) قتل نہ کرو کہ آواز میں تسبیح خداوندی ہے۔ اور چمگادڑ کے بارے میں بھی ممانعت وارد ہے اس وجہ سے کہ جب بیت المقدس ویران کیا گیا تھا تو چمگادڑ نے اس کے خلاف جذبہ ہمدردی کا اظہار کیا تھا کہ اس نے یہ دعا مانگی تھی کہ اے رب مجھے سمندر پر مسلط کر دے تا کہ میں اس کے ذریعہ سے ان تمام مفسدوں کو غرق کر دوں۔ بیہقیؒ نے کہا ہے کہ اس کی اسناد صحیح ہے۔ اور حافظ ابن حجرؒ نے فرمایا ہے کہ اگرچہ اس کی اسناد صحیح ہے۔ لیکن عبداللہ بن عمرو بن العاص تو بنی اسرائیل سے روایت قبول کرتے تھے خلاصہ یہ ہوا کہ اگر مینڈک حلال ہوتا تو اس کے قتل کرنے اور اسکو دوا میں ڈالنے سے منع نہیں فرمایا جاتا۔

ونهى عن بيع السرطان اور سرطان (کیکڑے) کی بیع سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا ہے۔ (ف لیکن یہ حدیث کہیں نہیں ملی ہے۔ ف۔ ع۔ معلوم ہونا چاہئے کہ آیات پاک وَأُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ میں لفظ صید اس جانور کو بھی کہتے ہیں جس کا شکار کیا جائے۔ اور مصدری معنی شکار کرنا بھی مراد ہو سکتا ہے)۔ لیکن اس مذکورہ آیت میں صید اصطیاد یعنی بر ہی محمول ہے۔ (ف یعنی امام مالکؒ وغیرہم کی استدلال میں اس آیت پاک کے لفظ صید اصطیاد کے معنی میں ہے یعنی سمندر کے جانوروں کا شکار کرنا تمہارے لئے حلال ہے۔ وهو مباح فيما لا يحل حالانکہ شکار کرنا تو ایسے جانوروں کا بھی جائز ہو جن کا کھانا حلال نہیں ہوتا ہے، ف، اسی بناء پر شیر وغیرہ کا شکار کرنا جائز ہے۔ اسی طرح سے احرام کی حالت میں بھی سمندری جانوروں کا شکار کرنا جائز ہے۔ اگرچہ اس سے مارا ہوا جانور کھانے کے لئے حلال نہ ہو۔ پس آیت پاک سے ہر شکار کا حلال ہونا بھی ثابت نہیں ہوا۔ بلکہ صرف ہر طرح کا شکار کرنا حلال ثابت ہوا۔ اگرچہ اس سے یہ بات ثابت نہیں ہوتی ہے کہ شکار حلال بھی ہو جائے اب اگر یہ کہا جائے کہ دوسری ایک حدیث میں تو الحل ميتة فرمایا گیا ہے۔ یعنی سمندر کا مردہ بھی حلال ہے۔ اس کا جواب آئندہ اسی طرح دیا۔

والميتة المذكورة الخ اور اور حدیث میں جو دریائی مردہ کو حلال بتلایا گیا ہے اس سے مراد مری ہوئی مچھلی ہے۔ (ف یعنی اس کو کہنے سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد یہی تھا کہ مچھلی مری ہوئی بھی حلال ہے۔ کیونکہ دوسرے مردہ جانوروں کے حرام ہونے کے بارے میں تو قرآن پاک میں صراحۃً مذکور ہے اس لئے حدیث پاک کی مراد مردار سے عام مردار نہیں بلکہ

صرف ان دو مردار کا حلال ہونا مراد ہے جو حرام نہیں ہے ایک مچھلی اور ایک ٹڈی۔ لہٰذا دریائی مردار سے مراد مری ہوئی مچھلی ہے۔ وھو حلال الخ اور مچھلی حلال ہے اور یہ مردار سے مستثنیٰ ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ ہمارے لئے دو مردے حلال کئے گئے اور دو خون حلال کئے گئے ہیں ان دو مردار سے مراد مچھلی اور ٹڈی ہیں اور دو خون سے مراد کلیجی اور تلی ہیں۔ (ف دریائی مردار سے مراد یہی مچھلی مراد ہے۔ اور یہ جملہ خود اس بات پر دلیل ہے کہ مینڈک و کچھوا اور کیکڑے وغیرہ ذبح نہیں کئے جاتے ہیں۔ اور نہ ہی دوسرے مرداروں سے مستثنیٰ ہیں۔ لہٰذا صرف مچھلی ہی حلال ہوگی۔

قال محمد اخبرنا ابو حنیفة عن حماد عن ابراهیم قال لا خیر فی شیئ مما یکون فی الماء الا السمك۔ یعنی امام محمدؒ نے ابراہیم نخعی تابعیؒ سے روایت کی ہے کہ دریا میں جتنی چیزیں ہوتی ہیں ان میں مچھلی کے سوا کسی میں بھی بھلائی نہیں ہے۔ اس کی اسناد صحیح ہے۔ یعنی صرف مچھلی حلال ہے اس کے علاوہ کوئی جانور حلال نہیں ہے۔ اور اسی حدیث کو ابن ماجہ واحمد اور شافعی وغیرھم رحمھم اللہ نے ابن عمرؓ سے روایت کیا ہے ان میں سے کچھ کی سندیں حسن بھی ہیں۔ اور موقوفا صحیح بھی ہیں۔ ابن حجرؒ نے فرمایا ہے کہ یہ موقوف بھی مرفوع کے حکم میں ہے۔ میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ چونکہ اس مسئلہ میں علماء کا اجماع ہو چکا ہے لہٰذا سند کے ضعیف اور خفیف ہونے کی بحث ہی ختم ہو گئی ہے۔ م۔ پس خلاصہ بحث یہ ہوا کہ دریائی تمام جانوروں میں سے صرف مچھلی ہی حلال ہے اگرچہ وہ مر چکی ہو۔

توضیح:۔ دریائی جانوروں میں سے کون کون سا جانور کھانا حلال ہے۔ ان کے خرید و فروخت اور کھانے کا حکم ایک ہی ہے یا اس میں کچھ فرق ہے۔ جھینگا اور دریائی انسان کا حکم۔ اقوال علماء، مفصل دلائل

قال ویکره اکل الطافی منه وقال مالك والشافعی رحمهما اللّٰه لا باس به لا طلاق ما روینا ولان میتة البحر موصوفة بالحل بالحدیث ولنا ماروی جابر رضی اللّٰه عنه عن النبی علیه السلام انه قال ما نضب عنه الماء فکلوا وما لفظه الماء فکلوا وما طفا فلا تاکلوا وعن جماعة من الصحابة مثل مذهبنا ومیتة البحر ما لفظه البحر لیکون موته مضافا الی البحر لا ماماته فیه من غیر آفة۔

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ طافی مچھلی کا کھانا مکروہ ہے۔ (ف طافی سے ایسی مچھلی مراد ہے جو مر کر پانی کے اوپر چت ہو کر بہتی پھرے)۔ وقال مالك الخ امام مالک اور امام شافعی رحمہما اللہ نے فرمایا ہے کہ طافی یعنی پانی پر چت ہو کر بہتی ہوئی کے کھانے میں بھی کوئی حرج نہیں ہے۔ کیونکہ مذکورہ مسئلہ میں جو حدیث استدلال میں بیان کی گئی ہے وہ مطلق ہے۔ (یعنی دو مردہ میں سے مچھلی کو بیان کرتے ہوئے اسے مطلق فرمایا ہے۔ یعنی وہ مر کر از خود بہتی رہنے والی ہو یا نہ ہو۔ یعنی خود سے مری ہو یا کسی آفت سے مری ہو)۔ ولان میتة البحر الخ اور اس وجہ سے بھی کہ حدیث کے مطابق دریا و سمندر کی مردہ مچھلی بھی حلال کی صفت سے متصف ہے۔ (ف یعنی الحل میتة کی حدیث میں سمندری مچھلی کو حلال کہا گیا ہے۔ لہٰذا اس حدیث کے موافق سمندر کی مردہ مچھلی میں بھی یہی صفت پائی جاتی ہے کہ وہ حلال ہے لہٰذا سمندر میں مر کر تیرتی رہنے والی (طافی) بھی حلال ہوگی۔ ولنا ماروی جابر الخ اور ہم احناف کی دلیل حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جس مچھلی سے پانی خشک ہو گیا ہو یعنی پانی خشک ہو جانے سے جو مچھلی مر گئی ہو اسے کھاؤ۔ اسی طرح جس مچھلی کو پانی نے خشکی پر پھینک دیا اور وہ مر گئی ہو اسے کھاؤ۔ اور جو مر کر اتر گئی ہو اسے مت کھاؤ۔

(ف ان الفاظ سے یہ حدیث غریب ہے۔ بلکہ اس طرح ہے کہ دریا جسے پھینک دے یا پانی ختم ہو جائے تو اسے کھاؤ۔ اور جو اس میں خود سے مر جانے پھر اوپر تیرتی پھرے اسے مت کھاؤ۔ اس کی روایت ابوداؤد و ابن ماجہ نے کی ہے حدیث یحییٰ بن سلیم عن

اسمعیل بن امیۃ عن ابی الزبیر عن جابر رضی اللہ عنہ سے مرفوعاہے۔ بیہقیؒ نے کہا ہے کہ یحیی بن سلیم بہت وہمی اور ان کا حافظہ خراب بھی ہے۔ دوسرے محدثین نے اسے حضرت جابر رضی اللہ عنہ کا قول نقل کیا ہے۔ مگر اس اعتراض میں جان نہیں ہے۔ کیونکہ یحیی بن سلیم سے سنن اربعہ وغیرہ میں حدیث کی روایت موجود ہے اس لئے وہ ثقہ ہیں اور ابن معین وغیرہ نے بھی ان کی توثیق کی ہے اور ابن حبان نے ان کو ثقات میں لکھا ہے اور یہ کہا بھی ہے کہ وہ بھی چوک جایا کرتے تھے۔ اور شافعیؒ نے کہا ہے کہ ہم ان کو ابدال میں شمار کرتے تھے۔ الحاصل جس نے یحیی بن سلیم میں کلام کیا ہے اس کے نزدیک قبول نہیں ہونا چاہئے جبکہ ائمہ صحاح ان سے روایت کرنے پر متفق ہیں۔ اسی طرح اسمعیل بن ابیہ القرشی ثقہ اور ثبت ہو کر صحیحین کے راویوں میں سے ہیں۔ اس بناء پر اس کی اسناد احسن نہیں بلکہ صحیح ہے کیونکہ بقیہ بن الولید نے اوزاعی عن ابی الزبیر عن جابرؓ مرفوع روایت کی ہے۔

اور بقیہ ثقہ ہیں اور تدلیس کرنا جرح نہیں ہے۔ اگر ثوری وایوب وحماد رحمھم اللہ نے ابو الزبیر سے موقوفا روایت کی ہے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ کیونکہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے کبھی مرفوع کیا اور کبھی نہیں کیا ہے۔ اس لئے ثقہ راوی کی زیادتی مقبول ہوتی ہے۔ بالخصوص اس صورت میں جب کہ اس میں قیاس کو زیادہ دخل نہیں ہے۔ ترمذیؒ نے اسی حدیث کی ابن ابی ذئب عن ابی الزبیر عن جابرؓ مرفوعا روایت کر کے امام بخاریؒ سے پوچھا تو انہوں نے فرمایا کہ یہ محفوظ نہ ہوگی۔ اور میں ابن ابی ذئب کی کوئی روایت ابو الزبیر سے نہیں جانتا ہوں۔ اس پر عینیؒ نے یہ اعتراض کیا ہے کہ امام بخاری کا یہ قول اس شرط کی بناء پر ہے کہ حدیث کا سننا یا ملاقات صراحۃً بیان کی گئی ہو۔ حالانکہ امام مسلمؒ نے اپنے مقدمہ میں اس شرط کو اجماع کے خلاف قرار دے کر اس بات کو رد کر دیا ہے کہ اس بارہ میں صرف اتنی سی بات کافی ہے کہ ملاقات اور سماع ایک زمانہ میں ممکن ہو۔ اور یہ بات یہاں واضح طریقہ سے ممکن ہے۔

دار قطنیؒ نے سنن میں اس حدیث کو بسند ابو احمد الزبیری عن سفیان عن ابی الزبیر عن جابر مرفوعا روایت کیا ہے۔ لیکن یہ کہا ہے وکیع وابو عاصم ومومل وعبد الرزاق وغیرھم نے سفیانؒ سے اسے موقوفا روایت کیا ہے۔ اور سفیان کے مثل ایوب وزہیر وحماد وغیرھم نے وقف کیا ہے۔ جواب یہ ہے کہ چونکہ زیادہ راویوں نے وقف کیا ہے اس لئے یہ گمان ہوتا ہے کہ یہ وقف ہی ہے اور دوسری جانب ثقہ راوی کی زیادتی کو اگر اعتراض سمجھا جائے تو اس کی جانب بدگمانی اور غلطی کا ارتکاب ہو۔ حالانکہ یہ بات بدگمانی کی نہیں ہونی چاہئے کیونکہ راوی کبھی روایت مرفوع بھی کر دیتا ہے اور اس میں کچھ حرج نہیں ہوتا ہے۔ بالخصوص اس صورت میں جس میں قیاس کو کم ہی دخل نہ ہو۔ ایسی صورت میں توقف بھی رفع کے ہی حکم نہیں ہوتا ہے۔ مذکورہ راویوں میں سے رفع کرنے والے یہ چند ہی یحیٰی بن سلیم وبقیہ بن الولید وابن ابی ذئب و ابو احمد الزبیری عن سفیان۔ اور ان کی ضعیف اور ناقص متابعت کرنے والوں میں یحیٰی ابن ابی زید عن ابی الزبیرؓ اور عبد العزیز بن عبید اللہ عن وہب بن کیسان عن جابرؓ۔ لہٰذا اس روایت کو رد کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ اور اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ اس حدیث میں اُترائی یعنی مر کر اوپر تیرنے والی مچھلی سے ہی ممانعت نہیں ہے۔ ع۔ ف۔ م)۔

وعن جماعۃ الخ اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی ایک جماعت سے بھی ہمارے مذہب کے مثل ہی مروی ہے۔ (ف یعنی طافی مچھلی نہیں کھائی جائے اور ائمہ تابعینؒ سے بھی یہی مروی ہے۔ اس کی روایت کتاب الصید میں ابن ابی شیبہ نے عن جابرؓ وعلی بن ابی طالب وعبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہم وعن سعید بن المسیب وابی الشعثاء جابر بن زید وابراہیم النخعی وطاؤس والزہری نے کی ہے۔ رحمھم اللہ تعالیٰ۔ اسی طرح عبد الرزاق نے اپنی مصنف میں روایت کیا ہے۔ اور دار قطنی وبیہقی نے اس کے خلاف حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے بشر طیکہ اسناد صحیح ہو۔ اور حضرات عمر وعلی رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ مچھلی وٹڈی سب پاک وذکیہ ہیں لیکن اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ ان کو ذبح کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ اور ہم بھی اسی کے مطابق کہتے ہیں۔ بلکہ اس میں ہماری گفتگو تو طافی مچھلی میں ہے۔ اس بناء پر حضرت جابر و آثار صحابہ رضی اللہ عنہم کے درمیان

صراحتہ کوئی تعارض نہیں رہا۔ اس کے علاوہ ہم یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر آثار مختلف ہوں تو یہ مسئلہ اس قسم کا ہے کہ اس میں قیاس کو کوئی زیادہ مداخلت نہیں ہے۔ اس لئے احتیاط کا تقاضا یہی ہوا کہ اس کے حرام ہونے ہی کو ترجیح دی جائے۔ اگر یہ کہا جائے کہ میتۃ البحر یعنی سمندر کی مری مچھلی حدیث سے حلال ثابت ہوتی ہے تو اس کہنے کی صورت میں معارضہ ہو جاتا ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ میتۃ البحر کے معنی یہ نہیں ہیں کہ وہ از خود مر گئی ہو)۔ ومیتة البحر الخ بلکہ سمندر کی مردار وہ مچھلی ہوگی جسے سمندر نے تھپیڑے مار کر کنارہ پر پھینک دیا ہو۔ تاکہ اس کے مرنے کی اضافت دریا کے فعل کی طرف ہو رہی ہو۔ اور یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ خود سے ہی بغیر کسی آفت اور صدمہ کے سمندر میں مر گئی ہو۔

توضیح: طافی کے معنی اور اس کا حکم، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال ولا باس باكل الجريث والمار ما هي وانواع السمك والجراد بلاذكاة وقال مالك لا يحل الجراد الا ان يقطع الاخذ راسه ويشويه لانه صيد البر ولهذا يجب على المحرم بقتله جزاء يليق به فلا يحل الا بالقتل كمافي سائره والحجة عليه مارويناه وسئل علي رضي الله عنه عن الجراد ياخذه الرجل من الارض وفيها الميت وغيره فقال كله كله وهذا عد من فصاحته ودل على اباحته وان مات حتف انفه بخلاف السمك اذا مات من غير آفة لانا خصصناه بالنص الوارد في الطافي ثم الاصل في السمك عندنا انه اذا مات بآفة يحل كالماخوذ واذا مات حتف انفه من غير افة لا يحل كالطافي وتنسحب عليه فروع كثيرة بيناها في كفاية المنتهى وعند التامل يقف المبرز عليها منها اذا قطع بعضها فمات يحل اكل ما ابين وما بقي لان موته بآفة وما ابين من الحي وان كان ميتا فميتته حلال وفي الموت بالحر والبرد روايتان والله اعلم بالصواب .

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ جریث و مار ماہی اور مچھلی کی تمام قسموں اور ٹڈی کو ذبح کئے بغیر بھی کھانے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ (اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ (۱) مچھلی کی تمام قسمیں حلال ہیں اور (۲) یہ کہ ان کو ذبح کرنے کا بھی حکم نہیں ہے۔ بلکہ وہ از خود ذبح کئے ہوئے کے حکم میں ہیں۔ (۳) اسی طرح ٹڈی کا بھی یہی حکم ہے۔ لفظ جریث سکیت کے وزن پر یعنی جیم مکسور راے مشدد اور تین نقطوں والی ثاء ہے۔ عینیؒ کے فرمان کے مطابق یہ ایک سیاہ مچھلی ہے۔ اور ابو السعود نے عراقی سے نقل کیا ہے کہ وہ ایک خاص قسم کی مچھلی جو ڈھال کی طرح گول ہوتی ہے۔ الشامی۔ مار ماہی سانپ کی شکل کی ہوتی ہے جس کو اردو میں بام مچھلی بھی کہتے ہیں۔ م۔ جریث کے بارے میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے اس کا مباح ہونا صراحت کے ساتھ مذکور ہے۔ رواہ محمد فی الاصل ورواہ عن ابن عباس ایضاً۔ مع۔ وقال مالك الخ اور امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ ٹڈی اسی وقت حلال ہوگی کہ اس کو پکڑ کر اس کا سر کاٹ کر اسے بھون لیا جائے۔ لانه صيد البر کیونکہ ٹڈی خشکی کے شکار میں سے ہے۔ (ف اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تو صرف سمندری مردہ کو حلال کہا ہے)۔

ولهذا يجب الخ اسی لئے احرام باندھنے والا اگر ٹڈی کو مار ڈالے تو اس کی وجہ سے اس پر ایسی جزاء لازم آتی ہے جو اس کے لائق ہو۔ اسی لئے ٹڈی بغیر قتل کئے حلال نہیں ہوگی۔ جیسا کہ خشکی کے دوسرے شکاروں کے بارے میں ہوتا ہے۔ (ف یعنی اللہ تعالیٰ نے احرام والے کے لئے سمندری شکار کو حلال کیا ہے۔ اگر ٹڈی بھی اسی سمندری شکار میں سے ہوتی تو محرم پر اس کے قتل سے جزاء لازم نہیں ہوتی حالانکہ جزاء لازم ہوتی۔ چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے تمرة خير من جرادة یعنی ایک کھجور ایک ٹڈی سے بہتر ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اگر کسی نے ایک ٹڈی (حالت احرام میں) مار ڈالی تو اس کے کفارہ میں ایک چھوہارہ دیدے۔ اس طرح اس کی جسامت کے لحاظ سے مارنے والے پر جو جرمانہ لازم ہوتا ہے وہی دینا ہوگا۔ اس سے معلوم ہوا کہ ٹڈی دریائی شکار میں سے نہیں ہے۔ اور جب وہ خشکی کے شکار سے ثابت ہو گئی تو اس کا قتل ضرور ہوا۔ جیسے کہ خشکی کے

شکاروں کا حکم ہے۔
اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس میں اتنی دلیل بالکل صحیح ہے کہ وہ دریائی شکار نہیں ہے۔
لیکن یہ بات معقول نہیں ہے کہ اس کے خشکی کا شکار ہونے کی وجہ سے
جس طرح سے بھی ہو اسے مار ڈالنا چاہئے۔ حالانکہ کسی بھی جانور کو اختیاری صورت میں مار ڈالنے سے وہ حلال نہیں ہوتا ہے۔ پھر اسے ذبح کرنا اسی صورت میں ضروری ہوتا جبکہ بغیر ذبح کے وہ حلال نہ ہوتا ہو حالانکہ نص صریح سے ثابت ہے کہ وہ تو بغیر ذبح کے بھی حلال ہے۔ والحجة علیه الخ اور امام مالکؒ کے خلاف ہماری دلیل وہی روایت ہے جو ہم نے اوپر بیان کردی ہے۔ (ف یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان کہ اُحِلّت لنا میتتان و دمان الحدیث۔ اس کے علاوہ ٹڈی میں یوں بھی بہتا ہوا خون نہیں ہوتا ہے)۔
وسئل علی رضی الله عنه الخ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ سے یہ پوچھا گیا کہ ایک شخص نے زمین سے زندہ مردہ مختلف ٹڈیاں اٹھائیں توان کا کیا حکم ہوگا۔ (ف یعنی سب کو کھانا جائز ہے یا صرف زندوں ہی کو کھانا جائز ہے)۔ فقال کله الخ تب آپ نے فرمایا کہ سب کو کھانا جائز ہے۔ اس جواب کو حضرت علی رضی اللہ عنہ کی فصاحت میں سے شمار کیا گیا ہے۔ (ف اس طرح سے کہ پہلا لفظ کُلہ مادۂ اکل سے امر کا صیغہ ہے۔ اور دوسرا لفظ کلہ میں لفظ اور کُل اپنی ضمیرہ کی طرف مضاف ہے۔ اس طرح اس کلام سے ایک تو حضرت علیؓ کی نصاحت ظاہر ہوتی ہے۔ اور دوسری یہ کہ ٹڈی مباح ہے۔ اگرچہ وہ اپنی موت سے مری ہو۔ (ف یہ امام محمدؒ نے اصل میں بلاغاً ذکر کیا ہے)۔
بخلاف السمك الخ بخلاف ایسی مچھلی کے جو کسی آفت کے بغیر خود اپنی موت سے مری ہو۔ (ف یعنی وہ نہیں کھائی جائے گی)۔ لانا خصصناہ الخ کیونکہ ہم نے اپنی موت سے مری ہوئی مچھلی کو اس نص کی وجہ سے خاص کر لیا ہے جو مرکر پھرتی مچھلی کے بارے میں مذکور ہوئی ہے۔ (ف اور ٹڈی کے بارے میں ایسی کوئی نص وارد نہیں ہوئی ہے۔ لہٰذا بغیر آفت کے از خود مری ہوئی مچھلی حلال نہ ہوگی۔ لیکن از خود مری ہوئی ٹڈی حلال ہوگی۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ ثم الاصل الخ پھر ہمارے نزدیک مچھلی کے حلال و حرام ہونے کے متعلق یہ ایک اصل ہے کہ وہ جب کسی آفت و صدمہ سے مری ہو تو اس کو کھانا حلال ہے جس طرح کے پکڑی ہوئی کو کھانا حلال ہے اگرچہ وہ مرگئی ہو کہ یوں بھی وہ زندہ نہیں کھائی جاسکتی ہے۔ اور اگر وہ اپنی موت سے کسی آفت کے بغیر مری ہو تو وہ حلال نہیں ہوتی ہے۔ جیسے کہ مرکر پانی میں بہتی رہنے والی۔ (ف کہ وہ کسی آفت کے بغیر اپنی موت سے مرجانے کی وجہ سے حلال نہیں ہوتی ہے)۔ و تنسحب علیه الخ اس مذکورہ قاعدہ کلیہ سے بہت سے مسائل نکلتے ہیں جن کو ہم نے اپنی کتاب کفایۃ المنتہی میں بیان بھی کیا ہے۔ اس قاعدہ کو ذہن میں رکھتے ہوئے اور ان میں غور کرتے ہوئے باصلاحیت آدمی خود بھی ان مسائل پر واقف ہو سکتا ہے۔ (ف اگرچہ وہ مسائل یہاں بیان نہ بھی کئے جاتے)۔
منها اذا قطع الخ ان مسائل میں سے چند یہاں پر یہ ہیں (۱) اگر مچھلی کا کوئی ٹکڑا کاٹ لیا جس کی تکلیف سے وہ بعد میں مرگئی تو جو ٹکڑا کاٹا گیا اور جس سے کاٹا گیا وہ دونوں ہی کھانے میں حلال ہوں گے۔ کیونکہ اس کا مرنا آفت اور تکلیف کی وجہ سے ہوا ہے۔ (۲) اور زندہ جانور سے جو ٹکڑا کاٹا جائے وہ ٹکڑا مردہ اور حرام ہو جاتا ہے لیکن باقی حصہ حلال رہ جاتا ہے۔ (ف یعنی حدیث میں مذکور ہے کہ زندہ جانور میں سے جو ٹکڑا کاٹا جائے وہ مردار ہوتا ہے۔ اس لئے اگر بکری وغیرہ کا کوئی حصہ کاٹ دیا جائے تو اس کا کھانا حلال نہیں ہوتا ہے بلکہ وہ مردہ اور حرام ہو جاتا ہے۔ لیکن مچھلی میں اصل بڑا حصہ تو حلال رہتا ہی ہے اور اس سے کاٹا ہوا حصہ بھی حلال ہوتا ہے کیونکہ ایسی پوری مردہ مچھلی بھی تو حلال ہی ہوتی ہے۔ م۔ (۳) اگر مچھلی کے پیٹ میں سے دوسری مچھلی ملی تو وہ بھی حلال ہوگی۔ کیونکہ وہ پیٹ میں جانے کے بعد جگہ کی تنگی کی وجہ سے مرگئی ہے۔ (۴) اگر مچھلی کو کسی دوسرے جانور نے مار ڈالا خواہ وہ چرندہ ہو یا درندہ یا دریائی ہو یا خشکی کا تو اس کا کھانا جائز ہے۔ (۵) اسی طرح اگر وہ کسی مٹکہ وغیرہ میں رکھنے سے مرجائے

جب بھی وہ حلال ہو گی۔ (۶) اگر کچھ مچھلیوں کو کسی نے بڑے برتن میں جمع کیا جس سے وہ نہیں نکل سکتی ہیں اور ان کو آسانی سے ہاتھ سے یعنی بغیر شکار کیے ہوئے بھی پکڑ سکتا ہو مگر وہ جگہ کی تنگی کی وجہ سے مر گئیں تو ان کا کھانا حلال ہے۔ اور اگر شکار کیے بغیر وہ پکڑی نہیں جا سکتی ہوں تو ان کو کھانے میں بہتری نہیں ہے کیونکہ ان کے مرنے کی اب بظاہر کوئی وجہ نہیں ہے۔ (۷) اگر کسی مچھلی کو کسی مجوسی یا ہندو نے شکار کیا ہو اس کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ کیونکہ مچھلی بغیر ذبح کے اسی طرح بغیر تسمیہ کے بھی حلال ہوتی ہے۔ اسی لئے اگر کوئی مسلمان کوئی مچھلی پڑے اور قصداً تسمیہ کہے بغیر ہی اسے کھا لے تو وہ حلال ہوتی ہے۔ اس بناء پر اس مسئلہ میں ہندو اور مسلم سب برابر ہوئے (عین ان)۔

وفي الموت في الجرّد والبرد و الخ اور سخت گرمی یا سخت سردی کی وجہ سے مر جانے میں دو روایتیں ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ (ف یعنی ایک روایت میں ایسے سبب سے مری ہوئی مچھلی کھائی جائے گی۔ کیونکہ وہ نئے سبب سے مری ہے تو گویا وہ ایسی ہی ہو گئی کہ دریا نے اسے اچھال کر کنارہ پر ڈال دیا اور وہ تڑپ کر وہیں پر مر گئی۔ لیکن دوسری روایت میں نہیں کھائی جائے گی۔ کیونکہ سردی و گرمی تو موسمی حالات میں سے ہے اور عموماً اس سے موت واقع نہیں ہوا کرتی ہے۔ اور شیخ الاسلامؒ نے کہا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق حلال نہیں ہے۔ جب کہ صاحبینؒ کے قول کے مطابق حلال ہے۔ اس تفصیل کے مطابق دراصل یہ دو روایتیں نہیں ہیں بلکہ اماموں کا اختلاف ہے۔ مع۔ ہشامؒ نے امام محمدؒ سے روایت کی ہے کہ اگر مچھلی کا کچھ حصہ پانی میں اور کچھ خشکی میں ہو اور ایسی حالت میں وہ مری ہوئی پائی گئی تو اگر اس کا سر خشکی میں ہو تو وہ کھائی جائے گی کیونکہ اسی حصہ سے وہ سانس لیتی ہے تو ظاہر ہے کہ وہ خشکی میں اس طرح سانس نہیں لے سکتی ہے جس کی تکلیف سے وہ مری ہے۔ اور اگر اس کے برعکس ہو یعنی اس کا پچھلا دھڑ تو خشکی میں ہو اور اگلا حصہ سر اور کچھ بدن کا حصہ پانی میں ہو تو وہ نہیں کھائی جائے گی۔ کیونکہ بظاہر وہ کسی سبب کے بغیر مری ہے۔ والوالجیؒ نے فتاویٰ میں لکھا ہے کہ اگر جال میں کوئی مچھلی مر گئی جو اس میں سے نہیں نکل سکتی تھی یا پانی میں کوئی ایسی چیز ڈالی گئی ہو جس کو کھا کر مچھلیاں مر جاتی ہوں جس سے وہ مر گئی اور یہ بات معلوم ہو تو اس کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ کیونکہ وہ اپنی موت سے نہیں بلکہ آفت اور دواء سے مری ہے۔

فتاویٰ صغریٰ میں ہے کہ اگر پانی پر مچھلی مری ہوئی پائی گئی تو دیکھا جائے گا کہ اس کا پیٹ اوپر کی طرف ہے یا نیچے یعنی وہ چت پڑی ہوئی ہو تو وہ نہیں کھائی جائے گی۔ کیونکہ وہ طافی ہے اور اگر پیٹھ اوپر کی طرف ہو تو وہ کھائی جائے گی۔ کیونکہ وہ طافی نہیں ہے ذخیرہ میں ہے کہ اگر طافی مچھلی کے پیٹ میں دوسری مچھلی پائی گئی تو وہ مچھلی کھائی جائے گی اگرچہ یہ طافی مچھلی خود نہیں کھائی جا سکے گی اور اگر کسی پرندہ مثلاً بگلا وغیرہ کے پیٹ میں پائی گئی تو کھائی جائے گی جب تک کہ وہ اپنی اصلی حالت سے بدلی نہ ہو۔ مع اگر مسلمان مجوسی کے کتوں کو لے کر شکار کھیلے تو اس میں مضائقہ نہیں ہے۔ جیسے کہ مجوسی کی چھری سے ذبح کرنے میں حرج نہیں ہے۔ اگر کسی نے گائے یا بکری ذبح کی اور ذبح کے بعد وہ پھڑکی یا اس میں سے کچھ خون نکل آیا تو وہ حلال ہو گی۔ اور اگر اسے حرکت نہیں ہوئی یا اس میں سے خون نہیں نکلا تو وہ حلال نہیں ہو گی۔ یہ حکم اس صورت میں ہو گا جب کہ ذبح کے وقت اس کا زندہ ہونے کا یقین نہ ہو۔ کیونکہ اگر اس کا زندہ ہونا یقینی طور سے معلوم ہو تو وہ بہر حال حلال ہے۔ اگر گلا گھونٹی ہوئی یا پیٹ پھٹی ہوئی یا بیمار بکری یا گائے ذبح کی گئی اور اس کی زندگی کی کچھ علامت باقی ہو تو ظاہر الروایۃ میں وہ اس فرمان باری تعالیٰ الا ما ذکیتم کی بناء پر حلال ہو جائے گی۔ اس میں زندگی معلوم ہونے کے بارے میں کچھ تفصیل بیان نہیں کی گئی ہے۔ لیکن محیط میں لکھا ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے۔ اور بعض نے کہا ہے کہ اگر غالب گمان میں وہ زندہ ہو تو حلال ہے ورنہ نہیں۔ مع۔

امام محمدؒ نے مؤطا میں امام مالک کی سند سے روایت بیان کی ہے کہ سعید الجاریؒ ابن عمر رضی اللہ عنہما سے پوچھا کہ اگر مچھلیوں نے آپس کی لڑائی میں ایک دوسرے کو مار ڈالا یا گرمی و سردی کی زیادتی کہ وجہ سے مر گئی تو اس کے کھانے میں حرج نہیں ہے۔ اور سعیدؒ نے کہا ہے کہ عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ بھی اسی جیسا فرماتے تھے امام محمدؒ نے کہا ہے کہ ہم بھی اسی کو قبول کرتے ہیں کہ

جب مچھلیاں گرمی یا سردی کی زیادتی سے مرجائیں یا ان میں سے ایک نے دوسرے کو مار ڈالا ہو تو ان کے کھانے میں حرج نہیں ہے۔ البتہ اگر وہ اپنی موت سے مرجائیں پھر اوپر بھسنے یا اترانے لگیں تو وہ مکروہ ہو جاتی ہیں۔ اور اس کے ماسوا میں کوئی حرج نہیں ہے۔

توضیح: ٹڈی اور جریث اور دوسری مچھلیوں کو کھانے کے لئے ذبح کرنے کی ضرورت ہے یا نہیں؟ مچھلی کے حلال و حرام ہونے کے بارے میں اصل کیا ہے۔ اگر کسی زندہ مچھلی کا ٹکڑا کاٹ کر کھایا جائے، اگر مچھلی کو کسی مجوسی یا ہندو نے شکار کیا ہو تو اس کا کھانا کیسا ہوگا؟ اگر سخت سردی یا گرمی سے مچھلی مرجائے، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

☆☆☆

﴿كتاب الاضحية﴾

قربانی کے احکام کا بیان

قال الاضحية واجبة على كل حر مسلم مقيم موسر في يوم الاضحى عن نفسه وعن ولده الصغار اما الوجوب فقول ابى حنيفة ومحمد وزفر والحسن واحدى الروايتين عن ابى يوسف رحمهم الله وعنه انها سنة ذكره في الجوامع وهو قول الشافعي وذكر الطحاوى ان على قول ابى حنيفة واجبة وعلى قول ابى يوسف ومحمد سنة مؤكدة وهكذا ذكر بعض المشائخ الاختلاف وجه السنة قوله عليه السلام من اراد ان يضحى منكم فلا ياخذ من شعره واظفاره شيئا والتعليق بالارادة ينافي الوجوب ولانها لوكانت واجبة على المقيم لوجبت على المسافر لانهما لا يختلفان في الوظائف المالية كالزكوة وصار كالعتيرة ووجه الوجوب قوله عليه السلام من وجد سعة ولم يضح فلا يقربن مصلانا ومثل هذا الوعيد لا يلحق بترك غير الواجب ولانها قربة يضاف اليها وقتها يقال يوم الاضحى وذلك يوذن بالوجوب لان الاضافة للاختصاص وهو بالوجود والوجوب هو المفضى الى الوجود ظاهرا بالنظر الى الجنس غير ان الاداء يختص باسباب يشق على المسافر استحضارها ويفوت بمضى الوقت فلا تجب عليه بمنزلة الجمعة والمراد بالارادة فيماروى والله اعلم ماهو ضد السهو لا التخيير والعتيرة منسوخة وهي شاة تقام في رجب على ما قيل وانما اختص الوجوب بالحرية لانها وظيفة مالية لاتتادى الا بالملك والمالك هو الحر وبالاسلام لكونها قربة وبالاقامة لما بينا واليسار لما روينا من اشتراط السعة ومقداره ما يجب به صدقة الفطر وقد مر في الصوم والوقت وهو يوم الاضحى لانها مختصة به وسنبين مقداره ان شاء الله تعالى.

ترجمہ :- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ اضحیہ یعنی قربانی ہر آزاد مسلمان مقیم پر جو قربانی کے دنوں میں خوش حال ہو واجب ہے خود اسکی اپنی اور اس کی اپنی چھوٹی اولاد کی طرف سے۔ (ف اس میں آزاد کی قید اس لئے لگائی گئی ہے کہ قربانی ایک ایسی مالی عبادت ہے جو مال کا مالک ہوئے بغیر ادا نہیں ہو گی۔ اور غلام و مملوک چونکہ خود کسی مال کے مالک نہیں ہو سکتے ہیں اس لئے ان پر قربانی واجب نہیں ہو گی۔ اسی لئے اس میں آزادی کی قید لگائی گئی ہے۔ کہ وہ غلام یا کسی بھی قسم کا مملوک نہ ہو خواہ مرد ہو یا عورت ہو۔ دوسری شرط اسلام کی اس لئے لگائی گئی ہے کہ کافر سے نیکی کا کام مقبول نہیں ہوتا ہے۔ اور مقیم کی قید اس لئے لگائی گئی ہے کہ مسافر کو اس کی ادائیگی میں عموماً تکلیف و مشقت برداشت کرنی پڑتی ہے۔ یہ بحث مسائل حج میں گذر چکی ہے۔ تونگر و خوش حال ہونے کی شرط اس لئے لگائی گئی ہے کہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے من وجد سعة و لم يُضح الخ۔ اس فرمان میں قربانی کے واجب ہونے کو اس شرط پر معلق کیا ہے کہ اسے مالی گنجائش اور صلاحیت ہو۔ اور چونکہ فقیر کو اس کی گنجائش نہیں ہوتی ہے اس لئے اس پر لازم بھی نہیں ہو گی۔ اس کی تفصیلی بحث آئندہ آرہی ہے۔ مع۔ اب مصنفؒ نے اس کی تفصیل کرتے ہوئے اس کے وجوب میں ان الفاظ سے بحث شروع کی ہے۔

اما الوجوب الخ پس قربانی کے واجب ہونے میں امام ابو حنیفہ و محمد وزفر وحسن اور ابو یوسفؒ کے دو اقوال میں سے ایک قول وجوب کا بھی ہے۔(ف اس طرح اس روایت کے مطابق اس کے وجوب میں امام اعظم اور صاحبین رحمھم اللہ کا قول متفق علیہ ہوا۔ وعنہ انھا الخ ویسے امام ابو یوسفؒ کا ایک قول قربانی کے مسنون ہونے کا بھی ہے۔ اس قول کو امام ابو یوسفؒ نے اپنی کتاب جوامع میں ذکر کیا ہے۔ اور امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے۔ وذکر الطحاوی اور طحاویؒ نے فرمایا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق قربانی کرنی واجب ہے۔(ف اور امام مالک ولیث وربیعہ وثوری اور اوزاعی رحمھم اللہ کا بھی یہی قول ہے۔ع)۔
وعلی قول ابی یوسفؒ الخ اور امام ابو یوسفؒ وامام محمدؒ کے قول کے مطابق یہ سنت مؤکدہ ہے۔ اسی طرح کچھ اور مشائخ نے بھی اختلاف کیا ہے۔(ف جیسے کہ امام طحاویؒ نے ذکر کیا ہے کہ صاحبین کے نزدیک سنت موکدہ ہے۔ یہی قول امام شافعی واحمد اور اکثر علماء کرام کا ہے۔ عینی میں ایسا ہی ذکر کیا ہے)۔

وجہ السنۃ الخ اسے سنت کہنے کی دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ تم میں سے جس نے بھی ذوالحجہ کا چاند دیکھ لیا اور چاہا کہ قربانی کرے تو وہ اپنے بالوں اور ناخنوں کو نہ کاٹے۔(ف یعنی بالوں کو مونڈنے اور چھوٹے کرنے اور ناخنوں کو کاٹنے سے رک جائے اس کی روایت بخاری کے علاوہ محدثین کی ایک جماعت نے کی ہے۔ اور یہ کام احرام برائے حج کرنے والوں کی مشابہت میں باعث ثواب ہے۔ اور بعض علماء کا بھی یہی مذہب ہے۔ الحاصل اس حدیث میں یہی بات مذکور ہے کہ جس نے قربانی کرنی چاہی۔ اس سے معلوم ہوا کہ قربانی کرنا چاہنے پر موقوف ہے کہ اگر چاہے تو کرلے اور نہ چاہے تو نہ کرے)۔ والتعلیق بالارادہ الخ اور اس طرح کسی چیز کو ارادہ پر معلق کرنا وجوب کے مخالف ہوتا ہے۔(ف کیونکہ جو کام واجب ہوتا ہے اسے بہر صورت کرنا پڑتا ہے خواہ اس کے کرنے کو جی چاہ رہا ہو یا نہ چاہ رہا ہو۔ اس سے امام شافعیؒ نے یہ استدلال کیا ہے کہ ارادہ پر کسی کام کو معلق کرنا اس کے وجوب کے مخالف ہوتا ہے۔ یہ بات بیہقیؒ نے المعرفۃ میں بیان کی ہے۔ اور ابن الجوزیؒ نے امام احمدؒ کے مذہب میں اسی طرح استدلال کیا ہے۔ لیکن اس استدلال پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ کبھی واجب کو بھی ارادہ پر معلق کیا جاتا ہے جیسا کہ صاحب تنقیح نے باب الوصیۃ میں ارادہ کی تعلیق میں کہا ہے۔
اور واجب نہ ہونے کے دلائل میں سے ایک یہ بھی ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی مرفوع حدیث میں ہے کہ تین چیزیں ایسی ہیں جو مجھ پر فرض ہیں لیکن تم پر نفل ہیں (۱) وتر (۲) قربانی اور (۳) صلوٰۃ الضحیٰ یعنی چاشت کی نماز۔ رواہ احمد والحاکم۔ اس کی اسناد میں ابو جناب الکلبی ہیں جن کو نسائی اور دار قطنی نے ضعیف کہا ہے اور یہ جابر جعفی کی سند سے بھی مروی ہے۔ تنقیح میں کہا ہے کہ یہ حدیث دوسری سندوں سے بھی مروی ہے۔ لیکن بہر حال ضعیف ہے)۔ ولانھا لو کانت الخ اور اس دلیل سے بھی سنت ہے کہ اگر قربانی مقیم پر واجب ہوتی تو اسی طرح مسافر پر بھی واجب ہوتی۔(ف کیونکہ مسافر اور مقیم میں صرف ان عبادتوں میں فرق رکھا جاتا ہے جن کی ادائیگی میں بدن کو تکلیف ہوتی ہے جب کہ یہ قربانی مالی عبادتوں میں سے ہے اس لئے فرق کی کوئی وجہ نہیں ہے)۔ لانھما لا یختلفان الخ اس لئے کہ ان دونوں مقیم و مسافر کے درمیان مالی عبادتوں میں فرق نہیں ہوتا ہے۔ جیسے کہ زکوٰۃ۔(ف کہ یہ جس طرح مقیم پر واجب ہوتی ہے اسی طرح مسافر پر بھی واجب ہے۔ اور قربانی مالی عبادت ہے اس لئے زکوٰۃ کی طرح یہ بھی واجب ہونی چاہئے تھی مگر مسافر پر یہ بالاتفاق واجب نہیں ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ مقیم پر بھی واجب نہیں ہے۔

وصار کالعتیرۃ الخ اور قربانی واجب ہوا کرتی تھی جس کو جاہلیت والے عتیرہ کہا کرتے تھے۔ پھر ابتداء اسلام میں مسلمانوں پر بھی یہ حکم لازم تھا بعد میں منسوخ ہوگیا۔ اس کا ماحصل یہ ہوا کہ عتیرہ مسافر پر لازم نہیں ہے تو وہ مقیم پر بھی لازم نہیں ہے۔ اسی طرح جب قربانی مسافر پر لازم نہیں ہے وہ مقیم پر بھی لازم نہیں ہے۔ اور زکوٰۃ جیسے مقیم پر واجب ہے اسی طرح مسافر پر بھی لازم ہے۔ اس طرح مقیم کی طرف سے واجب ہونا مسافر پر بھی اثر پذیر ہوا اسی طرح مسافر پر لازم نہ ہونے کا اثر

مقیم پر بھی نہ ہوا۔ اور دونوں حکم میں برابر ہوگئے۔ پھر معلوم ہونا چاہئے کہ واجب نہ ہونے کی دوسری دلیلیں بھی ہیں جن کو میں مترجم نے اپنی کتاب تفسیر کے حج کی بحث میں تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے)۔ وجه الوجوب الخ وجوب قربانی کی دلیل یہ حدیث ہے کہ جس نے مالی وسعت پائی پھر بھی قربانی نہیں کی تو وہ ہرگز ہماری عیدگاہ کے قریب بھی نہ آئے (ف رواہ ابن ماجۃ و احمد وابن ابی شیبہ واسحٰق وابو یعلی والدار قطنی والحاکم۔ ع۔ اس حدیث کا مدار عبداللہ ابن عیاش القتبانی پر ہے۔ تنقیح میں لکھا ہے کہ ابن ماجہ کے اسناد سارے راوی ثقہ ہیں۔ جو صحیحین کے راویوں میں سے ہیں۔ سوائے ایک عبداللہ بن عیاش کے کہ وہ صرف مسلم کے راویوں میں سے ہیں۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ صحیح مسلم کے اصول میں یہ راوی نہیں ہیں بلکہ امام مسلمؒ نے شواہد میں اس سے روایت کی ہے۔ اصل حدیث کے لئے شاہد کے طور پر اسناد میں لایا گیا ہے۔ جیسا کہ شیخ ابن حجرؒ نے اس کی تصریح کی ہے اور یہ لکھا ہے کہ راوی خود تو بہت سچا ہے پھر بھی کہیں کہیں اس سے غلطی ہو جاتی ہے۔ اور ابن کثیرؒ نے لکھا ہے کہ امام احمدؒ نے اس حدیث کو منکر کہا ہے یعنی رفع منکر ہے۔ اور تنقیح میں ذکر کیا ہے کہ ابن وہب نے عبداللہ بن عیاش سے اس کو موقوف یعنی حضرت ابو ہریرہؓ کا قول نقل کیا ہے۔ اسی طرح جعفر بن ربیعہ اور عبداللہ بن جعفر نے اعرج عن ابی ہریرہؓ موقوفاً روایت کیا ہے۔ جیسے کہ عبداللہ بن عیاش نے اعرج عن ابی ہریرہ موقوفاً روایت کیا ہے۔ اور کہا ہے کہ صحت کے قریب یہی ہے۔ مع۔ اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ جب عبداللہ بن عیاش سے غلط کا ہونا معلوم ہو گیا تب جعفر بن ربیعہ وغیرہ ثقہ راویوں پر ہی اعتماد ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم = ابن الجوزیؒ نے تحقیق میں اسے صحیح تسلیم کرتے ہوئے یہ جواب دیا ہے کہ اس حدیث سے واجب ہونا ثابت نہیں ہوتا ہے جیسے کہ صحیح حدیث میں ہے کہ جس نے ثوم (یعنی لہسن پیاز) کھایا ہے وہ ہمارے مصلی کے قریب بھی نہ آئے۔ حالانکہ بالاتفاق لہسن و پیاز کا کھانا حرام نہیں ہے۔ لیکن مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

ومثل هذا الوعيد الخ اور ایسی وعید اور دھمکی واجب کے سوا کسی اور چیز کے ترک سے لاحق نہیں ہوتی ہے۔ (ف لیکن یہ جواب مشکل ہے اس لئے کہ نماز عید واجب ہے اور وہ تنہا تنہا پڑھنے سے ادا نہیں ہوتی ہے یعنی اس کے لئے جماعت کا ہونا بھی ضروری ہے۔ اس لئے اگر کسی کو قربانی نہیں کرتی ہے اس کو دوسرے واجب یعنی نماز کی ادائیگی سے بھی کس طرح روکا جا سکتا ہے۔ مجبوراً یہی کہا جائے گا کہ یہ ممانعت اس قربانی کی تاکید کے لئے ہے۔ لہٰذا یہ حکم بھی ثوم کی طرح ہو گیا۔ اچھی طرح معاملہ کو سمجھ لینا چاہئے۔ م)۔ ولانها قربة الخ اور اس کے واجب ہونے کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ قربانی ایک ایسی عبادت ہے کہ اس کا وقت یعنی ادائیگی کے دن کی اس کی طرف اضافت ہوتی ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے یوم الاضحیٰ (قربانی کا دن) اسی اضافت سے اس کے واجب ہونے کا پتہ چلتا ہے۔ لان الاضافة الخ کیونکہ اضافت اختصاص کے لئے ہوتی ہے۔ اور اس اضافت کے لئے اس کا موجود ہونا بھی ضروری ہے۔ (ف قربانی پائی جائے گی تو اختصاص ہوگا یعنی قربانی کا دن ہوگا۔

والوجوب هو المقضى الخ اور وجوب ہی ایسا حکم ہوتا ہے کہ بظاہر اسی کی وجہ سے وہ جنس موجود ہوتا ہے۔ (ف کیونکہ نفل ہونے کی وجہ سے کام کو وجود میں لانا ضروری نہیں ہوتا ہے لیکن واجب ہونے کی وجہ سے بہر صورت اسے وجود میں لانا ہوتا ہے۔ اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ قربانی اسی لئے لازم کی گئی ہے کہ جتنے مومنین ہیں ان میں سے جو مالدار اور حیثیت والے ہیں وہ ضرور اس پر عمل کر کے اسے وجود میں لے آئیں گے۔ اس طرح وہ دن قربانی کے ساتھ مخصوص ہو گیا۔ یعنی اس کا نام یوم الاضحیٰ ہو گیا۔ اس کے برخلاف اگر یہ واجب نہ ہوتی تو یہ بات بھی ممکن تھی کہ قربانی کا وجود ظاہر میں نہ ہو۔ ایسی صورت میں اس دن کو اضحیٰ یا قربانی کی طرف منسوب نہیں کیا جا سکتا بلکہ مضاف الیہ (اضحیٰ) کا وجود ہوتا تو اضافت بھی نہ ہوتی۔ پھر اسے کس طرح اختصاص کی اضافت کہا جا سکے۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ دلیل کسی چیز کو عام طور سے واجب کرنے کے لئے بہت ہی دقت طلب اور مستبعد ہے۔ اس

کے باوجود دوسرے طریقہ سے اس کے معنی یہ کیوں نہیں لئے جاسکتے ہیں کہ جولوگ قربانی کرنی چاہینگے وہ اسی دن میں کرینگے اس طرح دن اضحیہ کے ساتھ مخصوص ہو جاتا ہے۔اور یہی دلیل بہت بہتر اور برحق ہے۔کیونکہ یوم الاضحیٰ کا وجود نیا نہیں ہے۔ بلکہ زمانہ جاہلیت سے ہی اس کا وجود ہے۔اور ان پر اس کا وجود شرعاً نہیں تھا پھر وہ بھی اسی دن کو مخصوص کئے ہوئے تھے۔اسی وجہ سے اس دن کو اضحیہ کی طرف مضاف کر کے یوم الاضحیٰ کہا جاتا تھا۔ لیکن اس کے باوجود قربانی واجب نہیں ہوئی البتہ اگر کوئی کرنا چاہتا تو اسی مخصوص دن میں کرتا۔ فافہم۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ اس کے بعد مصنفؒ نے خود وجوب کی دو دلیلیں ذکر فرمائی ہیں اول(۱) یہ کہ جو شخص مالی وسعت کے باوجود قربانی نہ کرے وہ ہماری نماز کے مصلیٰ یا عید گاہ کے قریب بھی نہ آئے۔ اسی فرمان رسول علیہ السلام سے وجوب کی دلیل ثابت ہوتی ہے۔دوسری(۲) یہ ہے کہ اس دن کو یوم الاضحیٰ اسی وقت کہنا صحیح ہوگا کہ اس میں اضحیٰ کا وجود بھی ہو اور اس کا موجود ہونا اسی صورت میں ضروری ہوگا کہ اضحیہ واجب بھی ہو۔اسی لئے لفظ یوم الاضحیٰ سے اضحیہ کا وجوب ثابت ہوا ہے۔ پھر ان دونوں دلیلوں کا تقاضا تو یہ تھا کہ مسافر اور مقیم سب پر قربانی واجب ہونی چاہئے تھی۔ حالانکہ شرعاً صرف مقیم پر واجب ہوتی ہے اور مسافر پر واجب نہیں ہوتی ہے۔جس کی وجہ یہ ہے۔

غیر ان الاداء الخ کہ قربانی کی ادائیگی کے لئے ایسے اسباب کو مہیا کرنا پڑتا ہے جن کو مسافر کے لئے مہیا کرنا وقت طلب اور پریشان کن ہے۔(ف پھر اگر سفر سے واپسی تک کے لئے ان کو توقف رکھا جائے تو یہ بھی اس لئے ممکن نہیں ہے کہ قربانی کی ادائیگی کے دن ان دنوں کا ہونا ہی ضروری ہے)۔ ویفوت بمضی الوقت الخ اور قربانی کا معین وقت گذر جانے کے بعد قربانی کی ادائیگی بھی ختم ہو جاتی ہے۔اس لئے مسافر پر قربانی واجب نہیں کی گئی ہے۔ جیسے کہ مسافر پر جمعہ کی نماز واجب نہیں ہوتی ہے۔(ف قربانی کے وجوب کی دلیلوں میں سے حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے مروی وہ حدیث ہے جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود نماز کی ادائیگی کے بعد قربانی کرنے کا ارشاد فرمایا کہ جس نے ایسا کیا اس نے ہماری سنت کو پالیا۔اور ابو بردہ بن نیاز رضی اللہ عنہ نے نماز عید سے پہلے ہی قربانی کر دی تھی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میرے پاس یہ (بچہ) جذعہ ہے کیا اسکی قربانی ہو سکتی ہے تو آپ نے فرمایا کہ فی الحال تمہارے لئے جائز ہے مگر تمہارے بعد یہ کسی اور کے لئے جائز نہ ہوگا۔ جیسا کہ صحیح بخاری و مسلم میں مذکور ہے اس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمانا کہ تمہارے علاوہ کسی دوسرے کے لئے یہ جذعہ کافی نہ ہوگا۔یہ وجوب قربانی کی دلیل ہے۔کیونکہ اس طرح تو واجب ہونے کی صورت ہی میں بولا جاسکتا ہے۔

ابن الجوزیؒ نے اس کا جواب دیا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس سنت کی ادائیگی میں تیرے سوا کسی اور کے لئے کافی نہ ہوگا۔ اس مطلب کو لینے کی دلیل اس طرح ہے کہ اوپر کی حدیث میں ارشاد ہے کہ جس نے ایسا کیا اس نے ہماری سنت کو پالیا۔ مع۔اس پر اگر یہ کہا جائے کہ سنت ہونے پر استدلال کرتے ہوئے یہ بات کہی جاچکی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو کوئی ذوالحجہ کا چاند دیکھے اور قربانی کا ارادہ کرے۔اس میں بھی خود لفظ ارادہ سے معلوم ہوتا ہے کہ قربانی واجب نہیں ہے۔جواب یہ ہے کہ ارادہ کے دو معنی آتے ہیں ایک تو یہ کہ اگر تمہارا جی چاہتا ہو اور اپنے اختیار سے کام لینا چاہتے ہو یہ ارادہ لازمی وجوب کے مخالف ہے اور دوسرے معنی ہیں جان بوجھ کر کرنا جو کہ بھول کر کرنے کے مخالف ہے یعنی جان بوجھ کر کرنا اور بھول کر نہیں کرنا)۔ والمراد بالارادة الخ حدیث میں ارادہ سے مراد (واللہ اعلم) وہی ہے جو جان بوجھ کر ہو۔ بھول کر نہ ہو اور اس میں پسند نا پسند نہ ہو۔ یعنی ارادہ سے مراد قصد ہے جو سہو کی ضد ہے۔اور اختیار نہیں ہے۔(ف حاصل معنی یہ ہوں گے کہ جو شخص اس قربانی کا ارادہ کرے جو کہ واجب ہے الخ۔اور اب مسافر پر قیاس کی بات کہ جیسے مسافر پر عتیرہ واجب نہیں ہے اسی طرح مقیم پر قربانی بھی واجب نہیں ہے تو یہ قیاس صحیح نہیں ہے)۔

والعتیرة منسوخة الخ کیونکہ عتیرہ کا حکم منسوخ ہو چکا ہے۔عتیرہ اس بکری کو کہا جاتا تھا جو رجب کے مہینہ میں قربانی

دی جاتی تھی۔ جیسا کہ پہلے بیان کیا جاچکا ہے۔ (ف چنانچہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ نہ فرع ہے اور نہ عتیرہ۔ اس کی روایت صحاح ستہ نے اور ان کے علاوہ اور دوسرے محدثین نے بھی کی ہے۔ اس میں فرع اس بچہ کو کہا گیا ہے جو مادہ جانور سے سب سے پہلے پیدا ہوتا تھا (گائے وغیرہ کا پہلا بچہ) اور مشرکین اس کو بتوں کے نام پر قربانی کیا کرتے تھے۔ اور عتیرہ اسی کو رجبیہ بھی کہا جاتا ہے یعنی جسے ماہ رجب میں ذبح کیا جاتا تھا۔ ت۔ ع۔ اب یہ معلوم ہونا چاہئے کہ اگر یہ بات مان لی جائے کہ قربانی کے سنت ہونے ہی کے دلائل ترجیح کے لائق ہیں مگر احتیاطاً اس نیکی کو ادا کر لینا لازم ہے اس لئے کہ سنت مؤکدہ بھی وجوب کے قریب ہوتی ہے۔ ویسے اظہر یہ ہے کہ امام محمدؒ کا قول بھی ابو حنیفہؒ کے قول جیسا ہی ہے۔ ف

انه قال في الاثار عن ابي حنيفته عن حماد عن ابراهيم قال الاضحية واجبته على اهل الامصار ما خلا الحاج۔ یعنی ابراہیم نخعیؒ نے فرمایا ہے کہ حاجیوں کے سوا تمام شہریوں پر اضحیہ واجب ہے۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ ہماری بھی یہی رائے ہے اور امام ابو حنیفہؒ کا یہی قول ہے۔ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قربانی کی اس کے بعد اور مسلمانوں نے بھی قربانیاں کیں۔ اور اسی پر یہ سنت جاری رہی رواہ ابن ماجہ وغیرہ۔ اور حدیث میں یوں بھی ہے کہ جانور کے ہر بال کے بدلہ قربانی کرنے والے کے نام نیکیاں لکھی جائیں گی بندہ مترجم کی سورہ حج کی تفسیر میں اچھی طرح وضاحت ہے۔ والحمدللہ رب العلمین۔ اب یہ بحث سامنے آرہی ہے کہ وجوب کی کیا دلیل ہے۔ وانما اختص الوجوب الخ اور قربانی واجب کی آزادی کے ساتھ مخصوص ہونے کی وجہ یہ ہوئی کہ قربانی ایک مالی عبادت ہے۔ جو مالک بنے بغیر ادا نہیں ہو سکتی ہے۔ اور مال کا مالک غلام نہیں بلکہ آزاد انسان ہی ہوتا ہے۔ (ف کیونکہ جو خود مملوک ہوتا ہے وہ دوسری چیز کا بھی مالک نہیں ہو سکتا ہے۔ اس بناء پر اس واجب قربانی کی خود ادائیگی نہیں کر سکتا ہے۔ اس لئے کہ اس کے اختیار سے باہر ہے۔

وبالاسلام الخ اور قربانی کے لئے مسلمان ہونے کی خصوصیت اس لئے کی گئی ہے کہ یہ قربانی اللہ کی قربت حاصل کرنے کے لئے نیکی کا کام ہے۔ (ف جو مسلمان کے علاوہ کسی کافر سے ممکن نہیں ہوتی ہے۔ کیونکہ کافر اللہ تعالٰی کی وحدانیت کا یقین نہیں رکھتا ہے۔ اس لئے اس کی کی ہوئی نیکیاں اس کے اعتقاد کے مطابق ہی نتیجہ دینگی۔ وہ نیکیاں تو شیطانی شرک کا حصہ ہوں گی۔ وبالاقامة لما بينا الخ اور قربانی کرنے والے کے لئے مقیم ہونے کی خصوصیت کی وجہ وہی ہے جو پہلے ہی بیان کر چکے ہیں کہ مسافر کو قربانی کا انتظام کرنے میں کافی دقت ہوتی ہے۔ اور مالدار ہونے کی خصوصیت کہ وجہ وہی حدیث ہے جس کی اس سے پہلے ہی ہم نے روایت کر دی ہے کہ اس کا آسودہ اور مالدار ہونا شرط ہے۔ (ف کیونکہ حدیث کے الفاظ یہ ہیں کہ جس کو مالی گنجائش ہو اور وہ قربانی نہ کرے تو وہ ہمارے مصلی کے قریب بھی نہ آئے اسی سے آسودگی کی شرط کے ساتھ قربانی لازم کی گئی ہے۔

و مقداره الخ اور مالی وسعت سے مراد اتنے مال کا مالک ہونا ہے جس کی بناء پر صدقہ فطر واجب ہوتا ہے۔ (ف اور اس آسودگی سے وہ مقدار مراد نہیں جس کی بناء پر زکوٰۃ لازم ہوتی ہے)۔ وقد مرفي الصوم یہ بحث کتاب الصوم کے آخر میں گذر چکی ہے۔ (ف عینیؒ نے لکھا ہے کہ اس کے رہائشی مکان وضروری سامان اور لباس اور خدمت گذار غلام اور ضروری ہتھیار کے علاوہ دوسو درہم کی قیمت کے برابر دوسرا کوئی مال ہو تو وہ وسعت والا ہوگا۔ اجناس میں ہے کہ کسی کے پاس قربانی کے وقت سے پہلے دوسو درہم یا زائد رقم تھی۔ لیکن وقت اضحیہ سے پہلے اس نے اس میں سے کچھ خرچ کر لیا یا کچھ ضائع ہو گیا تو اس پر قربانی لازم نہیں ہوگی اور اگر کسی کے پاس قربانی کے دن سے پہلے اتنا مال نہیں تھا لیکن قربانی کے دن ختم ہونے سے پہلے یعنی قربانی کے کسی دن میں بھی اتنا مال پالیا تو اس پر قربانی واجب ہو جائے گی ابو علی الدقاق نے ذکر کیا ہے کہ اگر کسی کے پاس رہائشی مکان وزمین ہو تو اس کی قیمت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ ان چیزوں کے حالات دیکھے جائیں گے اور ابو عبداللہ الزعفرانیؒ وغیرہ نے کہا ہے کہ ان

کی قیمت کا بھی اعتبار کیا جائے گا جیسے کہ دوسرے سامان ہونے کی صورت میں دیکھی جاتی ہے۔ د قاقؒ نے لکھا ہے کہ روٹی پکانے والے نانبائی کے پاس قربانی کے دن دو سو درہم کی لکڑیاں موجود تھیں تو اس پر قربانی واجب ہو گی۔ اور اگر کسی کے پاس دو سو درہم کا قرآن مجید موجود ہو تو اگر اس سے وہ تلاوت کرتا ہو تو اس پر قربانی لازم نہیں ہو گی ورنہ واجب ہو گی اور اگر وہ پڑھ سکتا ہو مگر سستی کی وجہ سے نہیں پڑھتا ہو تو بھی قربانی لازم نہ ہو گی۔

اور اگر قرآن مجید کے علاوہ دینی اور فقہی کتابیں ہوں تو ان میں بھی ایسا ہی حکم ہو گا اور اگر وہ شخص اہل علم میں سے ہو تو وہ اسی سے مطالعہ وغیرہ کرتا ہو یا نہ کرتا ہو یا سستی کرتا ہو تو اس پر قربانی لازم نہ ہو گی۔ اور اگر اہل علم میں سے نہ ہو تو قربانی لازم آجائیگی۔ الاجناس مختصراً اور از علم طب و علم نجوم و علم ادب کی کتابیں ہوں تو دو سو درہم قیمت ہونے سے وہ مالدار سمجھا جائے۔

مع۔ والوقت وهو يوم الاضحى الخ اور وجوب قربانی کے ساتھ مخصوص ہونے کا وقت یعنی اسی وجہ سے وہ یوم الاضحیٰ کے ساتھ مخصوص ہوا کہ قربانی اسی کے ساتھ مخصوص ہے۔ اب اس کی مقدار اور تعیین کے بارے میں ہم انشاء اللہ عنقریب بیان کر دینگے۔ (ف کہ وہ دسویں ذوالحجہ سے ایام تشریق کے آخر وقت تک ہے)۔

توضیح:۔ کتاب الاضحیہ، قربانی کے احکام

الاضحية: اسم مايذبح في يوم الاضحى۔ اس جانور کو کہا جاتا ہے جو قربانی کے دنوں میں عبادت کے خیال سے ذبح کیا جاتا ہے۔ تحقیق اضحیہ اصل میں افعولہ کے وزن پر اضحویہ تھا اس میں واو اور یاء کا اجتماع ہوا اور پہلا حرف ساکن بھی ہے اس لئے واو کو یاء سے بدل کر ادغام کر دیا گیا اور یاء کی مناسبت سے اسے کسرہ دیدیا گیا۔ اس میں چار لغتیں ہیں ہمزہ کو (۱) ضمہ (۲) و کسرہ (۳) ضحیہ ضاد کو فتحہ کے ساتھ ہدیہ کے وزن پر (۴) اضحاۃ اس کی جمع اضحیٰ ہے جیسے ارطاۃ وارطی۔ اس کی شرعی تعریف یوں ہے ذبح حیوان مخصوص فی ایام مخصوص یوم الاضحیٰ۔ مخصوص جانور کو مخصوص دنوں میں یعنی یوم الاضحیٰ میں ذبح کرنا۔

سبب

اضحیہ کے واجب ہونے کا سبب وقت یعنی وہ چند دن۔ اور اتنی مالی فراوانی جس سے صدقہ فطر لازم ہو لفظ ذبح عام ہے کہ تقرب اور ثواب کی نیت سے ہو یا کھانے کے لئے اللہ کا نام لے کر مسلمان نے کیا ہو۔ اور اضحیہ خاص عبادت اور تقرب کی نیت سے ہونے کو کہا جاتا ہے۔

اضحیہ کی شرطیں

اثنائے کتاب میں مفصلاً معلوم ہوں گی سبب:۔ ایام النحر کا ہونا ہے۔ کیونکہ جن کی طرف مضاف کا حکم ہو اسی کا سبب ہونا ظاہر ہوتا ہے۔ ان ایام کے بار بار آنے سے سبب بھی بار بار ہوتا ہے۔ حکم:۔ یہ ہے کہ دنیا میں جو چیز واجب ہوئی اس سے سبکدوش ہو جائے۔ اور آخر میں اللہ تعالیٰ کے فضل و رحمت سے زیادہ سے زیادہ ثواب حاصل ہو۔ اضحیہ کی مشروعیت:۔ کتاب و سنت اور اجماع کی دلیل سے ہوئی۔ چنانچہ قرآن پاک میں فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ﴾ اس تفسیر میں حضرت ابن عباسؓ سے اس کی تفسیر میں مذکور ہے کہ نماز عید ادا کرو اور اونٹوں کو نحر کرو۔ مترجم کا کہنا ہے کہ چونکہ آیت مذکورہ قربانی کے مشروع ہونے کی دلیل ہے اس لئے اس میں اونٹوں کی خصوصیت نہیں ہونی چاہئے۔ اس کے ثبوت کے لئے اولی اور بہتر یہ آیت پاک تھی ﴿وَفَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ﴾۔ اس سے قربانی کا حکم مشروع ہو کر اس امت تک جاری اور باقی ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ اس کے مسنون ہونے کی دلیل:۔ میں بہت سی حدیثیں موجود ہیں جو قولی بھی ہیں اور فعلی بھی ہیں۔ ان میں سے ایک حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دو مینڈھوں سے قربانی کیا کرتے تھے۔ اور میں بھی دو مینڈھوں سے

ہی قربانی کرتا ہوں۔ رواہ البخاری۔ اسی پر اجماع بھی منعقد ہوگیا ہے کہ قربانی مشروع ہے۔ مع۔ بندہ مترجم نے اپنی کتاب تفسیر میں سورۃ الحج کی تفسیر میں اس بحث کی احادیث سے توضیح کردی ہے اگر کسی کا دل چاہے وہاں دیکھ لے۔

اضحیہ کی لفظی تحقیق، شرعی تعریف، سبب، ذبح اور اضحیہ میں فرق، اس کی شرطیں، مشروعیت، حکم، اقوال، مفصل دلائل، عتیرہ۔ فرع۔ مجبیہ کی تعریف

وتجب عن نفسه لانه اصل في الوجوب عليه على ما بيناه وعن ولده الصغير لانه في معنى نفسه فيلحق به كمافي صدقة الفطر وهذه رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمهما الله وروى عنه انه لا يجب عن ولده وهو ظاهر الرواية بخلاف صدقة الفطر لان السبب هناك راس يمونه ويلي عليه وهما موجودان في الصغير وهذه قربة محضة والاصل في القرب ان لا تجب على الغير بسبب الغير ولهذا لا تجب عن عبده وان كان يجب عنه صدقة الفطر وان كان للصغير مال يضحي عنه ابوه اووصيه من ماله عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله وقال محمد وزفر والشافعي رحمهم الله يضحي من مال نفسه لامن مال الصغير فالخلاف في هذا كالخلاف في صدقة الفطر وقيل لا يجوز التضحية من مال الصغير في قولهم لان القربة تتادى بالاراقة والصدقة بعدها تطوع فلا يجوز ذلك من مال الصغير ولا يمكنه ان ياكل كله والاصح ان يضحي من ماله وياكل منه ما امكنه ويبتاع بما بقي ما ينتفع بعينه.

ترجمہ:۔ اور قربانی اپنی طرف سے لازم ہوتی ہے اس بیان کردہ دلیل کی وجہ سے کہ اس کے واجب ہونے میں وہ تو خود ہی اصل ہے کہ اسی کو مال کی فراوانی حاصل ہے۔ نیز اس کی نابالغ اولاد کی طرف سے اس لئے کہ یہ چھوٹی اولاد خود اس کی ذات ہی کے حکم میں ہے اس لئے وجوب قربانی میں یہ بھی شامل کردی جائے گی جیسے کہ صدقہ فطر کے وجوب میں ہوتا ہے۔(ف کہ صدقہ فطر خود اپنی طرف سے اور چھوٹی اولاد کی طرف سے بھی لازم ہوتا ہے کیونکہ اس صدقہ فطر میں وہ خود ایسی اصل ہے جس کو ولایت اور اس کے لوازمات حاصل ہوتے ہیں۔ اسی طرح سے اس کی نابالغ اولاد کی طرف سے۔ بخلاف بالغ اولاد کے کہ اگر بالفرض لوازمات اور نفقہ اس کے ذمہ ہو تب بھی مالی اختیارات ولوازمات بالغ اولاد پر نہیں رہتی ہے لیکن نابالغ پر رہ جاتی ہے۔اسی وجہ سے قربانی بھی اپنی طرف سے اور چھوٹی نابالغ اولاد کی طرف سے بھی لازم ہوتی ہے)۔ **وهذه رواية الحسن الخ** یہ روایت حسنؒ سے امام ابو حنیفہؒ کی طرف سے کی ہے۔(ف اور قدوریؒ نے اسی کو قبول کیا ہے۔اس کے علاوہ امام ابو حنیفہؒ سے یہ بھی مروی ہے کہ اپنی چھوٹی اولاد کی طرف سے بھی قربانی واجب نہیں ہوتی ہے۔اور یہی ظاہر الروایت ہے)۔

بخلاف صدقة الفطر الخ بخلاف صدقۃ الفطر کے واجب ہونے کے کہ اس میں واجب ہونے کا سبب وہ سر یا فرد ہے جس کی ساری ذمہ داریاں اسے برداشت کرنی ہوتی ہو۔اور اس پر اپنا پورا اختیار و حکومت رکھتا ہو۔اور یہ دونوں باتیں چھوٹی اولاد میں پائی جاتی ہیں۔(ف کہ ان بچوں پر پدری حق ہونے کی بناء پر ان کا پورا ذمہ دار ہوتا ہے اور ان کے نان و نفقہ وغیرہ کا بھی ذمہ دار ہوتا ہے۔اس بناء پر اس میں صدقہ واجب ہونے کا پورا سبب پایا گیا اس لئے ان چھوٹے بچوں کی طرف سے بھی اسی باپ پر صدقۃ الفطر واجب ہوتا ہے۔پس ان کی طرف سے بھی صدقۃ الفطر فقیروں کو دینے سے اللہ تعالٰی کے دربار میں پہنچ جاتا ہے جس سے اللہ تعالٰی کا تقرب حاصل ہوتا ہے۔ **وهذه قربة الخ** اور یہ قربانی تو سراسر نیکی ہے۔(ف کیونکہ اس میں خون بہانا ہی ذریعہ قربت ہے۔اور یہ نیکی ایسی ہوتی ہے جس کو سمجھنا قیاس سے باہر کام ہے)۔

والاصل في القرب الخ اور خالص نیکی کی باتوں میں اصل یہ ہے کہ آدمی پر دوسرے کی وجہ سے واجب نہ ہوں۔اسی بناء پر بالاجماع آدمی کے اپنے غلاموں کی طرف سے قربانی واجب نہیں ہوتی ہے۔اگرچہ صدقہ فطر اپنے غلاموں کی طرف سے

بھی لازم ہوتا ہے۔(ف اور صحیح حدیث میں ہے کہ اُن دنوں میں اللہ تعالیٰ کے نزدیک خون بہانے سے بڑھ کر دوسری کوئی نیکی نہیں ہوتی ہے۔ جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے لَن یَّنَالَ اللّٰہَ لُحُوْمُھَا وَلاَ دِمَاءُ ھَا وَلٰکِن یَّنَالُہُ التَّقْوٰی مِنکُمْ الایۃ۔ یعنی یقیناً ان قربانیوں سے اللہ تعالیٰ کو نہ ان کے گوشت کا حصہ ملتا ہے اور نہ ہی ان کے خون کا حصہ ملتا ہے۔ البتہ اسے تمہاری طرف سے تقویٰ پہنچتا ہے الخ۔ لہٰذا قربانی صرف نیکی کا کام ہے جو آدمی پر خود واجب ہوتی ہے اور غیر کی طرف سے واجب نہیں ہوتی ہے اگرچہ اپنی حقیقی اولاد ہو مگر بالغ ہو۔ یہی ظاہر الروایہ ہے۔ قاضی خان نے لکھا ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے۔ م۔ ع)۔

وان کان الصغیر الخ اور اگر چھوٹی اولاد کے پاس بھی مال ہو۔(جس کی ایک صورت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ اسے اس کی اپنی نانی یا ماں کے مال میں سے ترکہ ملا ہو تو اس پر قربانی لازم ہو گی یا نہیں اس کے بارے میں اختلاف علماء ہے۔ چنانچہ یہ جواب دیا کہ یضحی عنہ ابوہ الخ تو ایسی مالدار اولاد کی طرف سے امام ابو حنیفہ وابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک اسی بچہ کے مال میں سے اس کا باپ قربانی کر دے گا۔ اور اگر باپ مر گیا ہو تو اس کے باپ کا وصی قربانی کرے گا۔(ف کیونکہ باپ نہ ہونے کی صورت میں اس بچہ کی بہتری کے لئے اس کے مال میں باپ کی بجائے اس کا وصی ہی ذمہ دار ہوتا ہے۔ اور امام مالکؒ کا بھی یہی قول ہے۔ لیکن وہ اس کے گوشت کو صدقہ نہیں کر سکتا ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کے نام پر قربانی کرنا خون بہانا واجب ہے۔ لیکن اس کے گوشت کو صدقہ کرنا یہ ایک نفل نیکی کا کام ہے جبکہ نابالغ ایسی نیکی کا کام نہیں کر سکتا ہے۔ اس لئے اس کا گوشت اسی بچہ کے کھانے میں خرچ کرے۔ اور جو گوشت فاضل بچ جائے اس کے عوض اس بچہ کے لئے کوئی ایسا ضروری سامان لے کہ وہی سامان اس کے ذاتی مصرف میں آئے۔ اور اسے آرام حاصل ہو۔ مثلاً آرام کے لئے چارپائی۔ چادر۔ جوتے اور کپڑے وغیرہ۔ جیسے کہ قربانی کی کھال کا حکم ہے۔ التحفہ میں ایسا ہی لکھا ہے۔ ع۔

وقال محمد و زفر الخ اور ائمہ محمد و زفر و شافعی اور احمد رحمہم اللہ نے فرمایا ہے کہ ایسے نابالغ کی طرف سے بھی اپنے ہی مال سے قربانی کرے۔ اور اس نابالغ کے مال سے قربانی نہ کرے۔(ف یعنی باپ کے لئے یہ جائز نہ ہو گا کہ نابالغ کی طرف سے اس کے مال سے قربانی کر دے۔ جس کی وجہ شاید امام محمدؒ کے نزدیک یہ ہو سکتی ہے کہ وہ نابالغ اس عمر میں اتنی اہلیت نہیں رکھتا ہے کہ اس پر قربانی لازم ہو اسی بناء پر زکوٰۃ جو کہ مال کا حق ہے وہ بھی اس بچہ پر اس کے مال میں لازم نہیں ہوتی ہے۔ فالخلاف فی ھذا الخ پس قربانی کے مسئلہ میں بھی صدقہ فطر کے مانند اختلاف ہے۔(ف وہ یہ ہے کہ اگر نابالغ کسی طرح مال کا مالک ہو جائے تو امام ابو حنیفہ وابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک باپ یا اس کے وصی اس بچہ کے مال سے صدقہ فطر ادا کر دے گا۔ کیونکہ صدقہ فطر نفقہ کے حکم میں ہے۔ اور نفقہ کے بارے میں بالاتفاق حکم یہ ہے کہ اگر نابالغ کے پاس اپنا مال ہو تو اس کا خرچ سب اسی کے مال سے کیا جائے گا۔ اور امام محمد وزفر رحمہما اللہ کے نزدیک صدقہ فطر اس کے اپنے مال سے ادا نہیں کیا جائے گا۔ یہ قول ان بعض مشائخ کا ہے جنہوں نے قربانی کو صدقہ فطر پر محمول کیا ہے۔

وقیل لایجوز الخ اور بعض مشائخ کا قول یہ ہے کہ بالاتفاق تمام ائمہ کے قول میں نابالغ کے مال سے قربانی کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ قربانی کی عبادت اور نیکی تو صرف جانور کا خون بہا دینے سے ادا ہو جاتی ہے۔ اس کے بعد اس کے گوشت اور چمڑے کو صدقہ کرنا تو علیحدہ عملی یعنی نفلی خیرات ہے۔ اس لئے نابالغ کے مال سے قربانی جائز نہ ہو گی۔(ف کیونکہ اس کے مال کی حفاظت واجب ہے۔ اس وقت اگر کوئی یہ کہے کہ گوشت کو صدقہ کرنا تو ضروری نہیں ہے کیونکہ وہ تو اس بچہ کی خوراک ہی میں خرچ کیا جائے گا۔ جواب یہ ہو گا کہ وہ نابالغ اپنی قربانی کے گوشت کو ختم نہیں کر سکے گا اس لئے آخر میں یقیناً کچھ صدقہ کرنا ہی ہو گا)۔

ولا یمکنہ الخ اور عموماً کسی بچہ کے لئے یہ ممکن نہیں ہوتا ہے کہ وہ اپنی قربانی کا سارا گوشت خود ہی کھا کر ختم کر دے۔(ف اور زیادہ دن روک کر رکھنے سے اس کے سڑنے اور گلنے کا خطرہ رہتا ہے۔(اس پر پھر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ بچے ہوئے زائد گوشت کو خود ہی کھا کر ختم کر دینا یا دوسرے کو صدقہ کر دینا لازمی بات نہیں ہے کیونکہ یہ ممکن ہو سکتا ہے کہ اس فاضل گوشت کے عوض اس

نابالغ کے لئے ایسا کوئی سامان یا چیز لے لی جائے جس سے بچہ نفع حاصل کر سکے مثلاً جوتا۔ چادر وغیرہ۔ اسی لئے مصنفؒ نے یہ فرمایا ہے)۔

والاصح ان یضحی الخ اور قول اصح یہ ہے کہ نابالغ اپنے ہی مال سے قربانی کرے۔ (ف یعنی اپنے باپ یا اس کے وصی کے ذریعہ یعنی اس کا باپ یا اس کا وصی خود اس بچہ کی طرف سے اس کی قربانی کا کام انجام دلا دے)۔ ویاکل منہ الخ اور وہ بچہ اپنی قربانی کا گوشت جتنا بھی کھا سکتا ہو کھائے۔ (ف خواہ تازہ یا باسی یا نمک ڈال کر خشک کر کے رکھ کر لے۔ ویبتاع بما بقی الخ پھر اس گوشت کے عوض کوئی ایسا مال واسباب خرید لے کہ اس کو اپنے استعمال اور ضرورت میں لا سکتا ہو۔ (ف مطلب یہ ہے کہ اسی چیز کو باقی رکھتے ہوئے جس طرح بھی اس سے فائدہ حاصل کر سکتا ہو جیسے صندوق۔ چارپائی۔ جوتے۔ استعمالی کپڑے وغیرہ۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اس بدلی ہوئی چیز کو کھالے۔ قدوریؒ نے اپنی شرح المختصر میں لکھا ہے کہ صحیح بات یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ نابالغ مالدار پر قربانی واجب ہے۔ اور گوشت اس کی طرف سے صدقہ نہ کیا جائے۔ بلکہ وہ جتنا کھا سکتا ہو کھائے اور باقی گوشت کے بدلہ ایسا کوئی سامان لے لیا جائے جس سے وہ نابالغ فائدہ حاصل کرتا رہے۔ جیسے کہ بالغ آدمی کو یہ جائز ہے کہ اپنی قربانی کی کھال فروخت کر دے۔ ع۔

حاصل کلام یہ ہوا کہ قربانی کے جانور کو ذبح کر دینے سے ہی عبادت کی ادائیگی ہو جاتی ہے۔ اس کے بعد اس کی کھال اور اس کا گوشت سب اسی کی ذاتی ملکیت رہ جاتی ہے جس کی طرف قربانی کی گئی ہو۔ لہٰذا وہ اس میں جس طرح چاہے تصرف کرے۔ اور ظاہر قول میں ہمارے نزدیک گوشت میں سے کچھ بھی صدقہ کرنا واجب نہیں ہے۔ اس مسئلہ میں علماء کے مختلف اقوال ہیں جن کو میں نے اپنی تفسیر سورہ حج میں تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔ اور اب جب کہ یہ بات محقق ہو گئی کہ مالدار نابالغ پر بھی قربانی واجب ہے تو اس کی توجیہ بھی ٹھہری کہ قربانی کا حکم بھی نفقہ کے جیسا ہی ہے۔ ورنہ اس میں یہ اعتراض پیدا ہوتا ہے کہ جب تک کے آدمی بالغ نہ ہو جائے اس پر کوئی چیز بھی واجب نہیں ہوتی ہے۔ اسی بناء پر تمہارے نزدیک مالدار نابالغ کے مال میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی ہے۔ اس تفصیل کے مطابق جو زکوٰۃ کے بارے میں اپنی جگہ پر گذر چکی ہے اس لئے مزید تحقیق وہیں پر دیکھ لینی چاہئے۔

فتامل فیہ پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ بعض روایتوں میں ایسا بھی مذکور ہے کہ گھر کا ایک ہی فرد اپنے پورے گھر کی طرف سے ایک ہی قربانی کر دیتا تھا۔ مطلب یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ایسا ہی ہوتا تھا۔ تو اس کے بارے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ شاید رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کی خبر نہیں ہوتی تھی جس سے آپ کی اجازت ثابت نہیں ہوتی ہے۔ کیونکہ شاید ایسا کرنے والے کا اپنا ذاتی فعل ہو۔ یا یہ کہ وہ کوئی بڑا جانور ہو جو کہ چند (سات) آدمیوں کی طرف سے قربانی کیا جا سکتا ہے۔ جیسے کہ گائے اور اونٹ وغیرہ۔ لیکن یہ تاویل ایسی روایت میں صحیح نہیں مانی جا سکتی ہے جس میں بھیڑ اور بکری کی تصریح موجود ہے۔ اس کے علاوہ بعض ایسی بھی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی اور اپنے اہل وعیال سب کی طرف سے صرف ایک مینڈھا ذبح کیا اور دوسرا مینڈھا آپ نے اپنی امت میں سے ان تمام مسلمانوں کی طرف سے کیا جن لوگوں نے قربانی نہیں کی ہے۔ لہٰذا ہر ایک پر وجوب کے بارے میں علیحدہ علیحدہ غور کیا گیا ہے۔ اسی طرح قربانی کی ادائیگی کے بارے میں غور کرنا لازم ہے۔ فتامل فیہ۔ م۔

توضیح: قربانی کن کن لوگوں کی طرف سے کرنی لازم ہے، مالدار اولاد کی طرف سے قربانی لازم ہوتی ہے یا نہیں، اقوال ائمہ کرامؒ، دلائل

قال ویذبح عن کل واحد منهم شاة اویذبح بقرة او بدنة عن سبعة والقیاس ان لا تجوز الا عن واحد لان الاراقة واحدة وهی القربة الا انا ترکناه بالاثر وهو ماروی عن جابر رضی الله عنه انه قال نحرنا مع رسول الله

علیه السلام البقرة عن سبعة والبدنة عن سبعة ولا نص فی الشاة فبقی علی اصل القیاس وتجوز عن خمسة اوستة وثلثة ذکره محمد فی الاصل لانه لما جاز عن سبعة فعمن دونهم اولی ولا تجوز عن ثمانية اخذا بالقیاس فیما لا نص فیه وکذا اذا کان نصیب احدهم اقل من السبع لا یجوز عن الکل لانعدام وصف القربة فی البعض وسنبینه ان شاء الله تعالی وقال مالك تجوز عن اهل بیت واحد وان کانوا اکثر من سبعة ولا تجوز عن اهل بیتین وان کانوا اقل منها لقوله علیه السلام علی کل اهل بیت فی کل عام اضحاة وعتیرة قلنا المراد منه والله اعلم قیم اهل البیت لان الیسار له یویده ما یروی علی کل مسلم فی کل عام اضحاة وعتیرة ولو کانت البدنة بین اثنین نصفین تجوز فی الاصح لانه لما جاز ثلثة الاسباع جاز نصف السبع تبعا له واذا جاز علی الشرکة فقسمة اللحم بالوزن لانه موزون ولو اقتسمو اجزافا لا یجوز الا اذا کان معه شیء من الاکارع والجلد اعتبارا بالبیع.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مالدار آدمی اپنی اولاد صغیر میں سے ہر ایک کی طرف سے ایک ایک بکری ذبح کرے۔(ف یعنی اپنی طرف سے ایک بکری کی قربانی کرے اور اپنی ہر ایک نابالغ لڑکے کی طرف سے ایک ایک بکری علیحدہ علیحدہ ذبح کرے۔اگر اس وقت قربانی کا جانور بکری یا بھیڑ یا دنبہ ہو۔اویذبح بقرة الخ یا گائے یا اونٹ نوسات آدمیوں کی طرف سے ذبح کرے۔(ف اس طرح اگر چھ چھوٹی اولاد ہوں تو ان کی طرف سے مجموعۃ چھ حصے اور ساتواں حصہ اپنی طرف سے کرلے۔یعنی سب کی طرف سے مجموعۃ ایک گائے یا بھینس یا اونٹ کافی ہے۔اور یہ استحسان حدیث کی دلیل سے ثابت ہے)۔ والقیاس ان لایجوز الخ اور قیاس تو یہ تھا کہ گائے یا اونٹ وغیرہ بھی ایک سے زیادہ کی طرف سے جائز نہ ہو۔کیونکہ جانور چھوٹا ہو یا بڑا ہر ایک میں ایک ہی جان ہوگی اس لئے اس کو قربان کرنا یا اس کا خون بہانا تو صرف ایک ہی مرتبہ ہوگا۔اور عبادت اور نیکی کا کام صرف اس جانور کا خون بہادینا ہے اس سے صرف ایک ہی قربت حاصل ہوسکتی ہے اور ایک سے زیادہ کی طرف سے قربت نہیں ہوسکتی ہے۔

الا اناتر کناہ الخ لیکن ہم نے اپنے اس قیاس کو اثر کی وجہ سے چھوڑ دیا ہے۔(ف کیونکہ آثار واحادیث کی موجودگی میں قیاس چھوڑ دیا جاتا ہے۔اس لئے کہ قیاس کرنے کی شرط ہی یہ ہے کہ اس جگہ کوئی نص موجود نہ ہو چنانچہ اس جگہ بھی اثر کے موجود ہونے کی وجہ سے قیاس کو ترک کردیا گیا ہے۔ وھوماروی عن جابر الخ اور حدیث وہ روایت ہے جو حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ہم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ گائے میں بھی اور اونٹ میں بھی سات سات کی طرف سے قربانی کی ہے۔(ف اسکی روایت مسلم اور سنن اربعہ نے کی ہے۔ت)۔

ولانص فی الشاة الخ اور چونکہ بکری کے بارے میں کوئی نص منقول نہیں ہے اس لئے اس کا حکم قیاس پر باقی رہ گیا۔ (ف یعنی ایک سے زائد کسی دوسرے کی طرف سے اس کی قربانی جائز نہیں ہوگی۔ابن رازیؒ نے کہا ہے کہ اس پر اجماع ہے۔اور کاکیؒ نے کہا ہے کہ یہ اجماع کا دعوی صحیح نہیں ہے کیونکہ امام مالک واحمد ولیث واوزاعی رحمہم اللہ کے نزدیک ایک بکری ایک گھر کے تمام افراد کی طرف سے جائز ہو جائیگی۔ع۔

اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہی نقل صحیح ہے۔ شیخ حافظ ابن کثیرؒ نے ان کے بارے میں روایتیں نقل کردی ہیں جن کو میں نے اپنی تفسیر میں ذکر کیا ہے۔اس کے استدلال میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ عمل ہے کہ آپ نے ایک مینڈھا اپنے اہل بیت کی طرف سے اور دوسرا مینڈھا اپنی امت کی طرف سے کیا ہے۔ جیسا کہ صحاح میں موجود ہے۔اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ شاید اس سے پوری قربانی مراد نہ ہو بلکہ اس جانور کی قربانی کا ثواب مراد ہو۔ لیکن اس جواب پر پھر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ نص کے معارضہ کے بغیر حدیث کے ظاہری مفہوم کو دوسری جانب پھیرنا لازم آتا ہے۔اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں بھی تاویل کی گنجائش باقی رہتی ہے۔ پھر اگر یہ کہا جائے کہ صلح حدیبیہ کے موقع میں احرام سے فارغ ہونے کے لئے ہر ایک عمرہ کرنے والے پر قربانی لازم کردی گئی تھی۔ تو اس کے جواب میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس ایک خاص ضرورت کی وجہ سے اس کی

اجازت دیدی گئی ہو۔ کیونکہ احرام میں سب کے رہنے کی وجہ سے سب کو سخت تکلیف ہونے لگی تھی۔ اور بعض روایتوں میں اہل بیت کی طرف سے ایک بکری کی قربانی کا بھی ثبوت ہے۔ اور واجبات میں خود کو ثواب پہنچانے کے معنی نہیں ہیں کیونکہ اس پر خود ہی قربانی واجب ہے۔ اور وہ خود اس میں شریک ہے۔ پھر حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ہم لوگ ایک مرتبہ سفر کی حالت میں تھے وہیں قربانی کا وقت آگیا تو ہم لوگ ایک گائے میں سات آدمی اور اونٹ میں بھی سات آدمی شریک ہوگئے۔ رواہ احمد والنسائی وابن حبان والترمذی۔ پھر ترمذیؒ نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن غریب ہے۔ بیہقیؒ نے کہا ہے کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی وہ حدیث جس میں ایک اونٹ میں سات آدمیوں کی شرکت کی روایت ہے وہ اصح ہے۔ اس کی روایت مسلم نے کی ہے۔ اور مروان ومسور رضی اللہ عنہما سے جو حدیث مروی ہے اس میں بھی شرکت مذکور ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس میں ترجیح کی کوئی ضرورت نہیں ہے کیونکہ اس میں واقعات کے دو ہونے کا بھی احتمال ہے۔ اس واقعہ میں پھر یہ اشکال ہوتا ہے کہ سفر میں قربانی ہونے کا ذکر ہے۔ اس لئے بھی شاید یہ بطور وجوب نہ ہو اس لئے استدلال صحیح نہ ہوگا معلوم ہونا چاہئے کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث تو صریح ہے کہ صلح حدیبیہ میں احرام سے فارغ ہونے کے لئے قربانی کی تھی اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث قربانی کے بارے میں ہے۔ اور ہماری گفتگو فی الحال صرف اسی قربانی ہی کے بارے میں ہے۔ فافہم۔ م، اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ قربانی میں سات افراد کی شرکت کا جو بیان ہے وہ زیادہ سے زیادہ ہونے کی حد ہے یعنی دیسے تو اس میں ایک سے زائد دو۔ تین۔ چار اور سات افراد تک شرکت کر سکتے ہیں اس لئے ان سے زائد آٹھ افراد کی شرکت کی ممانعت ہوگی)۔

ویجوز عن خمسة الخ اور ہر ایک بڑے جانور گائے اونٹ وغیرہ میں ایک سے زائد تین چار پانچ سات تک کی شرکت جائز ہوتی ہے یہ بات امام محمدؒ نے اصل میں بیان کی ہے۔ (ف یعنی سات سے کم جتنے بھی ہوں وہ جائز ہوں گے۔ یہاں تک کہ صرف ایک کی طرف سے بھی جائز ہے)۔ لانہ لما جاز الخ کیونکہ جب ایک جانور سات افراد کی طرف سے ذبح کیا جاسکتا ہے تو ایک کی طرف سے بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا۔ لیکن آٹھ کی طرف سے جائز نہ ہوگا کیونکہ سات ہی تک کا نص سے ثبوت ہوا ہے اس سے زیادہ کا ثبوت چونکہ نہیں ہوا ہے اس لئے زیادتی کو قیاس پر محمول کرتے ہوئے ناجائز کہا جائے گا۔ (ف عامہ علماء کا یہی قول ہے۔ اور ان بعض روایات میں جن میں ایک اونٹ میں دس آدمیوں کی شرکت کا ذکر ہے ان سے یہ مراد لی جائے گی کہ اس اونٹ کے گوشت میں دس آدمی شریک ہوگئے۔ لیکن یہ جواب بندہ مترجم کے نزدیک بہت دور کی تاویل ہے)۔

وکذا اذا کان الخ اور جیسے کے سات سے زائد کی شرکت جائز نہیں ہے اسی طرح سے کسی ایک کی طرف سے ساتویں حصہ سے بھی کم ہونے کی شرکت صحیح نہ ہوگی۔ اس کے ساتھ بقیہ افراد میں سے کسی کی طرف سے بھی قربانی صحیح نہ ہوگی۔ کیونکہ جب اس کے بعض حصہ یعنی ساتویں حصہ سے کم کی قربانی صحیح نہیں ہوئی تو باقی سب کی طرف سے بھی تقرب صحیح نہ ہوگا۔ جیسا کہ انشاء اللہ ہم اس مسئلہ کو عنقریب بیان کرینگے۔ (ف، کہ مثلاً (۱) ایک شخص نے اپنے مرتے ایک بیٹا اور ایک بیوی کو وارث چھوڑا اور ایک گائے چھوڑی اور ان ماں بیٹے نے اپنے اپنے حصہ کی اس گائے میں قربانی کی تو یہ صرف کھانے کے کام کی ہو جائے گی۔ یعنی قربانی کسی کی بھی صحیح نہ ہوگی۔ کیونکہ بیوی میراث میں صرف آٹھویں حصہ کی مالک ہوئی تھی۔ (۲) دوسری بات یہ ہے کہ اگر ساتویں حصہ سے کم کسی کا حصہ تو نہ ہو مگر ان میں سے کسی ایک نے بھی قربانی کے بجائے کھانے یا فروخت کرنے کے لئے شرکت کی تو بھی کسی کی طرف سے قربانی ادا نہ ہوگی۔ (۳) اور اگر تین شریکوں میں سے ایک کا آدھا اور دوسرے کا چھٹا اور باقی تیسرے کا حصہ ہو جو چوتھائی سے زائد ہو تو سب کی طرف سے قربانی صحیح ہوگی۔ بشرطیکہ اس شرکت میں سب کی نیت قربانی ہی کرنے کی ہو۔ (۴) اور اگر ایک شریک نے قربانی کی نیت کی اور دوسرے نے احرام میں شکار کرنے پر کفارہ ادا کرنے کی نیت کی اور تیسرے نے حج وعمرہ کرنے کے متعہ کی قربانی کی تو اس میں قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ کسی کی بھی قربانی صحیح نہ ہو لیکن

استحساناً جائز ہے۔ کیونکہ ان تمام شرکاء نے اللہ تعالیٰ کی قربت حاصل کرنے ہی کی نیت کی ہے۔ شرح الطحاوی۔ ع۔ الحاصل بکری ایک سے زیادہ اور گائے واونٹ سات سے زیادہ کی طرف سے جائز نہ ہوگی)۔

وقال مالك تجوز الخ اور امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ ایک جانور کی قربانی ایک گھر کے تمام افراد کی طرف سے بھی جائز ہوگی اگرچہ وہ سات افراد سے بھی زیادہ ہوں۔ ولاتجوز عن اهل بيتين الخ اور دو گھروالوں کی طرف سے جائز نہیں ہے اگرچہ وہ سب مل کر بھی سات سے کم ہوں۔ (اگرچہ قربانی کا وہ جانور بکری ہی ہو۔ جس کی دلیل حضرت عبداللہ بن ہشام رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک بکری کو اپنے تمام گھروالوں کی طرف سے قربانی کرتے تھے۔ حاکم نے اس کی روایت کی اور اس کو صحیح بھی کہا ہے۔ ع۔ لیکن بخاریؒ نے عبداللہ بن ہشام کا یہ ذاتی فعل ہونا نقل کیا ہے۔ اور محنف بن سلیمؒ نے کہا ہے کہ میں حضرات ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما کے پڑوس میں تھا (میں ان کے حالات سے واقف تھا کہ) یہ حضرات اس خوف سے قربانی نہیں کرتے تھے کہ لوگ ان کی اقتداء کرنے لگیں گے یعنی وہ لوگ واجب سمجھتے ہوئے اس پر عمل کرتے رہیںگے۔
حضرت ابوایوبؓ نے فرمایا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں آدمی اپنی طرف سے اور اپنے گھروالوں کی طرف سے ایک بکری قربانی کرتا تھا۔ پھر جب ان لوگوں کا وقت آیا ہے تو یہ حال ہو گیا جسے تم دیکھتے ہو۔ ترمذی نے اس کی روایت کی اور اسے صحیح بھی کہا ہے۔ ابن کثیرؒ۔

(لقوله عليه السلام الخ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ ہر گھروالے پر ہر سال میں اضحیہ اور عتیرہ ہے۔ (ف اور یہ بات پہلے ہی معلوم ہو چکی ہے کہ عتیرہ کیا چیز ہے۔ یعنی عتیرہ وہی قربانی ہے جسے لوگ ماہ رجب میں ذبح کرتے تھے اور اسی کو رجبیہ بھی کہا جاتا تھا۔ یہ حدیث محنف بن سلیم نے عرفات کے خطبہ میں روایت کی ہے۔ اس کی روایت ان ائمہ نے کی ہے احمد وابوداؤد وترمذی ونسائی وابن ماجہ وابن ابی شیبہ اور دوسروں نے بھی۔ پھر ترمذیؒ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ اس حدیث کی سند حسن ہے۔ اور عبدالرزاقؒ کی روایت میں ہے کہ ہر گھروالے پر یہ بات لازم ہے کہ ماہ رجب میں ایک بکری ذبح کرے۔ رواہ الطبرانی۔ عینی نے فرمایا ہے کہ اس کی اسناد ضعیف ہے۔ حالانکہ یہ بات انصاف سے بعید ہے۔ کہ اس صورت میں دوسرے امام کے اصول کی بناء پر اسے ضعیف کہا جائے۔ جب کہ حنفیہ کے اصول کے مطابق اس کی اسناد ثابت ہے)۔

قلنا المراد به الخ ہم اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ اس کلام سے واللہ اعلم یہ مراد ہے کہ ہر گھر کے بڑے اور ذمہ دار پر لازم ہے۔ کیونکہ گھر کا بڑا۔ اور مالدار وہی ہوتا ہے۔ (ف جواب کا خلاصہ یہ ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر اہل بیت پر قربانی لازم کی ہے تو اہل بیت میں گھر کا تمام افراد مجموعہ شامل ہوتا ہے۔ اس لئے جو شخص گھر کا سردار ہو اور ان کے اخراجات برداشت کرتا ہو اور پرورش کا پورا خیال رکھتا ہو وہی مراد ہے۔ اسلئے اس کے معنی یہ ہوئے کے ہر گھر کے ذمہ دار پر قربانی واجب ہے۔ اس بناء پر مالدار پر ہی قربانی واجب ہوئی۔ اور اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ سب کی طرف سے ایک ہی قربانی کافی ہو۔

يؤيده مايروى الخ اس بیان کی ہوئی تاویل کی مؤید یہ روایت ہے کہ ہر مسلمان پر ہر سال میں قربانی اور عتیرہ واجب ہے۔ (ف لیکن یہ روایت غریب ہے۔ ہمیں نہیں ملی ہے) میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ وہ تاویل جو ابھی بیان کی گئی ہے وہ حضرت ابوایوبؓ کی صحیح حدیث کے مخالف ہے۔ بلکہ وہ تو امام مالکؒ کے لئے دلیل صریح ہے۔ اور وہاں یہ تاویل کرنی کہ سبکو اس کا ثواب پہنچانا مقصود ہے۔ یہ درست نہیں ہے کیونکہ یہ کام تو ہر وقت اور ہر حال میں مستحب ہے۔ ایسی صورت میں ابوایوب رضی اللہ عنہ کے انکار کا کوئی مطلب نہ ہوا۔ اس کے علاوہ جب قربانی کرنے والے پر قربانی واجب ہے تو اس میں دوسرے لوگوں کو بھی شریک کرنے کا کوئی مقصد نہیں ہوا۔ جیسے کہ کوئی شخص اپنی فرض نماز کے ثواب میں دوسرے کی شرکت کی نیت کرے اس کے علاوہ ایک ظاہر حدیث کو قیاس کے لئے تاویل کرنا اور وہ بھی اس صورت میں جب کہ قیاس جلی نہ ہو رہا ہو جائز نہیں ہے۔ اور یہ تاویل کیسے صحیح ہو سکتی ہے جب کہ اونٹ میں بھی سات آدمی کی شرکت میں بھی ایسی ہی تاویل ہو سکتی ہے۔ اس طرح مسئلہ میں اشکال

رہ گیا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔ اس کے علاوہ احتیاط اسی صورت میں ہے جو اختیار کی گئی ہے۔ تفکر فیہ۔ م)۔

ولو كانت البدنة الخ اگر ایک اونٹ دو آدمیوں کے درمیان نصف نصف میں مشترک ہو تو قول اصح کے مطابق جائز ہوگا۔(ف یعنی مسئلہ کی صورت یہ ہوگی کہ ایک اونٹ یا گائے کے دو آدمی مالک اور برابر کے حصہ دار ہوں اور وہ دونوں مل کر اسے نحر کردیں تو بعض علماء کا گمان یہ ہوا کہ ہر ایک کے حصہ میں ساڑھے تین حصے یعنی تین حصے پورے اور نصف حصہ اس میں چونکہ نصف حصہ قربانی کے قابل نہیں ہوتا ہے تو وہ صحیح نہ ہوگا اسی بناء پر باقی کی بھی قربانی صحیح نہ ہوگی۔ اس لئے کسی کی بھی قربانی صحیح نہ ہوگی۔ اور دوسرے علماء نے فرمایا ہے کہ یہ جائز ہے اور مصنفؒ نے بھی اسی قول کو اصح فرمایا ہے۔ اور اسی قول کو صدر شہیدؒ نے بھی پسند فرمایا ہے۔ لانه لما جاز الخ کیونکہ جب سات حصوں میں سے تین حصوں کی شرکت جائز ہو سکتی ہے تو اسی کے تابع کر کے ساتوں حصوں کا نصف حصہ بھی جائز ہوگیا۔(ف خلاصہ یہ ہوا کہ اگر صرف نصف حصہ کی کوئی قربانی کرنی چاہے تو وہ جائز نہ ہوگی۔ مگر موجودہ صورت میں ساڑھے تین حصہ ہیں تو جب تین حصوں کی قربانی صحیح ہو سکتی ہے تو نصف کی قربانی بھی ان کے تابع ہو کر صحیح ہوگی۔ معلوم ہونا چاہئے کہ اگر کسی شخص نے پورے ایک اونٹ کی قربانی کی تو اس کی قربانی ادا ہونے کے لئے ہر ساتویں حصہ کا اعتبار نہ ہوگا۔ کہ اس طرح سات قربانیاں ہوجائیں۔ بلکہ حصوں میں ہونے کا اصل مطلب یہ ہے کہ ساتویں حصہ سے کم نہ ہو۔ اب اگر کوئی ساتویں حصہ کا شریک نکل آئے تو وہ جائز ہوگا۔ اس لئے آدھے ساتویں حصہ کے نصف کے جائز ہونے میں تامل کرنا قابل تعجب ہے۔ بلکہ بلا خلاف اسے جائز ہونا چاہئے۔ الحاصل جب کہ ساتویں حصہ تک کی شرکت کو جائز کہا گیا ہے تو کل سات افراد شریک ہو سکتے ہیں۔

واذا جاز الخ اور جب شریک بنا کر قربانی جائز ہوگئی۔(ف مثلاً ساتویں حصہ سے کسی کا بھی حصہ کم نہ ہو اور سب کی نیت اس میں خاص قربانی کی یا کسی دوسری نیکی اور تقرب کی نیت ہو تو سب کے لئے جواز کا حکم ہوجائے گا۔ پھر تو سبھی شرکاء اس جانور کے گوشت میں اپنے اپنے حصہ کے مطابق حصہ دار ہوں گے۔ فقسمة اللحم الخ تب اس کے گوشت کی تقسیم وزن کر کے ہوگی اس لئے کہ گوشت وزن کی جانی والی چیزوں میں سے ہے۔(ف تو سب کا حصہ وزن کر کے بانٹ دیا جائے گا)۔ ولو اقتسموا الخ اور اگر ان شریکوں نے اندازہ سے حصہ کو تقسیم کیا تو یہ تقسیم جائز نہ ہوگی۔(ف کیونکہ سارا گوشت ایک جنس ہے اور مقداری چیز ہے اس لئے اس کی تقسیم اور مبادلہ میں برابری کے سوا کمی بیشی کی بالکل گنجائش نہ ہوگی)۔

الا اذا كان الخ البتہ اگر اس کے گوشت کے ساتھ تقسیم کے وقت پائے یا کھال میں سے بھی کچھ ہو۔(ف تو پھر یہ تقسیم جائز ہوگی۔ کیونکہ یہ چیزیں دوسری جنس میں سے ہیں۔ مثلاً ایک کے حصہ میں ڈھائی کلو گوشت ہے اور دوسرے کے پاس دو کلو گوشت اور اس کے ساتھ پایہ بھی ہے تو یہ تقسیم اس لئے جائز ہوگی کہ ایک کے دو کلو گوشت کے مقابلہ میں دوسرے کا بھی دو کلو گوشت ہے اور آدھ کلو کے مقابلہ میں ایک پایہ ہے۔ اور چونکہ گوشت اور پایہ دونوں دو چیزیں ہیں تو ان میں برابری کی شرط نہیں ہوگی۔ بلکہ ان میں ہر طرح کا معاملہ جائز ہوگا۔ م)۔ بیع پر قیاس کر کے۔(ف یعنی جیسے کسی نے خالص گوشت کو خالص گوشت کے عوض فروخت کیا تو اس میں دونوں میں برابری کا ہونا ضروری ہوگا۔ اس میں کمی بیشی جائز نہ ہوگی اور اگر ایک کے حصہ میں صرف گوشت کچھ زیادہ ہو لیکن دوسرے کے حصہ میں گوشت کے ساتھ پایہ وغیرہ جیسی کوئی دوسری جنس بھی ہو تو جتنا گوشت زیادہ ہوگا اسے پایہ وغیرہ کے مقابلہ میں فرض کر کے بیع کو جائز کہا جائے گا۔ اسی طرح قربانی کے گوشت بٹوارہ میں بھی مبادلہ کے معنی ہیں۔ اس لئے اگر ان کے درمیان کمی بیشی ہو مگر ایک کے ساتھ پایہ یا کھال کا بھی کچھ ٹکڑا ہو تو ان ہی چیزوں کے مقابلہ میں فاضل گوشت کو سمجھا جائے گا اور وہ بٹوارہ جائز ہوجائے گا۔ م)۔

توضیح: قربانی میں کون سا جانور اور کتنا ادا کرنا ضروری ہے، کیا ساتویں حصہ کا نصف یا

ساتواں حصہ بھی قربانی میں اوا کرنا صحیح ہوتا ہے، اقوال ائمہ، مفصل دلائل

ولو اشترى بقرة يريد ان يضحي بها عن نفسه ثم اشرك فيها ستة معه جاز استحسانا وفي القياس لا يجوز وهو قول زفر لانه اعدها للقربة فيمنع عن بيعها تمولا والاشراك هذه صفته وجه الاستحسان انه قد يجد بقرة سمينة يشتريها ولا يظفر بالشركاء وقت البيع وانما يطلبهم بعده فكانت الحاجة اليه ماسة فجوزناه دفعا للحرج وقد امكن لان بالشراء للتضحية لا يمتنع البيع والاحسن ان يفعل ذلك قبل الشراء ليكون ابعد عن الخلاف وعن صورة الرجوع في القربة وعن ابي حنيفة انه يكره الا شراك بعد الشراء لما بينا قال وليس على الفقير والمسافر اضحية لما بينا وابو بكر وعمر كانا لايضحيان اذا كانا مسافرين وعن علي ليس على المسافر جمعة ولا اضحية.

ترجمہ:۔ اگر ایک شخص نے پوری گائے اپنی طرف قربانی کرنے کی نیت سے خریدی مگر بعد میں اس نے دوسرے چھ آدمیوں کو بھی شریک کر لیا تو یہ استحسانا جائز ہوگا۔ (ف یعنی اگر کسی مالدار شخص نے اپنی قربانی کی نیت سے ایک گائے خریدی بعد میں اس نے چھ اور آدمیوں کو شریک کر لیا مگر سبھوں کی نیت قربانی ہی کرنے کی ہے تو یہ استحسانا جائز ہوگا)۔ **و في القياس الخ** اگرچہ قیاس کے مطابق یہ جائز نہیں ہونی چاہئے۔ چنانچہ امام زفرؒ کا یہی قول ہے جائز نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ پہلے اس نے بغرض تقرب گائے خریدی بعد میں روپے بچانے کی نیت سے یا اپنے مال کو زیادہ خرچ سے بچانے کے لئے اس نے دوسروں کو شریک کر لیا۔ یا؟ اپنے چھ حصے بیچ ڈالے۔ اس لئے اسے منع کرنا چاہئے۔ اور شریک کر لینے کی یہی صفت ہے۔ (ف کہ اس نے مال خرید کر اس میں سے چھ حصے دوسروں کے ہاتھ بیچ ڈالے۔ اس لئے جائز نہیں بلکہ سخت منع ہونا چاہئے)۔ **وجه الاستحسان الخ** استحسان کی وجہ یہ ہے کہ قربانی کرنے کا ارادہ رکھنے والا شخص کبھی موقع سے اچھی اور سستی گائے فروخت ہوتے ہوئے دیکھتا ہے اور اسے ہاتھ سے جانے نہیں دینا چاہتا ہے۔ اور جلدی میں بقیہ شرکاء کو پانا مشکل ہوتا ہے اس لئے وہ اسے خرید لیتا ہے پھر اطمینان سے باقی لوگوں کو شریک کر لیتا ہے اور یہ شکل مالدار بننے یا رقم بچانے کی نہیں ہوتی ہے۔ (ف اگر شرکت کے مسئلہ میں یہ شرط رکھ دی جائے کہ شرکاء کو پہلے سے متعین کر لیا جائے تو ایسا بھی وقت آتا ہے کہ اس میں اچھا جانور ہاتھ سے نکل جاتا ہے۔ جس سے حرج ہوتا ہے)۔

و كان الحاجة الخ اس لئے ایسے مواقع میں خرید لینے کے بعد بھی شرکاء کو تلاش کر لینے کی ضرورت ہوتی ہے اسی بناء پر ہم نے اسے استحسانا جائز کہا ہے تاکہ کسی کو حرج نہ ہو۔ (ف کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں سے حرج کو ختم کر دیا ہے۔ اس لئے جس حکم سے حرج لازم آئے وہ شرعی حکم نہ ہوگا۔ اسی لئے ہم نے یہ کہا کہ ایسا کرنا منع نہ ہوگا یعنی جائز ہوگا)۔ **وقد امكن الخ** تو جس حرج ہونے کا احتمال تھا اسے دور کرنا بھی ممکن ہے۔ (ف اس طرح سے کہ پسندیدہ جانور خرید لینے کے بعد بقیہ شرکاء کو تلاش کر لے۔ اس سے دوہرا فائدہ ہوگا کہ گائے بھی پسند کی مل جائے گی اور کل قیمت اسی پر لازم نہیں رہیگی بلکہ وہ تقسیم ہو جائے گی۔ **لان بالشراء الخ** کیونکہ قربانی کے لئے جانور خرید لینے کی وجہ سے اسے بیچنے کی ممانعت نہیں ہو جاتی ہے۔ (ف اسی بناء پر اگر ایک خریدے ہوئے جانور کو بیچ کر دوسرا خریدنا چاہے تو خرید سکتا ہے۔ چنانچہ امام مالک و شافعی اور احمد رحمہم اللہ کا یہی قول ہے۔ ع۔ بلکہ اس کے بارے میں نص صریح بھی موجود ہے۔ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ ایک صحابی کو قربانی کا جانور خریدنے کے لئے وکیل مقرر کیا تھا یعنی اسے جانور خریدنے کے لئے فرمایا تھا۔ پس انہوں نے خرید کر نفع کے ساتھ اسے فروخت کر دیا پھر دوسرا خرید لیا۔ جیسا کہ کتاب الوکالہ میں اس وضاحت کے ساتھ تفصیل بیان کی جا چکی ہے۔ م۔ قدوریؒ نے کہا ہے کہ امام محمدؒ نے قربانی کا جانور خرید لینے کے بعد اس میں شریک بنانے کا ذکر کیا ہے۔ یہ اس صورت پر محمول ہے کہ خریدنے

کے بعد اس میں شریک بنانے والا خود بھی مالدار اور ذوحیثیت ہو۔
والاحسن ان یفعل الخ۔ ویسے بہتر طریقہ یہی ہے کہ آدمی پہلے ہی شرکاء پورے کرلے بعد میں جانور خریدے تاکہ کسی کا اختلاف نہ ہو اور وہ اختلاف سے صاف بچارہے۔ اور بظاہر قربت اور نیکی سے دوبارہ جانے والا نہ بنے۔ (ف کیونکہ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس نے پوری گائے کی قربانی کی نیت کی تھی مگر بعد میں چھ حصہ اور نہ کرکے صرف ایک ہی حصہ پر بس کرنا چاہتا ہے۔ حالانکہ ایسا کرنا مکروہ ہے۔ اگرچہ حقیقت میں اس نے کسی بات سے رجوع نہیں کیا ہے۔ بلکہ اس کی جو نیت تھی یعنی ایک ہی حصہ کی قربانی کرنی وہ اسی نیت پر اب بھی باقی ہے اور اب میں مترجم کہتا ہوں کہ اگر حقیقت میں خریدنے کے وقت اس کی یہی نیت ہو کہ میں پوری گائے تنہا قربانی کروں گا۔ یا مطلقاً صرف قربانی کی نیت ہو۔ اور بعد میں اس طرح دوسروں کو شریک کرلیا ہو تو اس کو اسی مذکور دلیل کی بناء پر شریک کرنا جائز نہ ہوگا۔ اور شاید کہ امام ابو حنیفہؒ سے کراہیت کی روایت جو مذکور ہے وہ اسی صورت کے لئے ہوگی۔ چنانچہ لکھا ہے)۔ وعن ابی حنیفۃؒ اور امام ابو حنیفہ سے یہ روایت مذکور ہے کہ مذکورہ دلیل کی بناء پر خرید لینے کے بعد کسی کو شریک کرنا مکروہ ہے۔ (ف یعنی وہ دلیل یہی ہے کہ ایک مرتبہ نیکی کی نیت کرلینے کے بعد اس سے رجوع کرنا مکروہ ہے۔ بندہ مترجم کے نزدیک یہ فرمان اسی صورت پر محمول ہے کہ اس خریدار نے حقیقت میں پوری گائے اپنی طرف سے قربانی کرنے کی پہلے نیت کی تھی یا صرف قربانی کی کسی تفصیل کے بغیر نیت کی تھی۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔)۔

قال و لیس علی الفقیر الخ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ فقیر اور مسافر پر قربانی واجب نہیں ہے۔ اسی دلیل کی بناء پر جو گذر چکی ہے۔ (ف کیونکہ قربانی کے واجب ہونے کے لئے مال کی وسعت شرط ہے جو فقیر کو میسر نہیں ہوتی ہے۔ نیز قربانی کرنے کے لئے کچھ دوسرے اسباب کی بھی ضرورت ہوا کرتی ہے جن کا انتظام کرنا مسافر کے لئے دقت طلب اور دشوار ہوتا ہے۔ اس وقت اگر یہ کہا جائے کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی وہ حدیث جس میں گائے اور اونٹ میں سات آدمی کا شریک ہونا مذکور ہے۔ وہ تو سفر کی حالت کا واقعہ تھا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سفر کی حالت میں بھی قربانی کرنی چاہئے۔ تو اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ وہ قربانی صلح حدیبیہ میں عمرہ کے احرام سے فارغ ہونے کی ضرورت سے تھی اور وہ عیدالاضحیٰ کی قربانی نہیں تھی۔ لیکن اس پر یہ اعتراض وارد ہوگا کہ اول تو احرام سے حلال ہونے میں شاید سات ہی کی شرکت ہو پس زیادتی قربانی کی شرکت میں منع ہونے کی وجہ نہیں ہے۔ دوم یہ کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث میں اضحیہ کا آنا سفر کی حالت میں مذکور ہے۔ اور اس میں دس آدمیوں کا ایک اونٹ میں شریک ہونے کا صراحۃً ذکر ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہوسکتا ہے کہ یہ قربانی وجوب کے طور پر نہیں تھی جس میں سات سے زیادہ کی شرکت نہیں ہوسکتی ہے بلکہ بطور نفل جس میں کوئی تعداد معین نہیں ہوتی ہے۔ اور امام شافعی وغیرہ رحمھم اللہ جنہوں نے قربانی کو سنت کہا ہے ان کے نزدیک اس حدیث سے پہلے معمولی قربانی کا ذکر ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م)۔

وابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما الخ اور شیخین یعنی حضرات ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما جب سفر کی حالت میں ہوتے تو وہ قربانی نہیں کرتے تھے۔ (ف مگر یہ روایت تو غریب ہے کہیں نہیں ملتی ہے۔ جب کہ دوسری حدیث جو حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ مسافر پر نہ جمعہ کی نماز ہے اور نہ ہی قربانی ہے۔ (ف، یہ بھی غریب ہے نہیں پائی گئی ہے، البتہ مخنف بن سلیمؒ سے جو روایت ہے اس میں یہ مذکور ہے کہ میں حضرت ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما کے پڑوس میں رہتا تھا (جس کی وجہ سے میں ان کے حالات کے بارے میں زیادہ واقف تھا اسی لئے میں یہ جانتا ہوں کہ یہ دونوں مشائخ صحابہ کرامؓ حالت سفر میں اس ڈر سے قربانی نہیں کرتے تھے کہ شاید لوگ ہمارے اس عمل سے وجوب سمجھ بیٹھیں۔ اس روایت میں مسافر ہونے کی قید نہیں ہے۔ بلکہ واجب نہ ہونے کی تصریح ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م)۔

توضیح: اگر کسی شخص نے خود قربانی کرنے کی نیت سے ایک گائے خریدی بعد میں اس میں چھ آدمیوں کو بھی شریک کر لیا، فقیر اور مسافر پر قربانی لازم ہے یا نہیں، تفصیل مسائل، حکم، اقوال ائمہ کرام، دلائل

قال ووقت الاضحية يدخل بطلوع الفجر من يوم النحر الا انه لا يجوز لاهل الامصار الذبح حتى يصلي الامام العيد فاما اهل السواد فيذبحون بعد الفجر والاصل فيه قوله عليه السلام من ذبح قبل الصلوة فليعد ذبيحته ومن ذبح بعد الصلوة فقد تم نسكه واصاب سنة المسلمين وقال عليه السلام ان اول نسكنا في هذا اليوم الصلوة ثم الاضحية غير ان هذا الشرط في حق من عليه الصلوة وهو المصري دون اهل السواد ولان التاخير لاحتمال التشاغل به عن الصلوة ولا معنى للتاخير في حق القروي ولا صلوة عليه وما رويناه حجة على مالك والشافعي رحمهما الله في نفي الجواز بعد الصلوة قبل نحر الامام ثم المعتبر في ذلك مكان الاضحية حتى لو كانت في السواد والمضحي في المصر يجوز كما انشق الفجر ولو كان على العكس لا يجوز الا بعد الصلوة.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ قربانی کا وقت دسویں ذی الحجہ کے طلوع فجر سے ہی شروع ہو جاتا ہے۔(ف اسی بناء پر دیہاتوں اور گاؤں میں آفتاب نکلتے ہی قربانی جائز ہو جاتی ہے)۔ الا انه لایجوز الخ لیکن شہر والوں کے لئے اسی وقت قربانی جائز ہوتی ہے جبکہ امام المسلمین (امام مسجد) عید کی نماز سے فارغ ہو جائے۔(ف خلاصہ یہ ہوا کہ جس مقام میں عید کی نماز وجوباً ادا کرنی ہوتی ہو وہاں نماز ختم ہونے کے بعد ہی قربانی کرنی ہوگی)۔فاما اهل السواد الخ لیکن دیہاتوں والے یعنی جہاں عید کی نماز وجوباً لازم نہ ہوتی ہو وہاں آفتاب نکلنے کے بعد ہی قربانی کی جاسکتی ہے۔

والاصل فيه الخ اس بیان میں اصل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ جس نے نماز سے پہلے ہی قربانی کر لی ہے وہ اپنی قربانی دہرالے یعنی دوسرا جانور ذبح کرلے اور جس نے نماز کے بعد ذبح کی ہے تو اس کی قربانی ہوگئی اور اس نے مسلمانوں کی سنت پائی۔(ان کا طریقہ اپنایا)۔(ف حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ میرے ماموں ابو بردہ بن نیاز رضی اللہ عنہ نے نماز سے پہلے قربانی کر دی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ تو گوشت (کھانے) کی بکری ہوگئی تب ابو بردہؓ نے کہا کہ اب دوبارہ قربانی کرنے کے لئے میرے پاس بکری کا صرف جذعہ (چھ ماہ کا بچہ) رہ گیا ہے اور مسنہ (ایک سال کا بچہ نہیں رہا ہے جس کی قربانی کا حکم ہوتا ہے تو اب میں کیا کروں) مگر وہ جذعہ ایسا موٹا تازہ ہے جو عام مسنہ سے بھی اچھا ہے تو فرمایا کہ جاؤ اسی کی قربانی کر دو مگر یہ حکم اور اجازت عام نہیں ہے کیونکہ تمہارے علاوہ کسی اور کے لئے جائز نہیں ہے۔ پھر فرمایا کہ جس نے نماز سے پہلے قربانی کی تو اس نے اپنے کھانے کے لئے قربانی کی۔ اور جس نے نماز عید کے بعد قربانی کی تو اس کی قربانی پوری ہوئی۔ اور اس نے مسلمانوں کی سنت پائی۔ رواہ البخاری ومسلم)۔

وقال عليه السلام الخ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ آج (بقر عید) کے دن نسک (عبادت) کا سب سے پہلا کام نماز پھر قربانی ہے۔(ف یہ جملہ پہلی حدیث کا ایک ٹکڑا ہے اس لئے کہ پوری عبارت اس طرح سے ہے کہ ان اول ما نبدأ به في يومنا هذا ان نصلي ثم نرجع فننحر۔ یعنی آج کے دن سب سے پہلے عبادت کا کام جو ہم شروع کرتے ہیں یہ ہے کہ ہم نماز پڑھتے ہیں پھر واپس آکر قربانی کرتے ہیں۔ صحیحین میں ایسا ہی ہے۔ اور جندب بن سفیان البجلیؓ سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ عید الاضحیٰ کی نماز پڑھی۔ پھر جب واپس آئے تو فوراً آپ نے گوشت اور قربانی کئے ہوئے جانور پائے تو آپ نے یہ اندازہ لگا لیا کہ یہ جانور نماز سے پہلے ہی ذبح کئے گئے ہیں۔ اس پر آپ نے فرمایا کہ جس نے نماز سے پہلے قربانی کی وہ اس کے بدلہ دوسرا جانور ذبح کرلے اور جس نے نماز سے پہلے نہیں بلکہ بعد میں ذبح کرے تو وہ اللہ تعالیٰ کے نام پر ذبح

کرے۔ اس کی روایت بخاری و مسلم اور کچھ دوسروں نے بھی کی ہے۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ قربانی کے لئے نماز شرط ہے)۔
غیر ان ھذا الشرط الخ البتہ اتنی بات ہے کہ یہ شرط ایسے شخص کے بارے میں ہے جس پر نماز عید لازم ہو گی یعنی وہ شہر کا باشندہ ہو۔ دیہاتی نہ ہو۔ (ف یعنی دیہات اور گاؤں والوں پر چونکہ نماز عید واجب نہیں ہے اسی لئے ان کے حق میں انتظار کی شرط بھی نہیں ہے)۔ ولان التاخیر الخ اور اس قیاسی دلیل سے بھی کہ نماز سے پہلے ہی قربانی میں مشغول ہو جانے سے اس بات کا احتمال رہتا ہے کہ شاید نماز میں تاخیر ہو جائے۔ (ف یعنی قربانی کو نماز سے مؤخر کرنے کا حکم اس لئے ہوا ہے کہ کہیں ایسا نہ ہو جائے کہ ذبح اور اس کے انتظام میں مشغول ہو جانے کی وجہ سے آدمی کے ذہن سے نماز پڑھنے کا خیال نکل جائے حالانکہ یہ نماز بھی اس پر واجب ہے۔ ولا معنی للتاخیر الخ اور دیہاتی کے لئے قربانی کو مؤخر کرنے سے کوئی فائدہ نہیں ہے۔ کیونکہ اس پر تو نماز عید لازم نہیں ہے۔ (ف چونکہ نماز عید کی ادائیگی کے لئے کئی زائد شرطیں ہوتی ہیں مثلاً حاکم وقت یا اس کے نائب کا اس نماز میں موجود ہونا وغیرہ اور دیہاتوں میں یہ شرطیں نہیں پائی جاتی ہیں اس لئے وہاں یہ نماز لازم بھی نہیں ہے۔ اس لئے قربانی کو سویرے ادا کر لینے میں کوئی نقصان یا رکاوٹ باقی نہیں رہتی ہے۔ الحاصل حضرات براء بن عازب اور جندب بن سفیان رضی اللہ عنہما کی حدیثوں میں نماز کی ادائیگی سے پہلے قربانی کرنے کی ممانعت ہے اور نماز عید پڑھ لینے کے بعد مطلقاً اجازت ہے یعنی امام المسلمین نے خود قربانی کی ہو یا نہ کی ہو)۔

وما رويناه الخ اور وہ حدیث جس کی ہم نے ابھی روایت کی ہے وہ امام مالک اور شافعی رحمہما اللہ کے اس قول کہ نماز کے بعد بھی امام کی قربانی کر لینے سے پہلے عام لوگوں کو قربانی نہیں کرنی چاہئے کے خلاف حجت ہے۔ (ف یعنی یہ منقول ہے کہ اگر عید کی نماز ہو جانے کے بعد بھی امام کی قربانی ہونے سے پہلے کسی نے قربانی کر لی تو اس کی قربانی جائز نہ ہو گی۔ کیونکہ سب سے پہلے امام ہی کو قربانی کر لینی چاہئے۔ اس کے بعد دوسرے کریں مگر عینیؒ نے لکھا ہے کہ امام شافعیؒ کا یہ مذہب نہیں ہے۔ بلکہ صحیح مذہب یہ ہے کہ وہ صرف عید کے خطبہ سے فارغ ہو جائے۔ ابن حزمؒ نے محلی میں لکھا ہے کہ خطبہ سے فارغ ہونے سے پہلے امام شافعیؒ کا دوسروں کو قربانی سے منع کرنے کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قربانی کے لئے اس کے ساتھ وقت کو محدود نہیں کیا ہے۔ انتہی۔ میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ امام شافعیؒ نے خطبہ کو نماز سے ملا دیا ہے یعنی نماز اور خطبہ دونوں کا ایک ہی حکم ہے۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز سے پہلے قربانی کرنے کو منع فرمایا ہے۔ اور ایک حدیث میں ہے کہ خطبہ نماز کا حصہ ہے۔ پس ابن حزمؒ سے یہ بات تعجب خیز ہے کہ حدیث کے ظاہر کے مطابق خطبہ کو نماز (یا اس کا حصہ نہ مان کر) قربانی کرنے کو جائز کہدیا۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ امام شافعیؒ نے جو مسئلہ بیان کیا ہے وہ پوری طور پر سمجھ میں نہ آیا ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

البتہ امام مالکؒ نے یہ شرط لگائی ہے کہ پہلے امام قربانی سے فارغ ہو جائے تب لوگوں کو قربانی کرنی جائز ہو گی۔ اور شاید کہ انہوں نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی اس حدیث سے استدلال کیا ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ میں ہم لوگوں کو عید اضحیٰ کی نماز پڑھائی۔ پھر کچھ لوگوں نے فوراً اپنی قربانی بھی کر لی اس خیال سے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی قربانی کر لی ہے۔ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس بات کی خبر ملی تو آپؐ نے ان تمام لوگوں کو جنہوں نے اس وقت قربانی کر لی تھی دوبارہ قربانی کرنے کا حکم دیا۔ اور یہ کہ جب تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خود قربانی نہ کر لیں کوئی بھی نہ کرے، مسلم واحمد اور طحاوی رحمہم اللہ نے اس کی روایت کی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حضرات براء و جندب اور انس رضی اللہ عنہم وغیرہم کی حدیثیں اس بات میں صریح ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کی قربانی کو اپنی قربانی کر لینے پر موقوف کر کے نہیں رکھا بلکہ نماز ختم ہونے پر سب کو اجازت دے دی ہے۔ بلکہ واپسی کے وقت راستہ ہی میں حکم دیا کہ جس نے نماز پڑھ لی ہے وہ قربانی کر لے۔
اس طرح حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں دو طرح سے گفتگو کی جاسکتی ہے اول یہ کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کے

کہنے کا مطلب یہ تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں مدینہ میں عید الاضحیٰ کی نماز پڑھائی۔ اسی نماز سے پہلے ہی وہ واقعہ پیش آگیا کہ کچھ لوگوں نے اس سے پہلے ہی قربانی کر دی اس خیال کی وجہ سے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی پہلے ہی قربانی کر لی ہے لیکن جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس قربانی کی خبر ملی تب آپ نے ان لوگوں کو دوبارہ جانور کے ذبح کرنے کا حکم فرمایا اور یہ بھی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قربانی سے پہلے کوئی قربانی نہ کرے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ نماز سے پہلے کوئی قربانی نہ کرے۔ اس جگہ نماز سے فارغ ہونے کو آپ کی قربانی کرنا فرمایا گیا ہے۔ کیونکہ نماز ہی آپ کی قربانی کا سبب ہے۔ اسے دوسرے لفظوں میں یوں کہا جائے جب تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نماز سے فارغ نہ ہوں تب تک لوگ قربانی نہ کریں۔ اس توجیہ کی بناء پر حضرت براء رضی اللہ عنہ سے موافقت ہو گئی۔ اور دوسری بات یہ ہے کہ اس مرتبہ کسی خاص سبب سے یہ حکم فرمایا گیا ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قربانی کے بعد لوگ قربانیاں کریں تو اس واقعہ کے لئے عموم باقی نہ رہا اور معارضہ بھی نہیں رہا۔ اور اگر کسی طرح کا معارضہ مان بھی لیا جائے تو یہ کہا جائے گا کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے حضرت براء و جندب اور انس رضی اللہ عنہم کی حدیثیں چونکہ اقوی و احسن ہیں اس لئے یہی حدیثیں اس پر مقدم ہوں گی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م

چند مفید اور ضروری مسائل

(۱) اگر کسی شہر میں کسی وجہ سے عید کی نماز نہیں ہو سکی مثلاً وہاں سخت لڑائی ہونے لگی ہو یا کسی اور طرح کا فساد پھیل گیا ہو۔ یا اس شہر پر مفسدوں نے قبضہ کر لیا ہو یا وہاں حاکم یا اس کا نائب نہ ہو تو لوگ زوال سے پہلے قربانی نہ کریں زوال کے بعد ہی قربانی کریں اس امید پر کہ شاید آخر وقت میں بھی نماز ادا کرنے کی کوئی صورت نکل آئے۔ الدرایہ۔

(۲) اگر کسی شہر میں ایسی کوئی صورت نکل آئی جس کی وجہ سے وہاں کوئی ایسا مسلمان حاکم نہ ہو جو لوگوں کو عید کی نماز پڑھا سکے اور وہاں کوئی شخص آفتاب نکلنے کے ساتھ ہی قربانی کا جانور ذبح کر ڈالے تو ذبح صحیح ہوگا۔ اور یہی قول مختار ہے۔ کیونکہ وہ شہر اس صورت میں دیہات کے حکم میں ہو گیا ہے۔ الوالوالجیہ۔

(۳) اگر دسویں تاریخ قصداً یا بھول کر یا کسی مجبوری سے نماز عید نہیں پڑھی جا سکی تو اسی دن زوال کے بعد قربانی ادا کی جا سکتی ہے۔ اسی طرح اگر دوسرے دن لوگ نماز کے لئے نکلے مگر کسی نے اس سے پہلے ہی قربانی کر دی تو یہ بھی جائز ہو گی۔ اگرچہ وہ خود نماز سے فارغ نہ ہوا ہو۔ کیونکہ پہلے ہی دن زوال ہوتے ہی مسنون وقت ختم ہو گیا ہے اس لئے دوسرے دن کی نماز ایک طرح کی قضاء ہو جائے گی۔ اس لئے قربانی کے معاملہ میں اس کا اثر ظاہر نہیں ہوگا۔ الفتاوی الکبریٰ۔

(۴) اگر امام نے لاعلمی میں بغیر وضوء عید کی نماز پڑھا دی یہاں تک کہ لوگوں نے قربانیاں کر لیں تو ان کی یہ قربانیاں جائز ہوں گی۔ اس کے بعد اگر امام کو خیال آگیا اور اس نے لوگوں میں نماز دوبارہ پڑھنے کا اعلان کر دیا تو جن لوگوں نے اس اعلان کے سننے سے پہلے قربانی کر لی تھی ان کی بھی قربانی صحیح ہو گی لیکن اعلان سننے کے بعد جس نے ذبح کیا وہ ذبح جائز نہ ہوگا۔ پھر زوال کے بعد جائز ہوگا۔ کیونکہ اس کے دوبارہ کرنے کا وقت گذر چکا ہے۔ الذخیرہ و قاضی خان)۔

ثم المعتبر في ذلك الخ پھر قربانی کے معاملہ میں اس جگہ کا اعتبار ہوگا جہاں پر قربانی کا جانور رکھا گیا ہو اس لئے اگر وہ دیہات میں ہو اور قربانی کرنے والا شہر میں ہو تو آفتاب نکلتے ہی اس جانور کی قربانی جائز ہو جائے گی۔ اور اگر اس کے برعکس ہو تو نماز پڑھے بغیر اس کی قربانی صحیح نہ ہو گی۔ (ف کرخیؒ نے مختصر میں لکھا ہے کہ دیہات کا رہنے والا شخص بقر عید کی نماز کے لئے شہر آیا اور اپنے لوگوں سے کہتا آیا کہ تم لوگ میری طرف سے اس کی قربانی کر دو تو وہ لوگ آفتاب نکلنے کے بعد ہی اسے ذبح کر سکتے ہیں۔ اور اس کے برعکس اگر وہ شہر میں رہتا ہو اور سفر میں یا گاؤں میں چلا گیا۔ اور اپنے لوگوں سے یہ کہہ گیا کہ تم لوگ میری طرف سے قربانی کر دو۔ تو یہ لوگ دسویں تاریخ کے روز نماز عید پڑھے بغیر آفتاب نکلنے کے بعد قربانی نہیں کر سکتے ہیں۔ اگر قربانی

کرنے والا اپنے شہر سے چلتے وقت اپنی طرف سے قربانی کا حکم دے گیا پھر خود دوسرے شہر میں پہونچ گیا جہاں نماز ہوتی ہے تو وہ قربانی نہیں کر سکتے یہاں تک کے دونوں شہروں میں نماز ہو جائے امام محمدؒ سے روایت ہے کہ جہاں قربانی کا جانور موجود ہے اسی شہر کی نماز کا انتظار ہوگا۔ مع۔ اور پہلی روایت کا تقاضا یہ ہوگا کہ زوال کے بعد قربانی کریں۔ م۔

توضیح: قربانی کا وقت کیا شہری اور دیہاتی، فقیر اور مسافر پر قربانی کا حکم، اگر جانور شہر میں ہو اور اس کا مالک دیہات میں یا اس کا برعکس ہو، اس سلسلہ میں مالک کا اعتبار ہوتا ہے یا جانور کا، اس میں اصل کیا ہے، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل

و حيلة المصري اذا ارادا التعجيل ان يبعث بها الى خارج المصر فيضحى بها كما طلع الفجر وهذا لانها تشبه الزكوة من حيث انها تسقط بهلاك المال قبل مضي ايام النحر كالزكوة بهلاك النصاب فيعتبر في الصرف مكان المحل لا مكان الفاعل اعتبار ابها بخلاف صدقة الفطر لانها لا تسقط بهلاك المال بعد ما طلع الفجر من يوم الفطر ولو ضحى بعد ما صلى اهل المسجد ولم يصل اهل الجبانة اجزاه استحسانا لانها صلوة معتبرة حتى لو اكتفوا بها اجازئتهم وكذا على هذا عكسه وقيل هو جائز قياسا واستحسانا.

ترجمہ: اگر شہری کسی وجہ سے قربانی کرنے میں جلدی چاہتا ہو یعنی نماز عید کے ختم ہونے کا انتظار کرنا نہ چاہتا ہو تو اس کے لئے حیلہ ایک یہ ہو سکتا ہے کہ وہ اپنے جانور کو شہر سے دور اس جگہ پر بند ھوا دے جہاں پر سفر میں جانے والا مسافر کا حکم پاتا ہو۔ (قاضی خان) اور وہاں کسی سے آفتاب نکلنے کے بعد ہی اسے ذبح کرنے کے لئے کہہ دے اور وہ ذبح کردے۔ (ف تب وہ قربانی جائز ہو جائے گی پھر اگر چاہے تو وہاں سے جانور اپنی جگہ لے آئے۔ الحاصل اسی سلسلہ میں جانور جہاں پر موجود ہو اسی جگہ کا اعتبار ہوتا ہے اگرچہ قربانی کرنے والے کہیں بھی ہو۔ وھذا لانها الخ اس اعتبار کی وجہ یہ ہے کہ قربانی کے حکم کو زکوٰۃ کے حکم سے ایک حد تک یہ مشابہت ہے کہ جس طرح زکوٰۃ کا نصاب ضائع ہو جانے سے اس مال کی زکوٰۃ ساقط ہو جاتی ہے اسی طرح قربانی کے دن یعنی ایام النحر گذرنے سے پہلے اگر وہ مال ضائع ہو جائے تو قربانی بھی ذمہ سے ساقط ہو جاتی ہے۔ (ف یعنی جس طرح مال کے جمع رہنے اور اس پر سال گذر جانے سے زکوٰۃ لازم ہوتی ہے اگر کسی طرح وہ مال اس شخص کے پاس سے ضائع ہو جائے تو اس کی کل زکوٰۃ بھی ساقط ہو جاتی ہے۔ اس کی تفصیل کتاب الزکوٰۃ میں گذر چکی ہے۔ اسی طرح اگر قربانی کے دن ختم ہونے سے پہلے جس مال کی وجہ سے قربانی واجب ہوئی تھی اگر وہ ضائع ہو جائے تو وہ قربانی بھی ساقط ہو جائے گی۔ اس طرح قربانی کو زکوٰۃ سے مشابہت ہے)۔

فيعتبر في الصرف الخ لہٰذا قربانی کر لینے کے بارے میں قربانی کی جگہ کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ (ف یعنی قربانی کی ادائیگی میں اس جگہ کا اعتبار کیا جاتا ہے جہاں پر قربانی کا جانور موجود ہوتا ہے)۔ لا مكان الفاعل الخ قربانی کرنے والے کی موجودہ جگہ کا اعتبار نہیں کیا جاتا ہے۔ زکوٰۃ پر قیاس کرتے ہوئے۔ (ف یعنی مال زکوٰۃ جس جگہ ہوتا ہے اسی جگہ کے مستحقین کو زکوٰۃ ادا کی جاتی ہے۔ اگرچہ مال کا مالک کسی جگہ اور کہیں بھی ہو)۔ بخلاف صدقة الفطر۔ بخلاف صدقۃ الفطر کے (ف کہ اسے زکوٰۃ سے کوئی مشابہت نہیں ہوتی ہے۔ لانها لا تسقط الخ کیونکہ عید کے دن طلوع فجر کے بعد اگر مال ضائع ہو جائے تو یہ صدقۃ الفطر ذمہ سے ختم نہیں ہوتا ہے۔ (ف بلکہ مال والے پر وہ صدقہ بطور قرض باقی رہ جاتا ہے۔ اسی لئے اس میں صدقہ دینے والے کی جگہ کا اعتبار ہوتا ہے یعنی مالک مال جہاں موجود ہو وہیں کے لوگوں میں نماز عید سے پہلے اپنا فطرہ ادا کردے۔ اسی پر فتویٰ ہے۔ ک۔ مذکور حکم اسی صورت میں ہوگا جب کہ بقر عید کی نماز ایک ہی جگہ پڑھی جاتی ہو۔ کیونکہ کبھی یہ نماز دو یا اس سے بھی زیادہ جگہ پر ہوتی ہے۔ جیسا کہ شیخ الاسلام خواہر زادہؒ نے شرح الاصل میں لکھا ہے کہ حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ کسی ایک شخص کو

چھوڑ جاتے جو ایسے لوگوں کو شہر سے دور میدان میں جاکر نماز عید پڑھنے سے معذور ہوتے ان کو شہر کی جامع مسجد ہی میں نماز پڑھا دیا کرتے۔ اور حضرت علیؓ خود تمام لوگوں کے ساتھ جہاد کے لئے تشریف لے جاتے۔ پھر جبانہ جو فنائے شہر کے اندر میدان ہوتا ہے اس میں ان کو عید کی نماز پڑھا دیتے۔ مع)۔

ولو ضحى بعد ماصلى الخ اور اگر کسی نے ایسے وقت میں قربانی کردی کہ محلّہ کی مسجد والوں نے نماز پڑھ لی مگر اس وقت تک شہر کے باہر جبانہ والوں نے نماز نہیں پڑھی تھی (ف اس صورت میں اگرچہ قیاس کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ وہ قربانی صحیح نہ ہو)۔ **اجزاه استحسانا الخ** پھر بھی استحساناً یہ قربانی صحیح ہوگی اس لئے کہ محلّہ کی مسجد میں جو نماز ادا کی جاچکی ہے وہ بھی معتبر ہے۔ یہاں تک کہ اگر جبانہ میں جانے والوں نے نماز عید ادا نہیں کی اور محلّہ کی مسجد کی نماز پر ہی اکتفاء کر لیا تو وہی نماز تمام آبادی والوں کی طرف سے کافی ہوگی۔ (ف لہٰذا دوبارہ جبانہ جاکر نماز ادا کرنی ضروری نہیں ہوگی۔ اور اگر محلّہ کی نماز کا اعتبار نہ ہوتا تو وہاں جانا یقیناً واجب ہوتا۔ ع۔ اگرچہ ان کا نماز نہ پڑھنا خلاف سنت ہوگا۔ م۔ اور قیاساً ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ امام کی نماز کے بعد ہی قربانی کرنے کا حکم ہے۔ جبکہ ایسی صورت ہو کہ ابھی تک امام نے نماز ادا نہیں کی تھی۔ اس لئے یہ احتمال پیدا ہو گیا کہ شاید ان کی قربانی جائز نہ ہوئی ہو اور جس عبادت میں جائز ہونے اور جائز نہ ہونے کا احتمال پیدا ہو جائے تو احتیاطاً اس کے ناجائز ہونے پر ہی فتویٰ دیا جاتا ہے۔ پھر بھی یہاں دوسری صورت کو استحساناً جائز مان لیا گیا ہے۔ م۔ع)۔

وكذا على الخ اور ایسا ہی حکم اس سے برعکس ہونے میں بھی ہے۔ (ف یعنی محلّہ والوں نے تو نماز ادا نہیں کی لیکن جبانہ والوں نے ادا کر لی ہو کہ کسی نے جانور کی قربانی کر لی تو قیاساً جائز نہیں ہونی چاہئے لیکن استحساناً ادا ہوگی)۔ **وقيل هو جائز الخ** اور کچھ مشائخؒ نے فرمایا ہے کہ یہ قربانی قیاساً و استحساناً دونوں طرح سے جائز ہوگی۔ (ف یعنی جبانہ والوں نے امام کے ساتھ نماز ادا کر لی ہو تو قیاساً و استحساناً دونوں طرح سے قربانی صحیح ہوگی۔ ع۔ اور یہی قول اظہر ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ شمس الائمہ حلوائیؒ نے کہا ہے کہ یہ حکم اس وقت ہوگا جبکہ ایسے شخص نے قربانی کی ہو جو مسجد میں یا جبانہ میں نماز ادا کر چکا ہو۔ اور اگر قربانی کرنے والا ایسا شخص ہو جس نے نہ مسجد میں نماز ادا کی ہو اور نہ ہی جبانہ میں ادا کی ہو تو وہ قربانی قیاساً اور استحساناً کسی طرح بھی جائز نہیں ہوگی۔ ع۔

فائدہ:۔ جامع صغیر کی شروح میں ہے کہ یہ مسئلہ اس بات کی دلیل ہے کہ عید کی نماز ایک شہر میں دو جگہ ادا کی جاسکتی ہے۔ بخلاف جمعہ کی نماز کے کہ وہ دو جگہ جائز نہیں ہوتی ہے۔ کیونکہ اس نماز کا نام جمعہ کی نماز اسی لئے رکھا گیا ہے کہ پورے شہر والے ایک جگہ جمع ہو جائیں۔ اور ایک سے زیادہ جگہ نماز ادا سے اجتماع نہیں بلکہ متفرق ہونا لازم آتا ہے۔ ع۔ مسئلہ:۔ جس آبادی میں عید کی نماز کی ادائیگی میں شبہہ ہوتا ہو وہاں احتیاط کا تقاضا یہی ہے کہ نماز کے بعد قربانی کی جائے۔ ولوالجیہ کے حوالہ سے یہ مسئلہ اوپر گذر چکا ہے پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ جن علاقوں میں حدود و قصاص کے قانون پر عمل نہیں ہے وہاں عید کی نماز بطور وجوب نہیں ہوتی ہے۔ اس بناء پر وہاں نماز عید سے پہلے بھی قربانی جائز ہونی چاہئے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

توضیح: اگر شہری آدمی کسی وجہ سے اپنی قربانی کرنے میں جلدی چاہتا ہو تو اس کی کیا صورت ہو سکتی ہے، قربانی کرنے میں جانور کے رہنے کی جگہ یا قربانی کرنے والے کی جگہ کا اعتبار ہوتا ہے، تفصیل مسائل، اقوال ائمہ، مفصل دلائل

قال وهي جائزة في ثلثة ايام يوم النحر ويومان بعده وقال الشافعي ثلثة ايام بعده لقوله عليه السلام ايام التشريق كلها ايام ذبح ولنا ماروى عن عمر وعلي وابن عباس رضي الله عنهم قالوا ايام النحر ثلثة افضلها اولها وقد قالوه سماعا لان الراى لا يهتدى الى المقادير وفي الاخبار تعارض فاخذنا بالمتيقن وهو الاقل وافضلها

اولها كما قالو ولان فيه مسارعة الى اداء القربة وهو الاصل الالمعارض ويجوز الذبح فى لياليها الا انه يكره لاحتمال الغلط فى ظلمة الليل.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ قربانی تین دنوں تک جائز ہے۔ایک یوم النحر یعنی دسویں ذی الحجہ اور اس کے بعد کے دو دن۔(یعنی گیارہویں' بارہویں تاریخ تک جائز ہے۔اور تیرھویں تاریخ کو تشریق کے ایام ختم ہو جائیں گے۔امام مالک و محمد و ثوریؒ کا یہی قول ہے اور صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے چھ حضرات عمرؓ و علی و عباس وابن عمر و ابوہریرہ وانس رضی اللہ عنہم کا بھی یہی قول ہے۔حضرات ابو سلمہ بن عبدالرحمٰن و عطاء بن یسار رحمہم اللہ نے کہاہے کہ محرم کے چاند نکلنے تک قربانی جائز ہے اور انہوں نے مرفوعاً روایت کی ہے کہ قربانی ہلال محرم تک ہے۔عینیؒ نے کہاہے کہ ابوداؤد نے مرسل حدیثوں میں محمد بن ابراہیم التیمی عن ابی سلمۃ بن عبدالرحمٰن وعطاء عن یسار مرسلاً مرفوع روایت کی ہے اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ مرسل حدیثیں ہمارے اور مالکیہ کے نزدیک حجت ہوتی ہیں تو اس بناء پر ہمارا قول بھی یہی ہونا چاہئے۔جواب یہ ہوگا کہ اصحاب مذکور کا وہ قول جن کے مخالف دوسرا دل سے مروی نہیں ہے قبول کرنا اولیٰ ہے۔انتہی۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ شائد اس جملے کی مراد یہ ہے کہ جب صحابہ رضی اللہ عنہم سے اس کے خلاف مذکور نہیں ہے تو گویا سب کا اجماع ہے اس لئے حجت قوی ہے لیکن یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ تحقیقی جواب یہ ہے کہ وہ مرسل احادیث جس کا ذکر کیا گیا ہے وہ منفرد اور مرجوح ہوئی۔اچھی طرح سمجھ لیں۔)۔ **وقال الشافعی** اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ یوم النحر کے بعد تین دنوں تک قربانی جائز ہے۔ل(ف۔اس طرح یوم النحر اور اس کے بعد کے تین دن کل چار دن ہوئے(۔ **لقول عليه السلام۔** کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ ایام تشریق سب قربانی کے ہیں۔(ف یہ حدیث عبدالرحمٰن بن ابی حسینؒ نے جبیر ابن مطعمؓ سے مرفوع روایت کی ہے کہ کل ایام تشریق ذبح کے ہیں اور عرفہ کل موقف ہے۔الخ اس کی روایت احمد ابن حبان اور بزار رحمہم اللہ نے کی ہے۔لیکن بزارؒ نے کہاہے کہ ابن حسین نے جبیر ابن مطعم کو نہیں پایا ہے اس لئے یہ حدیث منقطع ہوئی۔ دار قطنی نے ابوسعید عن سلیمان بن موسیٰ عن عمرو بن دینار عن جبیر ابن مطعم مرفوعاً روایت کی ہے لیکن یہ کہا گیا ہے کہ ابو معبد میں تھوڑا سا ضعف ہے۔اور دار قطنی والبزارؒ نے سوید بن عبدالعزیز عن سلیمان بن موسیٰ عن نافع بن جبیر عن ابیہ جبیر بن مطعم مرفوعاً روایت کی ہے لیکن بزارؒ نے کیا ہے کہ نافع بن جبیر سے سوید بن عبدالعزیز کے سوا کسی دوسرے راوی سے یہ حدیث ہمیں نہیں ملی ہے اور سویدؒ حافظ نہیں ہیں اسی بناء پر جب تنہا ان کی روایت ہو تو وہ حجت نہیں ہوگی۔لیکن بہتر عبدالرحمٰن ابن حسین کی حدیث ہے اگرچہ انہوں نے جبیر ابن مطعم کو نہیں پایا ہے۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ حنفیہ کے اصول کے نزدیک یہ حدیث حجت کے قابل ہے البتہ شافعیہ کے اصول کے نزدیک حجت کے قابل نہیں ہے اس لئے شافعیہ سے مطالبہ کرنا ہوگا کہ اس روایت کے علاوہ دوسری اور حدیث حجت میں لائیں اور یہ بات کہ ابن عباسؓ کا قول اس کے موافق بیہقی نے روایت کی ہے تو وہ معلول ہے۔چنانچہ انشاء اللہ ہم آئندہ اسی حدیث میں بحث کریں گے جہاں یہ معلوم ہوگا کہ حنفیہ نے اس کے موافق کیوں نہیں کیا ہے)۔ **ولنا ماروی عن عمر الخ** اور ہماری حجت وہ روایت ہے جو حضرات عمر و علی وابن عباس رضی اللہ عنہم کا قول مروی ہوا۔کہ ان حضرات نے فرمایا ہے کہ قربانی کے دن تین ہی ہیں ان میں بہتر اور افضل پہلا ہی دن ہے۔(ف یعنی دسویں ذی الحجہ کو قربانی کرنا افضل ہے)۔ **وقد قاله سماعاً الخ** اور بلاشبہ ان حضرات نے براہ راست اس قول کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سن کر کہا ہے کیونکہ مقدار اور تعداد کے بارے میں رائے کو کوئی دخل نہیں ہوتا ہے۔

(ف یعنی فن اصول فقہ میں دلائل کے ساتھ یہ بات ثابت کی گئی ہے کہ صحابی نے کہیں بھی اگر ایسی بات فرمائی جس میں قیاس اور اجتہاد کو دخل نہ ہو تو وہ اس بات کی دلیل ہوتی ہے کہ انہوں نے اسے براہ راست رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سن

کر بیان کی ہے اور تعداد و مقدار وغیرہ میں بھی یہی بات ہے کہ اس میں کسی کی رائے کو دخل نہیں ہوتا ہے مثلاً صدقہ فطر کا نصف صاع گندم ہونا یا ظہر کی نماز کا چار رکعت ہونا یا قربانی کے دن کا تین دن ہونا تو ان مقداروں میں کسی کی رائے کو بھی دخل نہیں ہو سکتا ہے اس سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ قربانی کے دنوں کے بارے میں بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سن کر ہی بیان کیا ہے اس لئے ان حضرات کا یہ قول مرفوع حدیث کے حکم میں ہے اس لئے یقیناً حضرت جبیر بن مطعم کی حدیث سے معارضہ ہو گیا۔ لیکن اب یہ بیان کرنا چاہئے کہ ان حضرات سے تین دنوں کی روایت کس طرح ثابت ہے تو معلوم ہونا چاہئے کہ زیلعیؒ نے تخریج میں کہا ہے کہ میں نے یہ حدیث نہیں پائی شیخ ابن حجرؒ نے بھی ایسا ہی فرمایا ہے۔ اور یہ صحیح نہیں ہے اس لئے عینیؒ نے اسے رد کر دیا ہے۔ البتہ حضرت عمرؓ سے اثر کی تحقیق میں تردد ہے اور ابن عمرؓ سے محقق ہے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ مؤطا میں امام مالکؒ نے حضرت علیؓ سے یہ قول بلاغاً بیان کیا ہے یعنی یہ کہ یہ خبر ہمیں ملی ہے کہ حضرت علیؓ نے ایسا فرمایا ہے اور تم کو یہ بات معلوم ہے کہ امام مالکؒ کی وہ حدیثیں جو بلاغات میں ہیں یعنی ان کے بارے میں یہ فرمایا ہو کہ ہم تک یہ پہنچی ہیں وہ صحیح اور حجت کے قابل ہیں اس کے علاوہ عینیؒ نے یہ لکھا ہے کہ کرخیؒ نے اپنی مختصر میں یہ کہا ہے کہ حدثنا ابو بکر بن محمد بن الجنید قال حدثنا ابو خیثمہ قال حدثنا ہشیم قال انا ابن ابی لیلیٰ عن المنہال بن عمرو عن زر بن حبیش و عباد بن عبد اللہ الاسدی عن علی رضی اللہ عنہ بمثلہ۔ اس حدیث میں اگرچہ عباد بن عبد اللہ الاسدی کے بارے میں کلام ہے لیکن زر بن حبیش ثقہ ہیں۔

ابن عباسؓ و ابن عمرؓ سے بھی اس کے مثل مروی ہے۔ وروی مالک عن نافع عن ابن عمر رضی اللہ عنہ قال الاضحیٰ یومان بعد یوم النحر۔ یعنی ابن عمرؓ نے فرمایا ہے کہ یوم النحر کے بعد قربانی کے دو دن ہیں۔ نوویؒ نے فرمایا ہے کہ یہ قول حضرت عمرؓ اور ان کے بیٹے عبد اللہ ابن عمر اور علی و انس رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔ اور طحاویؒ نے حضرت ابن عمرؓ کے قول کے مثل ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے۔ اور اس کی اسناد جید ہے۔ لہٰذا اس کے مقابلے میں بیہقی کی وہ روایتیں جو طلحہ بن عمرو عن عکرمہ عن ابن عباس رضی اللہ عنہم کی سند سے ہیں کہ ایام نحر کے بعد تین دن ہیں یہ معارضہ قابل رد ہے۔ کیونکہ طلحہ ابن عمرؓ روایت متروک ہیں اور حضرت انسؓ کی روایت کو بیہقی نے سنن میں سنداً بیان کیا ہے۔ ابن القیم نے نقل کیا ہے کہ امام احمدؒ نے فرمایا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرامؓ میں سے ایک سے زائد کا یہ قول ہے یعنی بہت صحابیوں سے ثابت ہے۔ پس جب یہ بات معلوم ہو گئی تو ہم یہ کہتے ہیں کہ جب یہ اقوال مرفوع کے درجے میں اور صحابہؓ کے اجماع کے برابر ہیں تو حضرت جبیر ابن مطعم کی منقطع حدیث ان کے معارض نہیں ہو سکتی ہے۔ اور اگر ہم متعارض ہونا مان بھی لیں تو گویا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یوم النحر کے بعد کے دو دن کی روایت اور تین دن کی روایت بھی موجود ہیں)۔

وفی الاخبار الخ ان اخبار میں چونکہ تعارض ہے اس لئے ہم نے اس مقدار کو قبول کر لیا جو یقینی ہے۔ (ف یعنی یہ کہدیا کہ یوم النحر کے بعد بہر حال دو دن سے تو کم نہیں ہیں اسی لئے ہم نے احتیاط سے کام لیتے ہوئے کہا کہ یوم النحر کے بعد دو دن تک قربانی جائز ہے کیونکہ ان دو دنوں میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں ہے)۔ وافضلھا الخ اور ان میں بھی پہلا دن یعنی یوم النحر سب سے بہتر ہے جیسا کہ خود صحابہؓ نے بیان فرمایا ہے۔ اور جب یہ بات معلوم ہو گئی تو ذی الحجہ کا پورا مہینہ جو ابوداؤد کی مرسل روایتوں میں ہے بدرجہ اولیٰ متروک ہو گی کیونکہ وہ روایت قول جمہور سے معارض نہیں ہو سکتی لیکن یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ شاید یوم النحر افضل ہو اور اس کے بعد کے دو دن میں بھی فضیلت ہو اور محرم کے چاند نکلنے تک قربانی کرنا جائز ہو کیونکہ ایسی کوئی روایت نہیں ہے کہ دو دن کے بعد قربانی جائز نہیں ہے اور اصول میں یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ ۴ عدد کو وضاحت کے ساتھ بیان کر دینے سے بھی اس میں کمی یا بیشی کی ممانعت نہیں ہوتی ہے لہٰذا تحقیقی جواب یہی ہوا کہ عبادات کے معاملے میں احتیاط کرنا واجب ہے لہٰذا اسی بات پر یقین کرنا پڑا کہ دسویں تاریخ اور اس کے بعد دو دنوں تک میں جائز کہنا چاہئے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

بالصواب۔م۔اسی بناء پر ہم نے اس قول کو پسند کیا ہے کہ قربانی کے صرف تین دن ہیں یعنی ان میں سے پہلا دن یوم النحر ہے اور اسی کے بعد کے دو دن ہیں)۔

ولان فیه الخ اور ہم نے اس قول کو اس وجہ سے بھی پسند کیا ہے کہ اس قول کے مطابق طاعت اور قربت کے ادا کرنے میں جلدی ہوتی ہے اور یہی بات اصل ہے سوائے کسی خاص مجبوری کے۔(ف یعنی معذور کے لئے مؤخر کرنا جائز ہے۔میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس دلیل کے مطابق اگر تیرھویں تاریخ میں بھی کسی نے قربانی کرنے کی صلاحیت پالی یعنی مالی گنجائش ہوگئی تو احتیاط کا تقاضا یہی ہے کہ وہ بھی ذبح کرلے۔اور اگر کسی نے یوم النحر سے ہی مالی گنجائش پائی اور کسی وجہ سے اس میں تاخیر ہوگئی یا کسی عذر کے بغیر بھی اس نے سستی برتی تو اسے چاہئے کہ وہ تیرھویں تاریخ کو بھی قربانی کرلے پھر سب صدقہ کردے یعنی فقط قیمت کا صدقہ نہ کرے اور شائد کہ فقہاء نے سہولت کے خیال سے یہ حکم دیا ہے کہ وہ قیمت کا صدقہ کردے۔واللہ تعالیٰ اعلم۔م)۔

ویجوز الذبح الخ اور ان دنوں کی راتوں کو بھی قربانی کرنا جائز ہے البتہ مکروہ ہے کیونکہ رات کی تاریکی میں ذبح میں غلطی کے رہ جانے کا احتمال ہے۔(ف پس اس کے مکروہ ہونے کی وجہ صرف غلطی رہ جانے کا احتمال ہے اس طرح سے کہ ذبح کی جگہ ٹھیک نہ ہو یا جانور کسی دوسرے کا ہو یا کسی اور شرط میں غلطی ہو جائے۔اس جگہ راتوں سے مراد صرف دو راتیں ہیں کیونکہ نویں تاریخ گذر گئی دسویں کی رات میں قربانی کرنا قطعاً جائز نہیں ہے کیونکہ قربانی کا وقت تو دسویں تاریخ کو آفتاب نکلنے کے بعد سے شروع ہوتا ہے پھر گیارھویں کی رات اور بارھویں کی رات کو ذبح جائز مگر مکروہ ہے اور بارھویں تاریخ گذر کر تیرھویں تاریخ کی رات کو جائز نہیں ہے کیونکہ جب تیرھویں کے دن کو جائز نہیں ہے تو رات کو بھی جائز نہیں ہے کیونکہ رات تو دن کے تابع ہوتی ہے جیسا کہ عینی میں ہے۔اور اب یہ معلوم ہونا چاہئے کہ بعض روایتوں میں جو رات کے وقت میں ذبح کرنے سے ممانعت پائی گئی ہے اس کی علت بھی ان کے نزدیک یہی احتمال ہے ورنہ رات میں ذبح کرنا جائز ہے۔اچھی طرح مسئلہ سمجھ لیں۔م)۔

توضیح: قربانی کب سے کب تک کی جاسکتی ہے، رات میں جانور کو ذبح اور قربانی کرنا جائز ہے یا نہیں

وایام النحر ثلثة وایام التشریق ثلثة والکل یمضی باربعة اولها نحر لا غیر واخرها تشریق لا غیر المتوسطان نحر وتشریق والتضحیة فیها افضل من التصدق بثمن الاضحیة لانها تقع واجبة اوسنة والتصدق تطوع محض فیفضل علیه ولانها تفوت بفوات وقتها والصدقة توتی بها فی الاوقات کلها فنزلت منزلة الطواف والصلوة فی حق الافاقی ولو لم یضح حتی مضت ایام النحر ان کان اوجب علی نفسه او کان فقیرا وقد اشتری الاضحیة تصدق بها حیة وان کان غنیا تصدق بقیمة شاة اشتری اولم یشتر لانها واجبة علی الغنی وتجب علی الفقیر بالشراء بنیة التضحیة عندنا فاذا فات الوقت یجب علیه التصدق اخواجاله عن العهدة کالجمعة تقضی بعد فواتها ظهرا والصوم بعد العجز فدیة۔

ترجمہ: معلوم ہونا چاہئے کہ ایام النحر (قربانی کے دن) بھی تین ہیں اسی طرح سے ایام التشریق بھی تین ہی ہیں۔اور یہ دونوں باتیں صرف چار دنوں ہی میں پوری ہو جاتی ہیں۔(ف یعنی وہ چار دن یہ ہیں۔۱۰۔۱۱۔۱۲۔۱۳ ذی الحجہ)۔اولها نحر الخ ان دنوں میں سے پہلا دن فقط قربانی کا ہے۔(ف یعنی دسویں ذی الحجہ فقط قربانی کا دن ہے۔لیکن تشریق کا دن نہیں ہے)۔واخرها الخ اور ان چار میں سے آخری دن فقط تشریق کا ہے۔(ف یعنی ۱۳/ تاریخ فقط تشریق کا دن ہے جو قربانی کا دن نہیں ہے)۔والمتوسطان الخ اور درمیانی دو دن قربانی اور تشریق دونوں ہیں (ف یعنی گیارھویں اور بارھویں دو دنوں میں قربانی بھی جائز ہے اور یہ دونوں دن تشریق کے بھی ہیں)۔

والتضحية فيها الخ اور ان قربانی کے تین دنوں میں قربانی کرنا ہی اس کی قیمت صدقہ کر دینے سے افضل ہے۔(ف یعنی ان دنوں میں قربانی کے جانور کو ذبح کر دینا ہی اس جانور کی قیمت فقیروں کو دیدینے سے افضل ہے۔ حالانکہ فقیروں کو عموماً نقد رقم دینا ہی ان کو کچھ مال و سامان دینے سے بہتر ہوا کرتا ہے مثلاً دس روپے کا کھانا پکا کر فقیر کو وہ کھانا دینے سے بہتر یہی ہوتا ہے کہ اسے وہ دس روپے نقد ہی دیدئے جائیں تاکہ وہ اپنی ضرورت اور خواہش کے مطابق ان کو خرچ کر سکے لیکن قربانی کے دنوں میں یہ قیاس صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ حدیث میں ہے کہ ان دنوں میں اللہ تعالٰی کے نزدیک قربانی کرنے سے زیادہ محبوب دوسرا کوئی بھی کام نہیں ہے۔ اسی لئے قربانی کی قیمت صدقہ کر دینے کے مقابلہ میں یہی بات افضل ہے کہ اس کی قربانی ہی کر دی جائے)۔

لانها تقع واجبة الخ کیونکہ قربانی کرنے سے وہ یا تو امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق واجب ہوگی یا امام شافعیؒ کے قول کے مطابق سنت ادا ہوگی۔ لیکن صدقہ کرنا محض نفل کام ہے۔ لہٰذا واجب یا سنت کام بہر حال نفل سے افضل ہوتا ہے۔ ولانها تفوت الخ اور اس دلیل سے بھی کہ قربانی ایسی عبادت ہے جو ایام النحر کے ختم ہو جانے سے ختم ہو جاتی ہے۔ اور صدقہ ایسی عبادت ہے کہ وہ کسی بھی زمانہ اور حال میں کی جاسکتی ہے۔ فنزلت بمنزلة الطواف الخ پس قربانی کی مثال ایسی ہو گئے جیسے آفاقی (مکہ سے باہر کے باشندے) کے حق میں خانہ کعبہ کے اندر نماز پڑھنی اور اس کا طواف کرنا ہے۔(ف یہاں تک کہ جو شخص باہر سے سفر کر کے مکہ میں جائے اس کے لئے افضل یہی ہے کہ اس میں نفل نماز پڑھنے کی بجائے طواف کرے۔ کیونکہ نفل نماز تو جہاں کہیں اور ہر وقت ادا کی جاسکتی ہے لیکن طواف کا موقع کہیں اور نہیں ملے گا۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس طرح کی قیاسی تکلف کرنے کی کچھ ضرورت نہیں ہے۔ کیونکہ صحیح حدیثوں میں واضح طریقہ سے یہ بات بتادی گئی ہے کہ قربانی کے دنوں میں خون بہانا یعنی جانور کی قربانی کرنی ہی افضل کام ہے)۔ ولولم يضح الخ اور اگر کسی نے قربانی نہیں کی یہاں تک کہ قربانی کے ایام ہی ختم ہو گئے۔(ف تب یہ تحقیق کرنی ہوگی کہ اس پر یہ قربانی کس سبب سے لازم ہوئی تھی یعنی وہ اتنی مالیت کا مالک تھا جس کی وجہ سے کسی پر قربانی لازم ہوا کرتی ہے یا اس نے قربانی کی نذر مانی تھی خواہ وہ مالدار ہو یا فقیر ہو۔ یا کسی غریب آدمی نے اپنی خوشی سے قربانی کی نیت سے وہ گائے خرید لی تھی)۔ ان كان اوجب الخ پس اگر اس نے قربانی کرنے کی اپنے اوپر نذر مانی تھی۔ یا فقیر ہونے کے باوجود اپنی خوشی سے قربانی کے لئے جانور خرید لیا تھا تو اس کو چاہئے کہ وہ اس زندہ جانور ہی کو صدقہ کر دے۔

وان كان غنيا الخ اور اگر وہ شخص ذاتی طور پر مالدار ہو (ف مگر اس نے خود پر نذر نہیں کی بلکہ مال فراوانی کی وجہ سے اس پر قربانی لازم ہوئی ہو)۔ تصدق بقيمة الخ تو وہ ایک بکری کی موجودہ قیمت صدقہ کر دے۔ خواہ اس نے بکری خرید لی ہو یا نہ خریدی ہو۔ کیونکہ مالدار شخص پر ایک حصہ یا ایک بکری کی قربانی لازم ہوتی ہے۔ وتجب على الفقير الخ اور فقیر پر قربانی کی نیت سے جانور خرید لینے سے ہمارے نزدیک اس جانور کی قربانی لازم ہو جاتی ہے۔ اس لئے جب قربانی کا وقت گذر جائے تو اس پر اس جانور کو صدقہ کرنا لازم ہو جاتا ہے تاکہ جو چیز اس پر لازم ہوئی ہے وہ اس کی ادائیگی سے فارغ ہو جائے۔ كالجمعة تقضى الخ جیسے کے اگر کسی وجہ سے جمعہ کی نماز فوت ہو جائے تو وہ شخص اب اس نماز جمعہ کی قضا ظہر کی نماز کی طرح کی جاسکتی ہے۔ والصوم الخ اور روزہ رکھنے سے عاجز ہو جانے کی صورت میں اس کا فدیہ دیا جاتا ہے (ف معلوم ہونا چاہئے کہ خاص بکری ہی کے متعین ہو جانے کی دو صورتیں ہیں ایک (۱) یہ کہ کسی کام کے لئے کوئی یہ نذر مانے کہ اس جانور کی قربانی کروں گا یہ کہ خریدتے وقت اس کی قربانی کی نیت کی ہو لیکن اس میں شرط یہ ہے کہ اس کا خریدار فقیر ہو۔ یہ ظاہر الروایۃ ہے۔

اور اس میں امام شافعی واحمدؒ کا اختلاف ہے۔ شیخ زعفرانی حنفیؒ نے ائمہ حنفیہ سے روایت کیا ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی جانور کی قربانی کے لئے اس کو ذبح کرنے کی نذر مانی ہو تب وہ جانور متعین ہوتا ہے ورنہ اس کے علاوہ کسی دوسرے طریقے سے کسی جانور

کی قربانی متعین نہیں ہوتی ہے۔اور قربانی کی نیت سے خریدنے کے لئے اسی جانور کی قربانی متعین نہیں ہوتی ہے اگر چہ اس کا خریدنے والا فقیر ہی ہو۔ قیاس بھی یہی ہے۔ اور امام شافعیؒ کا قول بھی یہی ہے۔ لیکن ہم نے استحسان کرتے ہوئے یہ کہا ہے کہ جانور متعین ہو جائے گا اس کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت حکیم ابن حزامؓ کو ایک دینار دیتے ہوئے فرمایا کہ تم اس سے قربانی کے لئے جانور خرید کر لے آو۔ اور انہوں نے اس کے عوض ایک جانور خرید لیا پھر اسی کو دو دینار کے عوض بیچ دیا۔ پھر اس میں سے ایک دینار کے عوض دوسری بکری خرید لی پھر اس بکری کو لئے ہوئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دربار میں پہنچے اور ساتھ میں ایک دینار واپس بھی کیا یہ دیکھ کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اللہ تعالیٰ تمہارے ہاتھ کے معاملے میں برکت دے پھر اس بکری کو ذبح کرنے اور دینار کو صدقہ کرنے کا حکم دیا۔ ترمذی وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے۔ پس اگر صرف نیت کر لینے سے قربانی لازم نہ ہوئی ہوتی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس دینار کو بھی صدقہ کرنے کا حکم نہ دیتے۔ اسی لئے ہم نے یہ کہا ہے کہ اگر فقیر قربانی کی نیت سے جانور خرید لے تو اسی جانور کی قربانی لازم ہو جاتی ہے۔ پھر اس حدیث میں اس بات کی بھی دلیل نکلی کہ قربانی کے جانور کو بیچنا جائز ہے۔ م۔ ع۔

پھر اگر قربانی کا جانور موجود ہو اور قربانی کا وقت ختم ہو گیا ہو تو اس جانور کو صدقہ کر دینا واجب ہو جاتا ہے یہاں تک کہ اگر کوئی شخص ایسے جانور کو صدقہ نہ کر کے اسے ذبح کر دے تو اس فقیر کو بھی اس کا گوشت کھانا جائز نہ ہو گا اور اگر ذبح کر کے کچھ کھالے تو جتنا بھر کھایا اس کا ضامن ہو گا اور ذبح کئے ہوئے اور بغیر ذبح کئے ہوئے جانور کی قیمت میں جو فرق ہوتا ہے اس فرق کو بھی صدقہ کرنا واجب ہو گا۔ مع اگر آخر وقت میں مالی وسعت ہو جائے یعنی قربانی واجب ہونے کی طاقت ہو جائے پھر وہ قربانی نہ کرے یہاں تک کہ وقت گذر جائے تو اس پر اس بکری کی قیمت صدقہ کرنا واجب ہو گا اور اگر اس عرصہ میں اسے موت آنے لگے تو اس قیمت کو صدقہ کرنے کی وصیت کرنا بھی واجب ہو گا۔ الذخیرہ۔

اگر کسی نے قربانی کے لئے کوئی جانور خریدا پھر اسے فروخت کر دیا اور کوئی دوسرا جانور خرید لیا اور قربانی کے دنوں میں اس کی قربانی کر دی اب اگر یہ دوسرا جانور پہلے جانور کی طرح ہو یا اس سے بھی بہتر ہو تو اس پر مزید کچھ لازم نہیں آئے گا لیکن اگر یہ جانور پہلے کی بہ نسبت کم قیمت ہو اس صورت میں اگر اس کا مالک مالدار ہو تو اس پر کچھ صدقہ کرنا لازم نہیں ہو گا اور اگر وہ فقیر ہو تو دوسرے جانور کی قربانی تو جائز ہو گی لیکن اس میں اور پہلے کی قیمت میں جو فرق ہو گا اتنی رقم کو صدقہ بھی کرنا ہو گا۔

اگر کسی نے یہ نذر کی کہ اس کام کے ہو جانے کی صورت میں اس جانور کو قربانی کرونگا اور وہ اس جانور کو فروخت کر کے دوسرا کم قیمت کا خرید کر قربانی کر دے تو نذر پوری ہو گئی لیکن اس جانور اور پہلے جانور کی قیمت میں جو فرق ہوا ہو اس کو صدقہ کرنا ہو گا۔ المبسوط الشیخ الاسلام۔ اگر کسی نے قربانی کے دنوں میں یہ نذر کی میں ایک بکری کی قربانی کروں گا تو اس پر ایک ہی بکری لازم ہو گی اور اگر قربانی کے دنوں میں ہی اس کی مالی حالت بہتر ہو جائے تو اس پر دو بکریاں واجب ہو نگی ایک تو اس کی نذر کی وجہ سے اور دوسری مالداری میں وسعت کی وجہ سے۔ الذخیرہ۔ جس بکری کو نذر کی وجہ سے قربانی کرنا واجب ہوا ہو یا وقت گذرنے سے اسی بکری کو صدقہ کرنا واجب ہوا ہو تو ان دونوں صورتوں میں سے کسی بھی صورت میں اس جانور کا گوشت نہیں کھایا جائے گا۔ الایضاح۔ مع، (سامنے یہ بیان آرہا ہے کہ کتنے اور کن عیب دار جانوروں کی قربانی نہیں ہوتی ہے)۔

توضیح: ایام النحر اور ایام التشریق کتنے اور کون کون سے ہیں، قربانی کرنی افضل ہے یا اس کی قیمت کو صدقہ کرنا افضل ہے، اگر کوئی شخص قربانی نہ کر سکے اور قربانی کا وقت ختم ہو جائے، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، مفصل دلائل

قال ولا یضحی بالعمیاء والعوراء والعرجاء التی لا تمشی الی المنسک ولا العجفاء لقوله علیه السلام

لاتجزی فی الضحایا اربعة العوراء البین عورها والعرجاء البین عرجها والمریضة البین مرضها والعجفاء التی لا تنقی قال ولا تجزی مقطوعة الاذن والذنب اما الاذن فلقوله علیه السلام استشرفو العین والاذن ای اطلبوا سلامتهما واما الذنب فلانه عضو کامل مقصود فصار کالاذن قال ولا التی ذهب اکثراذنها وذنبها وان بقی اکثر الاذن والذنب جاز لان للاکثر حکم الکل بقاء وذها باولان العیب الیسیر لایمکن التحرز عنه فجعل عفوا واختلفت الروایة عن ابی حنیفة فی مقدار الاکثر ففی الجامع الصغیر عنه وان قطع من الذنب او الاذن اوالعین اوالالیة الثلث او اقل اجزاه وان کان اکثر لم یجزه لان الثلث تنفذفیه الوصیة من غیر رضاء الورثة فاعتبر قلیلا وفیما زاد لا تنفذ الابرضاهم فاعتبر کثیرا ویروی عنه الربع لان یحکی حکایة الکمال علی مامر فی الصلوة ویروی الثلث لقوله علیه السلام فی حدیث الوصیة الثلث والثلث کثیر۔

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اندھے جانور کی قربانی نہیں کرنی چاہئے۔(ف یعنی اندھے جانور کی قربانی جائز نہیں ہے۔اسی طرح اگر مکمل اندھاہو تو بھی جائز نہیں ہے۔اس جملے میں دونوں صورتیں شامل ہیں۔یعنی اس کی دونوں آنکھیں بالکل نہ ہوں یاہوں مگران میں روشنی نہ ہو۔ **والعوراء**۔کانایاکانی کی بھی قربانی جائز نہیں ہے۔(ف خواہ اس کی آنکھ بالکل نہ ہو یااس کی آنکھوں پر جالے وغیرہ پڑجانے کی وجہ سے روشنی باقی نہ ہو)۔ **والعرجاء**۔اورایسے لنگڑے جانور کی قربانی جائز نہیں ہے جو ذبح کئے جانے کی جگہ تک چل کرنہ جاسکتاہو۔(ف یعنی ایسالنگڑاہو کہ انتہائی تکلیف کے بغیر اس کا چلنا ممکن نہ ہو پس جس جگہ میں اسے ذبح کیا جاتاہے وہاں تک اگر وہ بغیر انتہائی تکلیف کے نہیں چل سکتاہو تواس کی قربانی جائز نہیں ہوگی)۔ **ولا العجفاء**اور بہت زیادہ دبلے جانور کی قربانی بھی جائز نہیں ہے۔(ف یعنی اتنادبلا کہ جس کی ہڈیوں میں گودا باقی نہ رہاہو)۔ **لقوله علیه السلام الخ** رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ چار جانوروں کی قربانی جائز نہیں ہوتی ہے۔ایک کاناجانور جس کاکاناہونا بالکل واضح ہو۔دوسرا لنگڑاجانور جس کالنگڑاپن بالکل کھلاہواہو تیسراوہ بیمار جانور جس کامرض بالکل ظاہر ہو۔چوتھااتنادبلا جانور جس کی ہڈیوں میں گودانہ ہو۔(ف اس کی روایت سنن اربعہ نے کی ہے۔اور ترمذیؒ نے یہ فرمایاہے کہ یہ روایت صحیح ہے۔اس کے علاوہ احمد ومالک ودارمی وابن حبان اورالحاکم رحمہم اللہ نے کی ہے)۔

قال ولا تجزی مقطوعة الخاور قدوریؒ نے فرمایاہے کہ اس جانور کی بھی قربانی جائز نہیں ہوگی جس کاکان کٹاہواہو اور جس کی دم کٹی ہوئی ہو۔**اما الاذن الخ** کان کے کٹے ہونے میں ناجائز ہونے کی دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ خریدتے وقت جانور کی آنکھ وکان دیکھ لیاکرو جس کامطلب یہ ہے کہ وہ بھی صحیح وسالم ہوں۔(ف اس کی روایت بھی سنن اربع نے کی ہے اور وہ حدیث حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً مروی ہے۔اور ترمذیؒ نے فرمایاہے کہ حدیث حسن صحیح ہے۔ان کے علاوہ ابن حبانؒ نے بھی روایت کی ہے۔ **واما الذنب الخ** اوردم کٹی کے بارے میں دلیل یہ ہے کہ دم ایک پوراعضو مقصود ہے۔اس لئے اس کاحکم بھی کان کے جیساہوگا۔(ف یہاں تک تو پورے کان اور پوری دم کے کٹے ہونے کاحکم تھا۔یعنی اگر پوری کان نہ ہو یاپوری دم نہ ہو تواس کی قربانی صحیح نہ ہوگی)۔

قال ولا التی الخ قدوریؒ نے یہ بھی فرمایاہے کہ اسی طرح سے اس جانور کی بھی قربانی جائزنہ ہوگی جس کازیادہ حصہ کان کانہ ہویازیادہ دُم نہ ہو۔کیونکہ اگر زیادہ حصہ کان کایازیادہ حصہ دم کاباقی ہو تواس کی قربانی جائز ہوگی۔(ف یعنی اگر کان اوردُم میں سے تھوڑاتھوڑاساحصہ کٹاہواہو اور زیادہ باقی رہ گیاہو تواس کی قربانی جائز ہوگی)۔

لان الاکثر الخ کیونکہ باقی رہنے یاکٹ جانے میں زیادہ حصہ کااعتبار ہوتاہے یعنی ایسے کوکل کاحکم دیاجاتاہے۔(ف یعنی اگر زیادہ حصہ باقی ہو تو یہ کہاجائے گاکہ کل باقی ہے اسی طرح اگر اکثر حصہ موجود نہ ہو تو یہ کہاجائے گا کہ کل نہیں ہے۔اس طرح اکثر کے لئے کل کاحکم ہوتاہے۔پس اگر اکثر باقی ہو توکل باقی رہنے کی طرح اس کی قربانی صحیح ہوگی۔اوراگر اکثر موجود نہ

ہو تو جیسے کل باقی نہ رہنے سے اس کی قربانی صحیح نہیں ہوتی ہے اسی طرح سے اکثر کے نہ رہنے سے بھی اس کی قربانی صحیح نہ ہو گی۔ ولان العیب الخ اور اس عقلی دلیل کی وجہ سے بھی کہ ہر چیز میں کچھ نہ کچھ عیب ضروری باقی رہ جاتا ہے اور اس سے بچنا ممکن نہیں ہوتا ہے۔ اسی لئے تھوڑے سے عیب رہنے کو معاف کر دیا گیا ہے۔ (ف یعنی یہ بات ہمیں یقینی طور سے معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہم سے حرج کو ختم کر دیا ہے اور اگر قربانی میں کچھ عیب رہ جانے کی وجہ سے وہ قبول نہ کی جائے تو ہم پر حرج باقی رہ جائے گا۔ حالانکہ ہم سے حرج کو معاف کر دیا گیا ہے تو اس سے یہ بات اچھی طرح سمجھ میں آگئی کہ تھوڑے سے عیب کے رہنے سے اسے عیب نہیں شمار کیا جائے گا بلکہ وہ معاف ہو گا۔ البتہ اگر زیادہ عیب ہو تو وہ معاف نہیں ہو گا یعنی ایسی قربانی قابل قبول نہ ہو گی۔ اس جگہ اب ایک سوال یہ ہوتا ہے کہ کم اور زیادہ عیب ہونے سے کیا مراد ہے اور اس کا کیا معیار ہے۔ تو آئندہ اسی کا جواب دیا ہے)۔

واختلفت الروایۃ الخ اور امام ابو حنیفہؒ سے اکثر کی مقدار کی تعیین میں مختلف روایتیں ہیں۔ چنانچہ امام ابو حنیفہؒ سے جامع صغیر میں ایک روایت یہ ہے کہ اگر دُم یا کان یا آنکھ یا دنبہ کے پچھلے حصہ پر جو چکتی ہوتی ہے اس میں سے ایک تہائی یا اس سے کم نہ ہو تو اس کی قربانی جائز ہو گی۔ اور اگر اس سے بھی زیادہ ہو تو اس کی قربانی جائز نہ ہو گی۔ (ف یعنی اگر تہائی سے زیادہ نہ ہو تو جائز نہ ہو گی۔ اس لئے اس روایت کے مطابق اکثر سے مراد ایک تہائی سے زیادہ ہے۔ اور ایک تہائی تک قلیل ہے)۔ لان الثلث الخ کیونکہ مردہ کی ایک تہائی مال میں اس کے وارثوں کی رضامندی کے بغیر بھی وصیت کر دی جاتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ایک تہائی کو قلیل مانا گیا ہے۔ اور اس سے زیادہ میں ورثہ کی رضامندی کے بغیر وصیت جاری نہیں کی جاتی ہے لہٰذا تہائی سے زیادہ کو کل تسلیم کر لیا گیا ہے۔ (ف خلاصہ یہ ہوا جب ہم نے شرعی معاملات میں اس بات کی تحقیق کی کہ مال کے ضائع اور ختم کے معاملات میں کتنی تعداد کو شریعت نے کم اور نا قابل برداشت سمجھا ہے تو مسئلہ میراث میں یہ پایا کہ آدمی اگر اپنے آخری وقت میں اپنے تہائی مال کی کسی کے لئے وصیت کرتا ہے تو شریعت نے اسے اس کے ورثا کی اجازت کے بغیر بھی قابل قبول کہا ہے یعنی تہائی کی وصیت جائز ہو گی۔ اور اگر اس سے بھی زیادہ کی وہ وصیت کرتا ہے تو ورثا کی اجازت پر اسے موقوف رکھا ہے۔ اس سے یہ بات سمجھی گئی کہ تہائی مال کو شریعت نے کم اور اس سے زیادہ کو زیادہ اور کل مال کا حکم دیا ہے = صدر شہیدؒ نے کہا ہے کہ یہی قول اصح ہے۔ کیونکہ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ اس میں پوری ایک تہائی کو قلیل اور قابل برداشت سمجھا گیا ہے۔ مع)۔

ویروی عنہ الخ اور دوسرے قول میں امام ابو حنیفہؒ سے یہ بھی روایت ہے کہ اگر کان وغیرہ کا چوتھائی حصہ نہ ہو تو اس کی قربانی جائز نہیں ہو گی۔ کیونکہ اس مسئلہ میں چوتھائی کو کل کا حکم دیا گیا ہے۔ جیسا کہ کتاب الصلوٰۃ میں بیان کیا جا چکا ہے۔ (ف کہ نماز کی حالت میں ستر عورت کے حصوں میں سے اگر چوتھائی حصہ بھی کھل جائے تو اس کی نماز فاسد ہو جاتی ہے اسی طرح چوتھائی سر پر مسح کرنا ہی فرض کیا گیا ہے۔ اس روایت کے مطابق اگر کان وغیرہ کا چوتھائی حصہ بھی نہ ہو تو گویا اس کا پورا کان غائب ہے اس لئے اس کی قربانی جائز نہ ہو گی)۔ ویروی عنہ الخ اور امام ابو حنیفہؒ سے یہ تیسری روایت بھی منقول ہے کہ تہائی حصہ بھی زیادہ ہے یعنی تہائی کان وغیرہ نہ ہونے سے بھی اس کی قربانی جائز نہ ہو گی۔ کیونکہ گویا پورا کان غائب ہے۔ اس طرح اس روایت میں تہائی حصہ کو بھی زیادہ اور کل کے برابر سمجھا گیا ہے۔

لقولہ علیہ السلام الخ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے جو آپ کی وصیت کی حدیث کے سلسلہ میں ہے الثلث والثلث کثیر یعنی اگر اس سے کم پر تم خوش نہیں ہوتے تو اچھا اب تم تہائی مال کی وصیت کر دو اور یہ تہائی بھی کم نہیں بلکہ بہت زیادہ ہے۔ (ف یہ فرمان حضرت سعد بن ابی وقاص الزہری رضی اللہ عنہ کے بارے میں اس موقع کی ہے جبکہ وہ سخت بیمار پڑ گئے تھے جس کی تفصیل خود ان کی اپنی زبانی اس طرح پر ہے وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میری عیادت کو تشریف لائے تو میں نے عرض کیا کہ میں مالدار آدمی ہوں اور میرے مال کی وراثت کی حقدار صرف میری ایک لڑکی ہے۔ اس لئے

میں یہ چاہتا ہوں کہ اپنا سارا مال وصیت کر دوں یعنی اللہ تعالیٰ کے راستہ میں خیرات کر دینے کی وصیت کرنا چاہتا ہوں۔ کیونکہ وہ لڑکی بھی اپنے گھر میں بس چکی ہے۔ تب آپ نے فرمایا کہ نہیں۔

تو میں نے کہا اچھا تو آدھے مال کی وصیت کر دوں تو فرمایا کہ ایسا بھی نہ کرو۔ میں نے پھر کہا تو کیا میں ایک تہائی کی وصیت کر دوں تب آپ نے فرمایا اچھا تو تم تہائی ہی وصیت کر دو حالانکہ یہ تہائی بھی کم نہیں بہت زیادہ ہے۔ اگر تم اولاد کو مالداری کی حالت میں چھوڑ جاؤ تو اس سے بہتر ہے کہ تم ان کو مفلسی کی حالت میں چھوڑ دو۔ کہ ہمیشہ وہ لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلاتے رہیں۔ اور تم کو تو ہر نیکی میں ثواب ہے۔ یہاں تک کہ وہ لقمہ جو تم اپنی بیوی کے منہ میں ڈالو۔ پھر سعد رضی اللہ عنہ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ کیا میری ہجرت مدینہ پوری نہ ہوگی۔ فرمایا کہ ہاں۔ اور شاید کہ تمہاری زندگی اور بھی زیادہ ہو کہ اللہ تعالیٰ تمہارے ذریعہ سے ایک قوم کو بلند کرے اور دوسری قوم کو پست کرے۔ یعنی تمہارے ذریعہ سے مسلمانوں کو بلندی اور کافروں کو شکست و ذلت ہو۔ پھر دعاء فرمائی کہ الٰہی میرے اصحاب کے واسطے ان کی ہجرت پوری کر دے۔ لیکن محروم تو سعد بن خولہ ہے۔ یعنی سعد بن خولہ نے مدینہ کو چھوڑ کر پھر مکہ ہی کو وطن بنایا۔ مگر گھر بنا کر وہاں جانے نہ پائے اور مدینہ منورہ ہی میں انتقال کر گئے۔ اس لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر افسوس کا اظہار فرمایا۔ یہ حدیث صحاح ستہ میں بہت ہی تفصیل کے ساتھ ملے گی۔ م=
الحاصل اس حدیث میں ایک تہائی کو بھی زیادہ فرمایا گیا ہے۔ اسی لئے اگر قربانی کے جانور کا کان ایک تہائی کٹا ہوا ہو تو یوں سمجھا جائے گا کہ اس کا بہت سا حصہ نہیں ہے۔ اسی لئے اس کی قربانی جائز نہیں ہوگی۔ اس کے باوجود اوپر یہ بتا دیا گیا ہے کہ پہلے قول پر ہی فتویٰ ہے۔

توضیح: اندھے، بھینگے، لنگڑے، دبلے، کان کٹے، دُم کٹے جانوروں کی قربانی کا حکم، تفصیل مسائل، حکم، اقوال ائمہ، تفصیلی دلائل

وقال ابو يوسف ومحمد اذا بقي الاكثر من النصف اجزاه اعتبارا للحقيقة على ما تقدم في الصلوة وهو اختيار الفقيه ابي الليث وقال ابو يوسف اخبرت بقولي اباحنيفة فقال قولي هو قولك قيل هو رجوع منه الى قول ابي يوسف وقيل معناه قولي قريب من قولك وفي كون النصف مانعا روايتان عنهما كما في انكشاف العضو عن ابي يوسف ثم معرفة المقدار في غير العين متيسروفي العين قالو اتشد العين المعيبة بعد ان لا تعتلف الشاة يوما او يومين ثم يقرب العلف اليها قليلا قليلا فاذا راته من موضع اعلم على ذلك المكان ثم تشد عينها الصحيحة وقرب اليها العلف قليلا قليلا حتى اذا راته من مكان اعلم اليه ثم ينظر الى تفاوت ما بينهما فان كان ثلثا فالذاهب الثلث وان كان نصفا فالنصف.

ترجمہ: اور امام ابو یوسف و محمد رحمہما اللہ نے فرمایا ہے کہ اگر نصف سے زائد باقی ہو تو اس وقت اکثر باقی ہوگا اس لئے اس کی قربانی جائز ہوگی۔ کیونکہ یہی حقیقی حساب ہے۔ جیسا کہ کتاب الصلوٰۃ میں گذرا ہے۔ (ف کہ اگر ستر کا حصہ نماز میں آدھی پنڈلی سے زائد کھل جائے تو نماز نہیں ہوگی۔ اور حقیقت یہ ہے کہ قلیل و کثیر میں حقیقی نہیں بلکہ اعتباری نسبت ہوا کرتی ہے۔ چنانچہ چوتھائی کان اس کے چھٹے حصہ کے مقابلہ میں زیادہ ہے اور تہائی حصہ نصف حصہ کے مقابلہ میں کم ہے۔ پس بہتر یہ ہوگا کہ خود کان یا دُم کی نسبت کر کے اعتبار کیا جائے اس طرح نصف بالکل برابر ہوگا اور نصف سے زائد زیادہ اور اس سے کم کم ہے۔ اسی لئے اگر نصف سے زائد باقی نہ ہو تو یہی کہا جائے گا کہ اکثر نہیں ہے اور اگر نصف سے زائد باقی ہو تو اکثر باقی سمجھا جائے گا)۔ وھو اختیار الخ اور فقیہ ابو اللیثؒ کا یہی قول مختار ہے۔ وقال ابو یوسفؒ الخ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ میں نے اپنی رائے امام ابو حنیفہؒ کو بتائی تو فرمایا کہ اب میری رائے بھی یہی ہے۔ یعنی جو بات تمہاری ہے وہی میری بھی ہے۔

قیل هو رجوع الخ اس موقع پر بعض مشائخ رحمہم اللہ نے فرمایا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہوا کہ امام ابو حنیفہؒ کی طرف سے ابو یوسفؒ کے قول کی طرف رجوع ہے۔ الحاصل امام اعظمؒ نے اپنے پہلے قول سے رجوع کر لیا ہے اور وہ کہا جو ابو یوسفؒ کا قول ہے۔ اور بعض مشائخ نے اس قول کی توجیہ یہ کی ہے کہ میرا قول بھی تمہارے قول کے قریب ہی ہے۔ (ف کیونکہ تہائی سے زیادہ کثیر ہے تو یہ نصف کے قریب ہوا۔ شاید کہ نزدیک نصف سے زیادہ بھی احتیاطاً کثیر ہی مانا گیا ہے۔ لیکن قول ابو حنیفہؒ کے معنی میں رجوع کرنا زیادہ ظاہر ہے)۔

وفي كون النصف مانعا الخ اور نصف کے مانع ہونے میں (یعنی نصف کٹا ہوا ہو تو اس کے قربانی کے لئے غیر مقبول ہونے میں) صاحبینؒ سے دو روایتیں ہیں۔ كما في انكشاف الخ جیسا کہ امام ابو یوسفؒ سے نصف عضو کھل جانے کی صورت میں دو روایتیں ہیں (ف یعنی اگر قربانی کے جانور کا نصف کان یا نصف دُم نہ ہو تو کیا اس کی قربانی جائز ہو گی یا نہیں تو امام ابو یوسفؒ سے اس میں دو روایتیں ہیں۔ پہلی روایت میں اس کی قربانی جائز نہ ہو گی جیسے کہ اگر نماز کی حالت میں بدن کا وہ حصہ جسے نماز میں چھپانا فرض ہے اگر اس کا نصف کھل جائے تو اس نماز کے فاسد ہونے اور نہ ہونے میں امام ابو یوسفؒ کا ایک قول یہ ہے کہ اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ اسی طرح نصف کان یا نصف دُم نہ ہونے سے اس کی قربانی جائز نہ ہو گی۔

پھر جس طرح اکثر کان کا اعتبار کرنا ہمارا قول ہے اسی طرح امام شافعی واحمد رحمہما اللہ کا بھی قول ہے۔ اور امام مالکؒ کے نزدیک اگر پورا کان یا پوری دُم باقی نہ ہو تب اس کی قربانی جائز نہ ہو گی پھر اس سے پہلے ایک حدیث ہے اس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ آپ نے جانور کی آنکھ اور کان کے دیکھنے کا حکم فرمایا ہے۔ جسے سنن اربع نے حضرت علیؓ سے روایت کیا ہے۔ اور ایک حدیث حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عضباء الاذن والقرن سے منع فرمایا ہے۔ رواہ ابو داؤد۔ اس موقع میں حضرت ابو قتادہؓ نے حضرت سعید بن المسیب رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ اس حدیث میں عضباء سے کیا مراد ہے تو فرمایا کہ کان اور سینگ کا نصف یا اس سے زیادہ کانہ ہونا۔ پس اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اگر کان یا دُم نصف یا اس سے زیادہ موجود نہ ہو تو اس کی قربانی جائز نہیں ہے۔ چنانچہ اصل حقیقت کے مطابق اسی قول پر فتویٰ دینا چاہئے۔ واللہ تعالےٰ اعلم۔ م۔ اسی طرح آنکھ کی بیماری میں بھی اسی مقدار کا اعتبار ہو گا۔

ثم معرفة المقدار الخ پھر آنکھ کے سوا دوسرے ان اعضاء کی مقدار کا پہچان لینا آسان ہے جن کے نہ ہونے سے اس جانور کی قربانی صحیح نہیں ہو گی۔ (ف کیونکہ کان اور دُم کو تو دیکھتے ہی ان کی پہچان ہو جاتی ہے کہ ان میں سے کتنا حصہ غائب اور کتنا موجود ہے۔ لیکن آنکھوں کی روشنائی کا اندازہ کرنا ایک مشکل کام ہے۔ اس لئے اس کا یہ خاص طریقہ بتلایا گیا ہے)۔ قالو اتشد العين الخ کہ مشائخ نے فرمایا ہے کہ ایسے جانور کو ایک دو دن چارہ نہ دے کر بھوکا رکھا جائے۔ پھر اس کی عیب دار آنکھ پر پٹی باندھ دی جائے۔ پھر اس کی سالم آنکھ کے سامنے دور سے گھاس وغیرہ دکھائی جائے اور آہستہ آہستہ اس کے قریب لایا جائے پس جس جگہ سے وہ جانور اس چارہ کو دیکھ کر اس کی طرف بڑھنے لگے تو یہ سمجھا جائے کہ اس کی صحیح آنکھ کی روشنی اتنی دور تک دیکھ سکتی ہے۔ اس لئے وہاں کوئی نشان لگا دیا جائے۔ پھر اس چارہ کو ہٹا لیا جائے۔

ثم تشد عينها الصحيحة الخ پھر اس کی صحیح آنکھ پر پٹی باندھ کر دوسری آنکھ کھلی چھوڑ کر وہ چارہ کافی دور سے اسے دکھاتے ہوئے آہستہ آہستہ اس کے قریب لایا جائے یہاں تک کہ جس جگہ سے وہ بکری چارہ کو دیکھ کر اس کی طرف لپکنے لگے اس زمین پر نشان لگا دیا جائے۔ پھر دونوں نشانوں کے درمیان فاصلہ کو دیکھا جائے (ف کہ اس کی روشنی صحیح آنکھ سے کتنی دور تک پھیلی تھی اور دوسری جگہ سے کتنی دور تک پھیلی ہے۔ مثلاً پہلی مرتبہ اس نے صحیح آنکھ سے دس گز کے فاصلہ سے دیکھا تھا۔ اور دوسری عیب دار آنکھ سے پانچ گز کے فاصلہ سے دیکھا ہے تو اس میں نصف کا فرق ہو گا اور اگر تین گز سے دیکھا ہے تو ایک تہائی سے کم فاصلہ سے دیکھا ہے)۔ فان كان ثلثا الخ۔ پس اگر تہائی کا فرق ہو تو تہائی آنکھ سے روشنی غائب ہے۔ اور اگر نصف کا فرق ہو تو

نصف روشنی نہیں ہے۔ (ف اس پر دوسرے کا قیاس کر لیا جائے۔

توضیح:۔ اگر قربانی کے جانور کی دُم یا اس کا کان کٹا ہوا ہو یا آنکھ کی روشنی کم ہو یا دانت یا سینگ ناقص ہو یا بالکل نہ ہو یا آنکھ میں روشنی کم ہو یا بالکل نہ ہو۔ ان تمام صورتوں میں اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل، آنکھ کی روشنی کی کمی کے جانچنے کا طریقہ

قال ویجوز ان یضحی بالجماء وھی التی لا قرن لھا لان القرن لا یتعلق بہ مقصود وکذا مسکورۃ القرن لما قلنا والخصی لان لحمھا اطیب وقد صح ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم ضحی بکبشین املحین موجوئین والثولاء وھی المجنونۃ وقیل ھذا اذا کانت تعتلف لانہ لا یخل بالمقصود اما اذا کانت لا تعتلف لا تجزیہ والجرباء ان کانت سمینۃ جاز لان الجرب فی الجلد ولا نقصان فی اللحم وان کانت مھزولۃ لاتجوز لان الجرب فی اللحم فانتقص واما الھتماء وھی التی لا اسنان لھا فعن ابی یوسف انہ یعتبر فی اسنان الکثرۃ والقلۃ وعنہ ان بقی ما یمکن الاعتلاف بہ اجزاہ لحصول المقصود والسکاء وھی التی لا اذن لھا خلقۃ لا تجوز ان کان ھذا لان مقطوع اکثر الاذن اذا کان لایجوز فعدیم الاذن اولی.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ۔ جماء کی قربانی جائز ہے یعنی وہ جانور جس کے سر پر سینگ نہ ہوں۔ (ف مُنڈی یعنی پیدائشی جس کے سینگ نہ ہوں۔ اس سے مراد یہ نہیں ہے کہ سینگ ہو کر ٹوٹ گئے ہوں)۔ لان القرن الخ کیونکہ سینگ سے کوئی خاص مقصد حاصل نہیں ہوتا ہے اسی طرح ٹوٹے ہوئے سینگ والے جانور کی قربانی جائز ہے کیونکہ اس کے سینگ سے بھی کوئی مقصد حاصل نہیں ہوتا ہے۔ (ف امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے۔ اور امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ٹوٹنے کی وجہ سے اس کے سر سے بہت زیادہ خون نکلا ہو تو وہ بیمار جانور کے مانند ہے۔ یعنی اس کی قربانی جائز نہیں ہوگی ورنہ جائز ہوگی۔ اور امام احمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر نصف سے زائد سینگ ٹوٹا ہوا ہو تو جائز نہیں ہوگی ورنہ جائز ہوگی۔ پھر جن لوگوں نے اسے جائز کہا ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ اس کے سینگ سے مالک کا کوئی مقصد متعلق نہیں ہے اگرچہ تھوڑا سا عیب اس سے ہوتا ہے لیکن بالاجماع تھوڑے سے عیب کے باوجود قربانی جائز ہوتی ہے اسی واسطے موجوء یعنی خصی کی قربانی جائز ہے۔ اس سے مراد وہ نر جانور ہے جس کے خصیتین۔ اس کے چمڑے میں رہتے ہوئے اوپر سے چوٹ مار کر چور کر دئے جاتے ہیں یا اس کے خصیتین کو اوپر کے چمڑے سے کاٹ کر نکال دئے جاتے ہیں اور اس کے نکال دینے سے گوشت میں کوئی نہیں کمی آتی ہے یہاں تک کہ امام محمدؒ نے اصل میں کہا ہے کہ اگر کل سینگ ٹوٹ گیا ہو تو جائز ہے جیسا کہ پیدائشی نہ ہونے سے جائز ہے بخلاف کان کے کہ اگر کان پیدائشی نہ ہوں تو اس کی قربانی جائز نہیں ہوتی ہے اور اگر کان چھوٹے ہوں تو جائز ہوتی ہے۔ کیونکہ کان کٹ جانے سے جانور عیب دار ہو جاتا ہے اس لئے اس کی قربانی ناجائز ہوتی ہے تو نہ ہونے سے بدرجہ اولیٰ ناجائز ہوگی۔ مع۔

لیکن اس دلیل میں کچھ تامل ہے کیونکہ اول تو تھوڑا عیب ہے جس کے باوجود قربانی جائز ہوتی ہے اور اس کی یہ حد نص یا قیاس سے موجود ہے۔ پھر جیسے سینگ سے اصل مقصود یعنی گوشت میں کوئی نقصان نہیں آتا ہے اسی طرح کان نہیں ہونے سے بھی کوئی نقصان نہیں آتا ہے کیونکہ کان کھانا جائز نہیں ہے اور جیسا کہ کان کے بارے میں نص موجود ہے اسی طرح سینگ کے بارے میں بھی سند حسن کے ساتھ مرفوعاً نص موجود ہے یعنی حضرت علیؓ کی حدیث جو ابوداؤد کی روایت ہے اوپر گذر چکی ہے۔ اور حدیث مرفوع کے رہتے ہوئے قیاس کی ضرورت باقی نہیں رہتی ہے۔ ویسے فرق کرنا بہت مشکل ہے۔ لہٰذا بظاہر اس میں امام احمدؒ کا قول دلیل کے اعتبار سے راجح ہے۔ اور خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی سینگوں والے ذبح فرمائے ہیں جیسا کہ عنقریب اس کا بیان آتا ہے۔ اور زیادہ سے زیادہ فرق کی وجہ یہ بنتی ہے کہ جس جانور کے پیدائشی سینگ نہ ہوں اس کی قربانی تو

بالاتفاق جائز ہے۔ اس کے برخلاف جس کے کان پیدائشی نہ ہوں تو اس کے بارے میں پہلی بات یہ ہے کہ اس کے ناجائز ہونے کے لئے کوئی نص موجود نہیں ہے اس لئے اس کے مسئلہ میں اجتہاد کی گنجائش آئے گی۔ اور دوسری بات یہ ہے کہ پیدائشی سینگ نہ ہونا تو پایا جاتا ہے۔ لیکن پیدائشی کان کا نہ ہونا بالکل نادر بلکہ نایاب ہے۔ پس نادر اور نایاب فرضی بات کو دلیل میں پیش کرنے کی کوئی خاص وجہ معلوم نہیں ہوتی ہے۔

اس کے باوجود اس میں یہ فرق اسی وقت مفید ہوگا جب کہ اس وقت کے معارضہ میں صریح نص موجود نہ ہو۔ جب کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث موجود ہے۔ اب اگر یہ کہا جائے کہ کان ٗسینگ ہونے کو مستحب قرار دیا جائے۔ تو جواب یہ ہوگا کہ عضباء یعنی کان کٹے ہونے کو ناجائز ہونے پر محمول کیا گیا ہے تو اس ہی سے حرام ہونا مراد ہے۔ پھر اسی لفظ سے خلاف اولیٰ مراد لینا جائز نہ ہوگا۔ اور اس کے لئے کوئی قرینہ بھی موجود نہیں ہے۔ لہٰذا یہ غور کرنے کا مقام ہوا۔ واللہ تعالےٰ اعلم بالصواب۔ اب اگر یہ سوال کیا جائے کہ حدیث میں صراحۃً چار جانوروں کی قربانی سے منع کیا گیا ہے یعنی (۱) عوراایسا کہ اس کا کانا ہونا بالکل ظاہر ہو الخ (اسی طرح عرجاء وغیرہ) اس کی موجودگی میں ایک پانچویں قسم سینگ ٹوٹا ہونا بھی تو ایک عیب دار اور ممنوع ہے کہاں سے آئی کیا یہ ان چاروں کے لئے ناسخ ہے یا منسوخ ہے ویسے اسی کا منسوخ ہونا زیادہ غالب گمان ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تمام اصولیین کا متفقہ طے شدہ قاعدہ کی بناء پر ان احادیث میں معارضہ تک ثابت نہیں ہوتا ہے چہ جائیکہ کسی کو ناسخ یا منسوخ کہا جائے۔ کیونکہ ایک حدیث میں چار جانوروں کی ممانعت ہونے کا مطلب ہرگز یہ نہیں نکلتا ہے کہ اس سے زیادہ ممنوع نہ ہو۔ اور یہ بات اصول فقہ میں بصراحت مذکور ہے۔ اسی طرح کتاب الحج کے اندر شکار کے قتل کے مسئلہ میں جن پانچ چیزوں کو فوقیہ کہا گیا ہے اس کی شرح میں بہت ہی تفصیل کے ساتھ اس کی وضاحت کی جاچکی ہے۔ جس سے زیادہ بحث کی یہاں گنجائش نہیں ہے۔ اور اجتہاد کے مواقع کے جاننے والے کے لئے یہی اشارات کافی ہیں۔ اچھی طرح سمجھ لیں۔ واللہ تعالےٰ اعلم بالصواب۔ م۔

والخصی الخ اور خصی کی قربانی جائز ہے۔ کیونکہ اس کا گوشت (بہ نسبت غیر خصی کے) زیادہ خستہ اور بہتر ہوتا ہے۔ (ف اور یہی بات گوشت میں مقصود ہے)۔ **وقد صح الخ** اور صحیح حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی علیہ وسلم نے دو مینڈھوں یا بکروں بڑے سینگوں والے سیاہی وسپیدی ملے ہوئے خصی کئے ہوؤں کی قربانی کی ہے۔ (اس میں ٗتھا کی عبارت کی جگہ مذکر صیغہ کی بجائے صیغہ مؤنث لحمہ بھی ایک نسخہ ہے اور بظاہر یہی بہتر ہے)۔ (ف یہ مشہور حدیث بہت سے صحابہ کرامؓ سے مختصر اور مطول صحاح اور سنن ابی داؤد اور مسند احمد وغیرہ میں مروی ہے۔ جس سے خصی کی قربانی جائز ثابت ہوتی ہے)۔ **والثولاء الخ** اور ثولاء کی قربانی بھی جائز ہے۔ اس سے مراد مجنونہ ہے۔ (ف کیونکہ جانور میں عقل کا ہونا مقصود نہیں ہے۔ ھ۔ ع)۔

وقیل ھذا اذا الخ کچھ فقہاء نے فرمایا ہے کہ مجنونہ بکری گائے وغیرہ کی قربانی اسی صورت میں جائز ہوگی جب کہ وہ اپنا چارہ کھاتی رہتی ہو۔ کیونکہ ایسی مجنونہ مقصد میں خلل نہیں ڈالتی ہے یا نقصان دہ نہیں ہے۔ اور اگر وہ چارہ ودانہ وغیرہ نہیں کھاتی ہو تو وہ صحیح نہیں ہوگی)۔ (ف کیونکہ چارہ نہ کھانے سے وہ بھوکی رہے گی پھر آہستہ آہستہ وہ دبلی اور کمزور ہو جائے گی۔ بالآخر اس کے گوشت میں کمی آجائے گی۔ معلوم ہونا چاہئے کہ مجنونہ کے سلسلہ میں اتنی تفصیل کی بظاہر کوئی ضرورت ہی نہیں ہے کیونکہ حقیقت میں اس کے جنون سے کوئی مطلب نہیں ہے کیونکہ جانور میں عقل ہوتی ہی نہیں ہے۔ تو اس میں جنون کیوں ہوگا۔ بلکہ حقیقت میں ثولاء سے وہ مراد ہوتی ہے جو باؤلی جیسی ادھر اُدھر ماری ماری پھرتی ہے جیسے کہ اکثر جانوروں کے گلہ اور ریوڑ میں دو ایک دیکھی جاتی ہے۔ لیکن مشہور مقولہ کے مطابق دیوانہ مکار؟ ہوشیار یعنی اپنے مطلب کی بات کھانے پینے میں کچھ بھی کمی نہیں کرتی ہے۔ اگر ایسی ہے تو وہ مریضہ اور بیمار کہلاتی ہے۔ تولا نہیں کہلاتی ہے۔ فافہم۔

والجرباء الخ اور اگر بکری یا گائے وغیرہ خارش کے مرض میں مبتلا ہو لیکن موٹی تازی ہو تو اس کی بھی قربانی جائز ہوگی۔ کیونکہ اس کی خارش کا اثر صرف اس کی کھال پر ہے جس سے اس کے گوشت کا کچھ نقصان نہیں ہے۔ (ف لیکن ایک حکیم

تو اس میں یہ عیب ضرور نکالے گا کہ یہ سوداوی بیماری ہے جو اس کے اندرونی گوشت سے نکل کر کھال کے اوپر تک آگئی ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ جب سوداوی مادہ بہت زیادہ بڑھا ہوا نہ ہو بلکہ خفیف ہو اور طبیعت میں قوت باقی ہو تو قدرت الٰہی خود ہی اوپر کھال کی طرف منتقل کر دیتی ہے تاکہ اندرونی حصہ گوشت کا محفوظ رہ جائے۔ لہٰذا اس کا گوشت صاف رہے گا۔ وان کانت مھزولۃ الخ اور اگر وہ گائے یا بکری بہت ہی دبلی پتلی ہو تو اس کی قربانی جائز نہ ہوگی۔ کیونکہ اس وقت اس کی خارش اس کے گوشت میں موجود ہوگی جس سے اس میں نقصان پیدا ہو گیا ہے۔ (ف مطلب یہ ہے کہ اس جانور میں خارش کی بیماری اتنی زیادہ لگ گئی ہے کہ اس کا اثر اس کے گوشت میں بھی موجود ہے جس کی دلیل اس کا دبلا ہو جانا ہے اس لئے اس کی قربانی جائز نہ ہوگی یا یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ اگرچہ فی الحال اس کی طبیعت بہتر ہوئی ہے پھر بھی اس کے بدن میں تندرست اور سالم گوشت کی طاقت نہیں آئی ہے اس لئے اس کی قربانی بیماری کی موجودگی کی وجہ سے یا اس کے بعد کی کمزوری کی زیادتی کی وجہ سے جائز نہیں ہوگی۔ کیونکہ اس جانور سے جتنے گوشت کی امید تھی وہ بالکل نہیں پائی جا رہی ہے۔

واما الھتماء الخ اور ہتماء یعنی وہ جانور جس کے دانت نہ ہوں تو اس کے حکم کے بارے میں کئی اقوال ہیں۔ فعن ابی یوسفؒ الخ اس طرح سے کہ (ف امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ دانتوں میں کمی و بیشی کا اعتبار ہے (ف یہاں تک کہ اگر نصف یا اس سے زیادہ دانت منہ میں نہ ہوں تو ان کی قربانی جائز نہ ہوگی۔ اور اگر کم نہ ہوں یعنی زیادہ موجود ہوں تو اس کی قربانی جائز ہوگی)۔ وعنہ انہ الخ اور ان ہی یعنی امام ابو یوسفؒ سے دوسری روایت یہ بھی ہے کہ اگر منہ میں اتنے دانت باقی رہ گئے ہوں جن سے وہ اپنا چارہ کھا سکتا ہو تو وہی کافی ہیں یعنی اس کی قربانی صحیح ہو جائے گی کیونکہ دانتوں کا مقصد چارہ کھانا ہے اور وہ حاصل ہے۔ (ف اور اسی چارہ سے اس کے بدن میں گوشت باقی رہے گا)۔

والسکاء الخ اسی طرح سے سکاء کی قربانی بھی جائز نہ ہوگی۔ سکاء سے مراد وہ جانور ہے جس کے کان پیدائش کے وقت سے ہی نہ ہوں کیونکہ جب ایسے جانور کی قربانی جائز نہیں ہے جس کے کان کا اکثر حصہ کٹا ہوا ہو تو بدرجہ اولیٰ جس کے کان بالکل نہ ہوں اس کی قربانی جائز نہ ہوگی۔ (ف علماء کے نزدیک ایک قاعدہ اور اصل یہ ہے کہ جانور میں جس عیب کا اثر اس کے گوشت میں ہوتا ہے اس کی وجہ سے قربانی جائز نہیں ہوتی ہے۔ ورنہ ہو جاتی ہے۔ مع۔

توضیح: جماء، خصی، موجوء، ثولاء، عضباء، جرباء، ہتماء، کی تعریف، حکم، اقوال ائمہ، دلائل

وهذا الذى ذكرنا اذا كانت هذه العيوب قائمة وقت الشراء ولو اشتراها سليمة ثم تعيبت بعيب مانع ان كان غنيا عليه غيرها وان كان فقيرا تجزيه هذا لان الوجوب على الغنى بالشرع ابتداء لا بالشراء فلم تتعين به وعلى الفقير بشرائه بنية الاضحية فتعينت ولا يجب عليه ضمان نقصانه كمافى نصاب الزكوة وعلى هذا الاصل قالوا اذا ماتت المشتراة للتضحية على الموسر مكانها اخرى ولا شئ على الفقير ولو ضلت اوسرقت فاشترى اخرى ثم ظهرت الاولى فى ايام النحر على الموسر ذبح احدهما وعلى الفقير ذبحهما ولو اضجعها فاضطربت فانكسر رجلها فذبحها اجزاه استحسانا عندنا خلافا لزفر والشافعى رحمهما الله لان حالة الذبح ومقدماته ملحقة بالذبح فكانه حصل به اعتبارا وحكما وكذا لو تعيبت فى هذه الحالة فانفلتت ثم اخذت من فوره وكذا بعد فوره عند محمد خلافا لابى يوسف لانه حصل بمقدمات الذبح۔

ترجمہ:۔ اس سے پہلے قربانی کے کچھ ناجائز اور کچھ جائز ہونے کے سلسلہ میں جو مسائل بیان کئے گئے وہ اسی صورت کے ہیں جب کہ خریداری کے وقت ان جانوروں میں وہ عیوب موجود ہوں۔ (ف مثلاً دیکھنے میں عیب' آنکھ میں عیب' پیر میں عیب' بہت زیادہ دبلا ہونا کانا اور دُم کا کٹا ہونا وغیرہ)۔ ولو اشتراھا سلیمۃ الخ یعنی اگر خریداری کے وقت جانور بالکل تندرست ہو

لیکن ذبح کرنے سے ذرا پہلے مذکورہ عیوب میں سے کوئی عیب جانور میں ظاہر ہو جائے۔ (ف تو امام مالکؒ وامام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک وہی جانور قربانی کے لئے کافی ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک قربانی واجب نہیں ہے اسی طرح اگر نذر کا جانور ہو تو وہی کافی ہوگا۔ ع۔ میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ امام مالکؒ سے قربانی کے واجب ہونے کا قول منقول ہو چکا ہے اس لئے ان کے نزدیک بھی ہمارے قول کی طرح مطلقاً جواز نہیں۔ بلکہ آنے والی تفصیل ہونی چاہئے۔ کہ۔ ان کان غنیا علیہ غیرھا الخ یعنی اگر وہ شخص مالدار ہو تو اس پر دوسری قربانی واجب ہوگی۔ (ف یعنی دوسرا جانور خرید کر قربانی کرنی ہوگی۔ اور اگر وہ خود فقیر ہو تو اس کے لئے اسی کی قربانی جائز ہوگی۔ (ف یعنی اسی کو ذبح کر دے)۔

لان الوجوب الخ کیونکہ ایک مالدار کے ذمہ شریعت کے حکم سے ہی قربانی ابتداءً واجب ہوتی ہے اس لئے خریدے ہوئے کی قربانی کرے یا کسی دوسرے جانور کی کہ جیسے واجب ہوئی ہے اسی طرح ادا کرے)۔ وعلی الفقیر الخ لیکن فقیر پر ابتداءً قربانی واجب نہیں تھی بلکہ قربانی کی نیت سے خریدنے کی وجہ سے اس پر لازم ہوئی ہے اس لئے جس جانور کو اس نے خریدا ہے وہی اس پر لازم ہوگا۔ (ف اور دوسرے کی خریداری کی صورت نہیں ہوگی لیکن سوال یہ ہے کہ کیا وہ شخص جانور میں عیب کی وجہ سے عیب کا ذمہ دار بھی ہوگا یا نہیں)۔ تو جواب یہ ہے و لایجب علیہ الخ کہ اس پر جانور کے نقصان کا ضمان لازم نہیں ہوگا جیسا کہ زکوٰۃ کے نصاب میں ہے۔ (ف یعنی جیسے زیادہ مال ہونے کی صورت میں زکوٰۃ لازم ہونے کے بعد اس کا مال تباہ ہو جائے تو زکوٰۃ کی مقدار بھی اسی انداز سے ساقط ہو جاتی ہے اور وہ شخص اس نقصان کا ذمہ دار نہیں ہوتا ہے۔ اسی طرح موجودہ صورت میں بھی عیب کی وجہ سے نقصان کا ذمہ دار نہیں ہوگا کیونکہ یہ دونوں چیزیں صرف مال کا حق واجب نہیں اور جسمانی عبادت نہیں ہیں جو واجب ہوں۔ لہٰذا جب مال میں کمی آجائے گی تو اس کی زکوٰۃ کے وجوب میں بھی کمی ہوگی۔ ع۔ شیخ الاسلامؒ نے کہا ہے کہ اگر خرید خوشحال ہو تو قربانی کی نیت سے خریدنے میں تمام روایتوں کے مطابق اسی جانور کو ذبح کرنا واجب نہیں ہوتا ہے اور اگر وہ تنگدست ہو تو ظاہر الروایت کے مطابق وہی جانور واجب اور متعین ہو جاتا ہے اور امام مالک کا بھی یہی قول ہے۔

امام زعفرانی نے روایت کی ہے کہ فقیر پر بھی واجب نہیں ہے اور شمس الائمہؒ نے بھی اسی کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اور اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ صرف دل کی نیت سے فقیر پر قربانی واجب نہیں ہوتی ہے جب تک کہ اس کی طرف سے نیت کے مطابق کوئی کام نہ ہو مثلاً کوئی جانور خرید لے۔ اور اگر اس کے پاس کوئی بکری ہو جس کی قربانی کی نیت اس نے دل میں کی ہو مگر زبان سے کچھ نہ کہا تو بالاتفاق اس کی قربانی واجب نہیں ہوگی۔ ع۔ اور اگر اس نے جانور خرید لیا ہو یا قربانی کی نذر مان لی ہو تو وہ جانور متعین ہو جائے گا اور اس کی قربانی واجب ہوگی یہاں تک کہ اگر وہ جانور عیب دار بھی ہو جائے تو بھی اس پر اسی کی قربانی لازم ہوگی اور اس عیب کی وجہ سے اس پر کوئی ضمان لازم نہیں ہوگا)۔ وعلی ھذا الاصل الخ اسی اصل کی بناء پر ہمارے مشائخ نے یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ اگر قربانی کے لئے خریدا ہوا جانور مر گیا ہو۔ (ف کہ خریدار یا تو خوشحال ہوگا یا تنگدست ہوگا)۔

علی الموسر الخ تو مالدار پر اس جانور کے بجائے دوسری قربانی واجب ہوگی لیکن فقیر پر کچھ واجب نہیں ہوگا۔ (ف کیونکہ اس کا قاعدہ ابھی بیان کیا گیا اس کے مطابق مالدار کے ذمہ اس جانور کی قربانی خریداری کی وجہ سے واجب نہیں ہوئی تھی بلکہ اس کے مالدار ہونے کی وجہ سے از خود واجب تھی لیکن فقیر پر خریداری کے بعد اسی جانور کی قربانی لازم آئی تھی اور وہ بھی مر گیا لہٰذا وہ فقیر اس جانور کے مر جانے سے کسی قسم کے نقصان کا ضامن بھی نہیں ہوگا)۔ ولو ضلت الخ اگر جانور گم ہو گیا یا کسی نے اسے چرا لیا یا کسی وجہ سے اس نے دوبارہ جانور خرید لیا۔ (ف اگرچہ اس نے قربانی ہی کی نیت سے دوبارہ جانور خریدا ہو) ثم ظهرت الخ پھر قربانی کے دنوں میں ہی جانور مل گیا یعنی جو گم ہو گیا تھا وہ مل گیا یا جو چوری ہو گیا تھا وہ مل گیا تو دیکھنا ہوگا کہ جس کا یہ جانور ہے وہ مالدار ہے یا فقیر ہے کیونکہ دونوں کے حکم میں بہت فرق ہے)۔

علی الموسر الخ اس طرح سے کہ مالدار ہونے کی صورت میں اس پر دونوں جانوروں میں سے صرف کسی ایک جانور کی

قربانی واجب ہو گی۔ (ف یعنی دونوں میں سے جس کسی کی چاہے قربانی کر دے اور دوسرے جانور کے بارے میں اس کو اختیار ہو گا یہاں تک کہ اگر چاہے تو اسے فروخت بھی کر دے)۔ وعلی الفقیر الخ لیکن فقیر پر ان دونوں جانوروں کو ذبح کرنا واجب ہو گا۔ (ف کیونکہ ان دونوں کو قربانی کی نیت سے خریدنے سے اس شخص پر دونوں جانوروں ہی کی قربانی لازم ہو گی اگرچہ شروع میں اس پر ایک کی بھی قربانی واجب نہیں تھی)۔ ولو اضجعها الخ اگر کسی نے اپنے جانور کو قربانی کے لئے لٹایا یا پٹکا اور اس نے اٹھا پٹک کی جس سے اس کا پاؤں ٹوٹ گیا۔ (ف یا اس کی آنکھ جاتی رہی یا اس جیسا اس میں کوئی عیب آ گیا کہ اگر شروع میں ہی وہ عیب اس میں ہوتا تو اس کی قربانی جائز نہیں ہوتی۔

فذبحها الخ پھر بھی اس نے اسی کو ذبح کیا تو ہمارے نزدیک اس کی قربانی استحسانا جائز ہو گی۔ حالانکہ اس میں امام زفرؒ امام شافعی رحمہما اللہ نے اختلاف کیا ہے۔ (ف یعنی ان دونوں کے نزدیک قربانی کے جانور کو ذبح کرنے سے پہلے ایسا عیب آ جائے جس سے قربانی نہیں کی جاسکتی ہو تو اس کی قربانی صحیح نہیں ہو گی اور ہمارے نزدیک قیاس تو یہی ہے لیکن ہم نے ایسے قیاس کو چھوڑ دیا کیونکہ ذبح کے بعد ہی وہ خود ٹکڑے ٹکڑے کر دیا جائے گا اس لئے ذبح کے وقت ایسا ہو جانے سے استحسانا جائز ہو گا کیونکہ ذبح کی حالت اور پہلے کے لوازمات سب ذبح میں شامل ہیں۔ (ف یعنی جانور کو ذبح کے لئے ذبح کی جگہ تک لانا اور اس کی ٹانگوں کو باندھنا۔ پھر اسے لٹانا پھر اسے باندھنا وغیرہ یعنی پاؤں کو اس کے سینے پر رکھنا یہ ساری باتیں اس کے ذبح میں شامل ہیں)۔

فکانه حصل به الخ اس وقت یہ سمجھا جائے گا کہ گویا اس کا عیب ذبح کے ذریعہ حاصل ہوا ہے۔ اعتبار اور حکم کے لحاظ سے۔ (ف یعنی یہ چیزیں جب ذبح میں داخل ہیں اور ذبح کے حکم میں ہیں تو اجازت شرعی حکم کے اعتبار سے گویا ذبح کرنے سے ہی اس کا پاؤں ٹوٹ گیا۔ یہاں تک کہ ذبح کے بعد کاٹ دیا جائے گا اور ٹکڑے ٹکڑے ہو جائے گا کیونکہ ذبح کرنا ان افعال میں داخل ہے)۔ وکذا لو تعیبت الخ یعنی اسی طرح اگر ایسا ہوا کہ اس ذبح کے وقت اس جانور میں عیب آ جائے وہ جانور عیب دار ہو گیا پھر اچانک وہ اچھل کر بھاگ گیا۔ پھر اسے فوراً ہی پکڑ لیا گیا۔ (ف تو بھی اس سے پہلے کی حالت باقی ہے تو گویا وہ جانور ذبح کی حالت میں عیب دار ہوا)۔ وکذا بعد فورة الخ۔ اسی طرح اگر وہ جانور فوراً نہیں پکڑا گیا بلکہ کچھ دیر بعد پکڑا گیا تو امام ابو یوسفؒ کے قول کے برخلاف امام محمدؒ کا یہی قول ہے۔ (ف تو گویا فوراً ہاتھ لگ گیا ہے)۔ کیونکہ یہ بھی ذبح کرنے کے لوازمات کے ساتھ حاصل ہوا ہے۔ (ف کیونکہ وہ ذبح ہی کے واسطے لایا گیا تھا اچانک اس کے ساتھ یہ حادثہ ہوا پھر فوراً وہ اگر ہاتھ نہ لگا تو بھی کوئی نقصان دہ نہیں ہے کیونکہ یہ سب کام ذبح کی تیاری کے سلسلے کے ہیں۔

اب اگر وہ نظر سے غائب ہو جائے یا اس بات کا ارادہ کر لیا جائے کہ اسے چھوڑ کر دوسرا جانور خرید لینگے تو اب مذکور ذریعے کا تقاضہ یہ ہو گا کہ اسے ذبح کرنا جائز نہیں ہونا چاہئے کیونکہ وہ ذبح کے لوازمات سے نکل گیا ہے۔ کیونکہ اس وقت ارادے سے واپس لایا جائے کہ اسے ابھی یا آج ذبح نہیں کیا جائے گا بلکہ دوسرے وقت ذبح کیا جائے گا اور اس وقت لے جاتے ہوئے اس کی ٹانگ ٹوٹ گئی تو اس کی قربانی جائز نہیں ہونی چاہئے کیونکہ یہ ارادہ ذبح کے ابتدائی لوازمات میں نہیں داخل ہے)۔ اچھی طرح سمجھ لیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ اب آئندہ یہ باتیں بیان کی جائینگی کہ کن کن ایسے جانوروں کی قربانی جو مذکورہ اعذار سے محفوظ ہوں جائز ہو نگی)۔

توضیح: اگر جانور کو قربانی کے لئے خریدتے وقت وہ ایسے عیب سے سالم ہو کہ جس کی وجہ سے اس کی قربانی صحیح نہیں ہوتی ہو مگر اس کو ذبح کرنے سے ذرا پہلے اس میں اس قسم کا عیب آ گیا ہو، اگر جانور کو ذبح کرنے کے ارادہ سے مذبح لیجایا گیا پھر اس وقت ارادہ یہ بدل گیا کہ آج کی بجائے کل اس کی قربانی ہو گی اور کل آنے تک جانور سخت عیبدار ہو گیا۔

مسائل کی تفصیل، احکام، اقوال ائمہ، تفصیل دلائل

قال والاضحية من الابل والبقر والغنم لانها عرفت شرعا ولم تنقل التضحية بغيرها من النبي عليه السلام ولا من الصحابة رضي الله عنهم قال ويجزي من ذلك كله الثني فصاعدا الاالضان فان الجذع منه يجزي لقوله عليه السلام ضحوا بالثنايا الا ان يعسر على احدكم فليذبح الجذع من الضان وقال عليه السلام نعمت الاضحية الجذع من الضان قالوا وهذا اذا كانت عظمية بحيث لوخلط بالثنايا يشتبه على الناظر من بعيد والجذع من الضان ما تمت له ستة اشهر في مذهب الفقهاء وذكر الزعفراني انه ابن سبعة اشهر والثني منها ومن المعز ابن سنة ومن البقر ابن سنتين ومن الابل ابن خمس سنين ويدخل في البقر الجاموس لانه من جنسه والمولود بين الاهلي والوحشي يتبع الام لانها هي الاصل في التبعية حتى اذا نزا الذئب على الشاة يضحي بالولد.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ قربانی اونٹ گائے، بکری وغیرہ کی جنس سے کرنی ہوگی۔(ف اونٹ میں اس کی دونوں قسمیں یعنی عربی اور بختی دونوں شامل ہیں۔اسی طرح گائے میں گائے اور بیل یعنی نر اور مادہ دونوں شامل ہیں اسی طرح بکری میں بکری، بھیڑ اور دنبہ مذکر اور مونث سب ہی شامل ہیں۔لیکن مجھ کو یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ کسی روایت سے بھینس کو ذبح کرنے کا بھی ثبوت ہو۔م۔اور عینیؒ نے فرمایا ہے کہ اسی قول کی طرح امام مالک وشافعیؒ کا بھی قول ہے۔اور اصحاب ظواہر نے یہ کہا ہے ہر حیوان سے خواہ وہ وحشی یا پالتو ہو اور ہر پرند سے خواہ وہ وحشی یا پالتو ہو بشرطیکہ اس کا گوشت کھایا جاتا ہو اس کی قربانی جائز ہوگی۔ کیونکہ حدیث میں موجود ہے کہ جمعہ کی نماز میں جلدی جانے والوں کے لئے ثواب میں سب سے پہلے اونٹ پھر گائے پھر بکری پھر مرغی پھر انڈا اور چڑیا کے ھدیہ کا ثواب ملتا ہے۔اس سے معلوم ہوا کہ جب کعبہ میں ان جانوروں کو ہدیہ کے طور پر لے جانے کی مثال ہے تو اس کی قربانی بھی جائز ہے۔اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں اصل میں ان جانوروں کی قربانی ہی مذکور نہیں ہے بلکہ ثواب کے درجے کو دکھانا ہے۔

پھر ان اصحاب ظواہر پر اپنی دلیل میں یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اگر اس حدیث کا ظاہر ہی مراد ہو اور ان کی قربانی جائز ہو تو چونکہ اس میں انڈے کا بھی ذکر کیا گیا ہے اس لئے انڈہ کی قربانی بھی جائز ہونی چاہئے۔حالانکہ یہ بات بالاتفاق باطل ہے۔لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ اعتراض غلط ہے۔کیونکہ اھداء یعنی ھدیے میں دینا یہ لفظ عام ہے لیکن جس جانور کو ھدیے میں دینا اس طور پر ہو کہ وہاں اس کی قربانی کی جائے تو وہاں اس کی قربانی جائز ہونی چاہئے۔اور جواب کا حق یہ ہے کہ لفظ اھداء کے عام ہونے سے قربانی کے خاص ہونے پر استدلال نہیں ہو سکتا ہے۔ ہر ایسی چیز سے جس سے اللہ کی قربت حاصل ہوتی ہو اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ اس کی قربانی بھی جائز ہو یا جس جانور کو ذبح کیا جاتا ہو اس کی قربانی کافی ہو جائے بلکہ ان اصحاب ظواہر کی رائے عجب ہے کہ اجتہاد کے طریقے میں سرسری قدم رکھتے ہیں یعنی اجتہاد کرتے وقت ذرا بھی غور و فکر نہیں کرتے ہیں۔بلکہ اھل ظواہر کے نزدیک صحیح حکم وہی ہے کہ انہی جانوروں کی قربانی جائز ہے جو منقول ہے)۔**لانها عرفت شرعاً الخ** کیونکہ قربانی کا حکم یا طریقہ شریعت سے معلوم ہوا ہے۔(ف یعنی قربانی ایسا کام ہے جس میں رائے کو مطلق دخل نہیں ہے)۔

ولم تنقل التضحيه الخ اور اونٹ گائے، بکری کے علاوہ کسی اور جانور کی قربانی کرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا کسی صحابی سے ثابت نہیں ہے۔(ف بلکہ صرف انہی تینوں کی قربانی ثابت ہے جیسا کہ حضرت جابرؓ کی روایت سے جو مسلم میں ہے اونٹ کی قربانی ثابت ہے اور حضرت جابر وعائشہ رضی اللہ عنہما کی روایت سے جو بخاری ومسلم میں ہے گائے کی قربانی ثابت ہے اور حضرت انسؓ کی روایت سے جو بخاری ومسلم وغیرھم میں ہے بکری کی قربانی ثابت ہے)۔**قال ويجزي من ذالك الخ** قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ان سب یعنی اونٹ گائے بکری میں سے ثنی (ثنی اور جذعہ ہر جانور کے علیحدہ مخصوص عمر کے بچے) یا اس

سے بڑے کی قربانی جائز ہے سوائے ضان یعنی دنبہ کے کہ اس میں سے جذع کی بھی قربانی جائز ہے۔(ف امام مالک واحمد رحمھم اللہ کا بھی یہی قول ہے۔ع)۔لقوله عليه السلام الخ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ ہر جانور کی قربانی میں ثنی کی قربانی کرو لیکن اگر تم میں سے کسی کو دنبہ کا ثنیہ نہ ملے تو وہ جذع (یعنی چھ ماہ کے بچہ) کو بھی کر سکتا ہے۔(ف رواہ مسلم)۔

وقال عليه السلام الخ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ دنبہ میں سے جذع اچھی قربانی ہے۔(ف اس کی روایت ترمذی نے کی ہے۔ساتھ ہی اس کا قصہ بھی بیان کیا ہے اور اسے غریب بھی بتایا ہے اس جگہ اس مفہوم کی دوسری حدیثیں بھی ہیں ان میں سے ایک حضرت عقبہ بن عامرؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے صحابہؓ کو قربانی کے جانور تقسیم فرمائے تو میرے حصے میں ایک جذع آیا تو میں نے کہا کہ میرے حصے میں ایک جذع آیا ہے کیا اس کی قربانی کروں تو آپؐ نے فرمایا کہ ہاں! اس کی قربانی کردو۔بخاری ومسلم نے اس کی روایت کی ہے۔اور بیہقی نے اپنی روایت میں ایک جملہ کا اور اضافہ کیا ہے کہ تمہارے بعد کسی اور کو اس کی اجازت نہیں ہے۔بیہقی نے کہا ہے کہ یہ خاص رخصت اور اجازت ابو بردہ بن نیاز رضی اللہ عنہ کے ہے اور ابوداؤد نے زید ابن خالدؓ کے واسطے عقبہ اور ابو بردہ کے مثل بیان کی ہے۔بلال اسلمی سے مرفوعا روایت ہے کہ دنبہ کے جذع سے یعنی چھ ماہ کے بچے کی قربانی جائز ہے اس کی روایت ابن ماجہ نے کی ہے اور اس کی اسناد صحیح ہے۔اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ حضرت عقبہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں دنبہ کے سوا میں بھی جذع مراد ہے۔اسی طرح حضرت ابو بردہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں شاید معز مراد ہے۔کیونکہ معز یعنی بھیڑ اور بکری میں ایک سال سے کم جائز نہیں ہے۔اس تاویل سے اس باب کی تمام حدیثوں میں موافقت ہوگئی اور کوئی اختلاف نہیں رہا اور یہی اصل ہے۔واللہ تعالیٰ اعلم۔م)۔

قالوا وهذا اذا كانت الخ۔مشائخ نے فرمایا ہے کہ اس جگہ جذع کو جو جائز بتلایا گیا ہے اس کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ اتنا بڑا اور موٹا ہو کہ اگر اسے ثنی جانوروں میں ملا دیا جائے تو دور سے دیکھنے والوں کو شبہ ہو جائے کہ وہ ثنی ہے یا جذع ہے۔)والجذع من الضان الخ دنبہ کا جذع اس بچہ کو کہا جاتا ہے جس پر چھ مہینے پورے ہوئے ہوں یہ فقہاء کے مذہب کے مطابق ہے۔(ف ورنہ لغت والوں کے نزدیک سال بھر کے بچے کو جذع کہا جائے گا)۔وذكر الزعفراني الخ اور زعفرانیؒ نے کتاب الاضاحی میں ذکر کیا ہے کہ سات ماہ کے بچہ کو کہا جاتا ہے۔(ف اور ترمذیؒ نے حضرت وکیعؒ سے نقل کیا ہے کہ چھ یا سات ماہ کے بچہ کو کہا جاتا ہے۔والثني منها الخ یعنی ثنی خواہ دنبہ سے ہو یا بھیڑ بکری سے ہو ایک سال کا بچہ ہوتا ہے۔(ف یعنی اس کا ایک سال پورا ہو کر دوسرا سال شروع ہو چکا ہو اور دنبہ کے علاوہ کسی اور جانور میں ثنی سے کم عمر کے بچے کی قربانی جائز نہیں ہے)۔ومن البقر الخ اور گائے کا ثنی وہ ہوتا ہے جس کے دو سال پورے ہو چکے ہوں۔(ف اور اس کا تیسرا سال شروع ہو چکا ہو)۔

ومن الابل الخ اور اونٹ میں سے ثنی وہ ہوتا ہے جس کے پانچ سال پورے ہو چکے ہوں۔(ف اور اس کا چھٹا سال شروع ہو گیا ہو)۔ويدخل في البقر الخ اور گائے میں بھینس بھی داخل ہے کیونکہ یہ بھی اسی کی جنس میں سے ہے۔(ف یہ حکم استحسانا ہے۔الخلاصہ۔اور روایت میں بھینس کی قربانی کا ذکر شائد اس لئے نہیں ہے کہ عرب میں اس کا وجود بالکل ہی نادر تھا یا مطلقاً نہیں تھا)۔والمولود بين الاهلي الخ اور جو بچہ پالتو اور وحشی جانور سے مل کر پیدا ہو وہ بچہ اپنی ماں کے تابع ہوگا۔(ف یعنی اگر اس کی ماں پالتو جانوروں میں سے ہو تو اس بچہ کی قربانی جائز ہوگی ورنہ نہیں۔مثلاً ہرن اور بکری سے مل کر بچہ پیدا ہوا اگر بکری مادہ ہو تو اس کی قربانی جائز ہوگی اور اگر ہرنی مادہ ہو تو اس کی قربانی جائز نہیں ہوگی)۔

حتى اذا نزا الخ یہاں تک کہ اگر بکری سے بھیڑیئے نے جفتی کی اور اس سے بچہ پیدا ہوا تو اس کی قربانی جائز ہوگی۔(ف کیونکہ ماں پالتو بکری ہے۔اور مالک وشافعی واحمد رحمھم اللہ کے نزدیک ان میں سے کسی کی قربانی جائز نہیں ہوگی۔جوامع الفقہ اور الولجیہ میں ہے کہ قربانی میں بچہ کا اعتبار اس کی ماں کے اعتبار سے ہوتا ہے اور کہا گیا ہے کہ خود بچہ کا لحاظ ہوتا ہے۔یعنی اگر بکری سے ہرن پیدا ہوا تو اس کی قربانی جائز نہیں ہوگی اور اگر گھوڑے سے گدھا پیدا ہو تو اس کی بھی قربانی جائز نہیں ہوگی اور نہ وہ کھایا جائے

گا۔ ذخیرہ میں ہے کہ اگر گھوڑی پر گدھا سوار ہوا تو اس سے جو بھی بچہ پیدا ہو خواہ وہ گدھا ہو یا گھوڑا بالاتفاق مکروہ ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ صاحبین کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ خلاصہ میں ہے کہ اگر بکری پر کتا سوار ہوا جس سے بچہ پیدا ہوا تو عام علماء کے نزدیک اس کی قربانی جائز نہیں ہوگی اور امام خیراخیزی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ اگر بچہ ماں کے مشابہ ہو تو جائز ہو جائے گی۔ اور اگر ہرن پر بکرا سوار ہوا تو امام خیراخیزی نے کہا ہے کہ اگر باپ کے مشابہ ہو تو قربانی جائز ہے اور اگر بکری پر ہرن سوار ہو تو عام علماء کے نزدیک بچہ کی قربانی جائز ہوگی اور امام خیراخیزی کے نزدیک مشابہت کا اعتبار ہے یعنی جس کے مشابہ ہو اسی کا حکم ہوگا۔ مع۔ اور ظاہر مذہب وہ ہے جو مصنفؒ نے بیان کیا ہے کہ ماں کا اعتبار ہوگا۔ م۔ کیونکہ بچہ اپنی ماں کا جزو ہوتا ہے اسی لئے اسی کے تابع ہوگا۔ اور نر سے فقط اس کا پانی نکلا ہے۔ اور اس پر اس کا کوئی موقع نہیں ہے۔ اس کے برخلاف ماں کے پیٹ سے ایک جانور پیدا ہوا ہے جو قربانی کا محل ہوتا ہے۔ اس لئے اگر ماں کی قربانی جائز ہو تو اس بچہ کی بھی قربانی جائز ہوگی۔ ع۔

توضیح :۔ کن کن جانوروں کی قربانی کی جاسکتی ہے۔ کیا چڑیا اور مرغی کی بھی قربانی کی جاسکتی ہے۔ اگر پالتو اور جنگلی یا بکری اور ہرن کے ملنے سے بچہ پیدا ہو تو اس کی قربانی ہو سکتی ہے یا نہیں۔ اقوال ائمہ، مفصل دلائل

قال واذا اشترى سبعة بقرة ليضحو ابها فمات احدهم قبل النحر وقالت الورثة اذبحوها عنه وعنكم اجزاهم وان كان شريك الستة نصرانيا اورجلا يريد اللحم لا يجز عن واحد منهم ووجهه ان البقرة تجوز عن سبعة لكن من شرطه ان يكون قصد الكل القربة وان اختلف جهاتها كالاضحية والقران والمتعة عندنا لاتحاد المقصود وهو القربة وقد وجد هذا الشرط في الوجه الاول لان التضحية عن الغير عرفت قربة الاترى ان النبى عليه السلام ضحى عن امته على ماروينا من قبل ولم يوجد في الوجه الثاني لان النصراني ليس من اهلها وكذا قصد اللحم ينافيها واذا لم يقع البعض قربة والاراقة لا تتجزى في حق القربة لم يقع الكل ايضافا متنع الجواز وهذا الذى ذكره استحسان والقياس ان لا يجوز وهو رواية عن ابى يوسف لانه تبرع بالاتلاف فلا يجوز عن غيره كالاعتاق عن الميت لكنا نقول القربة قد تقع عن الميت كالتصدق بخلاف الاعتاق لان فيه الزام الولاء على الميت ولو ذبحوها عن صغير في الورثة اوام ولد جاز لما بينا انه قربة ولو مات واحد منهم فذبحها الباقون بغير اذن الورثة لا يجزيهم لانه لم يقع بعضها قربة وفيما تقدم وجد الاذن من الورثة فكان قربة.

ترجمہ :۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر سات آدمی نے قربانی کے لئے ایک گائے خریدی۔ (ف یعنی سب خرید کے اعتبار سے حصہ دار ہوئے اور وہ گائے ان سب میں برابر مشترک ہے)۔ **فمات احدهم الخ** پھر ان میں سے ایک شخص قربانی سے پہلے فوت ہو گیا۔ (ف اور اس کا حصہ اس کے وارثوں میں میراث بن گیا)۔ **وقالت الورثة الخ** اور ان تمام ورثاء نے کہا کہ آپ لوگ اس گائے کو اپنی اپنی طرف سے اور اس مردے کی طرف سے بھی قربانی کر دیں تو یہ اجازت صحیح ہوگی۔ (ف یعنی سب کی طرف سے قربانی ادا ہو جائے گی۔ **وان كان شريك الخ** اور اگر ان چھ میں سے ایک نصرانی شریک ہو۔ (ف یعنی چھ مسلمان ہوں اور ایک نصرانی ہو یا ایسا شخص ہو جس کی طرف سے اللہ کا قرب اور قربانی کی نیت صحیح نہیں ہوتی ہو)۔ **او رجلا الخ** یا ایسا شخص ہو جس کی نیت گوشت کھانے کی ہو۔ (ف یعنی اگرچہ اس کی طرف سے قربانی صحیح ہو سکتی ہو مثلاً وہ بھی مسلمان ہی ہو لیکن اسی کی نیت قربانی کرنے کی نہ ہو بلکہ گوشت کھانے کی ہو)۔ تو ان میں سے کسی کی بھی قربانی جائز نہیں ہوگی۔

ووجهه الخ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ گائے کی قربانی کا سات آدمیوں کی طرف سے ہونا جائز ہے لیکن اس کی شرط یہ بھی ہے کہ سب کی نیت تقرب کی ہو یعنی اللہ کی رضا ضروری ہو اگرچہ اس کی صورتیں مختلف ہوں۔ جیسے کہ، قربانی کرنا' قران کی

ھدی کرنا یا تمتع کی ہدی کرنا تو ہمارے نزدیک یہ جائز ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک کی نیت اللہ کے قرب حاصل کرنے کی ہے۔(ف اب اگر ایک نے ان میں سے اپنی قربانی کی نیت کی اور دوسرے نے قران کی ہدی کرنے کی نیت کی اور تیسری نے تمتع کی ہدی ادا کرنے کی نیت کی اور چوتھے نے اپنے کسی مردار رشتہ دار کی طرف سے قربانی کی نیت کی اور باقیوں نے بھی اسی طرح کی مختلف نیکیوں کی نیت کی تو اس گائے کی قربانی ان ساتوں کی طرف سے جائز ہوگی)۔ وقد وجدھذا الشرط الخ پہلے مسئلہ میں یہ شرط پائی گئی ہے اس طرح سے کہ دوسرے کی طرف سے قربانی کرنا بھی نیکی کا ہونا ہمیں معلوم ہے۔(ف اسی لئے وارثوں کی قربانی اپنے مورث کی طرف سے کرنا بھی ایک قربت ہی ہوئی)۔

الاتری ان الخ کیا تم کو یہ نہیں معلوم کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی امت کی طرف سے قربانی فرمائی ہے۔ جیسا کہ ہم نے اس سے پہلے روایت کی ہے۔(ف اور مسلم وابن ماجہ وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوگئی کہ جس صورت میں چھ شریکوں کے ساتھ ساتویں شریک کے وارث نے اپنی میت کی طرف سے قربانی کی اجازت دے دی تو سب کی طرف سے قربانی کی نیت پائی گئی تو نیکی حاصل کرنے کی جو شرط تھی وہ سب کی طرف سے پائی گئی اس لئے قربانی جائز ہوگی۔ ولم یوجد الخ لیکن دوسری صورت میں یہ شرط نہیں پائی گئی۔(ف یعنی جس صورت میں ساتواں شریک نصرانی ہو یا گوشت کھانے کی نیت کرنے والا ہو تو سب کی طرف سے نیکی کی نیت نہیں پائی گئی)۔ لان النصرانی الخ اس لئے کہ نصرانی کو نیکی حاصل کرنے کی ایمانی صلاحیت نہیں ہے اسی طرح گوشت کھانے کی نیت کرنا بھی نیکی حاصل کرنے کے مخالف ہے)۔ واذا لم یقع الخ اور جب ایسی صورت ہوئی کہ اس قربانی میں سے کسی کی طرف سے نیکی کرنا نہیں پایا گیا۔(ف یعنی نصرانی کا حصہ یا گوشت کھانے والے کا حصہ نیکی کا حصہ نہیں ہوا حالانکہ ایک جانور میں قربانی کا خون بہانا ایک ہی مرتبہ ہوسکتا ہے)۔

والا راقۃ الخ اور خون بہانا ایسا کام نہیں ہے کہ نیکی کے لحاظ سے اس کے ٹکڑے ہوسکتے ہوں۔ تو کسی کی طرف سے بھی نیکی نہیں واقع ہوئی۔(ف خلاصہ یہ ہوا کہ ان دنوں میں خون بہانا ہی ایک نیکی ہے جس کی حکمت اور اسرار کو جاننا مشکل اور باریک کام ہے جو علم الٰہی عزوجل کا حصہ ہے اور یہ ممکن نہیں ہے کہ ایک جانور کی قربانی میں کچھ تو تقرب کے لحاظ سے خون بہایا جائے اور کچھ خون بغیر تقرب کی نیت سے ہو تو لامحالہ ایک خون بہانا ایک ہی طرح کا ہوگا۔ اور یہ بات اصول فقہ میں طے پاچکی ہے کہ عبادت کے کاموں میں اگر کچھ بھی اخلاص نہ ہو تو کل بغیر اخلاص اور بغیر تقرب کے ہو جاتا ہے۔ اسی لئے یہ جانور قربانی کے بغیر صرف گوشت کے لئے ذبح ہوا)۔

فامتنع الجواز الخ لہٰذا اس جانور کا قربانی کی نیت سے ذبح ہونا ممتنع ہوگیا۔ وھذا الذی ذکرہ استحسانا الخ اور یہ جو فرمایا ہے استحسان کا ہے۔(ف یعنی جب کہ یہ صورت حال ہو کہ شریکوں کی نیکیاں کرنے کی نیتیں مختلف ہوں تو سب کی قربانی جائز ہوتی ہے۔ مثلاً تمام شرکاء میں سے کسی نے قربانی کی نیت کی اور کسی نے شکار کرنے کا کفارہ دینے کی نیت کی اور کسی نے حج کے قران یا حج کے تمتع کرنے کی نیت کی جیسے کہ وارثوں نے مردے کی طرف سے قربانی کی اجازت دے دی ہو۔ خلاصہ یہ ہوا کہ نیکی کرنے کی صورتیں مختلف ہوں لیکن سب کی نیت قربت الٰہی ہو تو قربانی کرنے والوں کی قربانی جائز ہے۔ یہ حکم استحسان کے مطابق ہے)۔

والقیاس ان لایجوز الخ حالانکہ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ یہ صورت بھی جائز نہ ہو اور امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ بھی منقول ہے۔(ف یعنی پہلی صورت میں مردہ کی طرف سے وارثوں کی اجازت دینے سے قربانی جائز نہیں ہوگی۔ لانہ تبرع الخ کیونکہ مردہ کی طرف سے قربانی کی اجازت دینا مال کو ہلاک کرکے نیکی کرنی ہوتی ہے یعنی ایسا نفل احسان مال کو تلف کردینے کے بعد ہی ہوتا ہے تو ایسی نیکی غیر کی طرف سے کرنی جائز نہیں ہوگی۔ جیسے کہ مردہ کی طرف سے غلام کو آزاد کرنا جائز نہیں ہے۔(ف کیونکہ یہ احسان کرنا مال کو ضائع کرنا ہوتا ہے)۔ لکن نقول الخ لیکن ہم یہ کہتے ہیں کہ کبھی مردہ کی طرف سے بھی

نیکی ہو جایا کرتی ہے جیسے کہ اس کی طرف سے صدقہ دینا لہٰذا اس کی طرف سے قربانی صحیح ہو جائے گی۔ بر خلاف غلام کو آزاد کرنے کے۔ کیونکہ اس سے مردہ کو ولاء کا ذمہ دار بنانا لازم آتا ہے۔ (ف کیونکہ جو شخص کسی غلام کو آزاد کرتا ہے تو لازمی طور سے وہی شخص اس غلام کی ولایت کا مالک بنتا ہے یعنی اس غلام کی ولاء اس آزاد کرنے والے کے لئے ہوتی ہے۔ لیکن مردہ اس لائق نہیں ہوتا ہے کہ اس غلام کی ولاء کو اس کے ذمہ لازم کیا جائے اور نہ ہی وارث کو اس بات کا اختیار ہے۔ بر خلاف قربانی کرنے کے کہ اس میں ثواب کے سوا اور چیز لازم کرنی نہیں ہوتی ہے۔ اور تحقیق کی بات یہ ہے کہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو اپنی امت کی طرف سے قربانی کی ہے وہ بھی امام ابو یوسفؒ کے خلاف حجت ہے۔ اچھی طرح سمجھ لیں۔ م)۔

ولو ذبحوها الخ اور اگر ان لوگوں نے جانور کو وارثوں میں سے کسی چھوٹے وارث کی طرف سے یا ام ولد کی طرف سے ذبح کیا تو یہ بھی جائز ہے کیونکہ ہم پہلے بتلا چکے ہیں کہ یہ بھی نیکی کی صورت ہے۔ (ف یعنی اگر شریکوں میں سے ایک چھوٹا ہو اور اس کی طرف سے اس کے باپ نے قربانی کی یا کوئی ام ولد ہو کہ اس کی طرف سے اس مولیٰ نے قربانی کی تو بھی جائز ہے۔ ع۔ک۔ اس کا مطلب شائد (واللہ اعلم) یہ ہے کہ جانور کے خریدنے کے وقت اس میں کسی بچے کی یا کسی ام ولد کی طرف سے بھی شرکت تھی اس کے مرجانے کے بعد اس بچہ کے والد نے یا اس کے مولیٰ نے اجازت دے دی تو یہ قربانی جائز ہو گی کیونکہ جب بچہ یا ام ولد مسلمان ہوا تو وہ قربت اور ثواب حاصل کرنے کے لائق ہوتا ہے)۔ ولو مات واحد الخ اور اگر شریکوں میں سے کوئی مر گیا پھر باقی لوگوں نے اس کے وارثوں کی اجازت کے بغیر اس جانور کی قربانی کر دی تو یہ قربانی ادا نہ ہو گی۔ کیونکہ اس میں سے مردہ کا جو حصہ تھا وہ قربت کا حصہ نہیں ہوا۔ (ف کیونکہ شریک کے مرجانے کے بعد اس کا حصہ اس کے وارثوں کا میراث بن گیا اور ان وارثوں کی اجازت نہیں پائی گئی)۔ وفیما تقدم الخ اور اس سے پہلے کے مسئلہ میں وارثوں کی طرف سے اجازت پا کر وہ قربانی نیکی ہو گئی تھی۔ (ف اسی لئے اس کے جائز ہونے کا حکم دیا گیا تھا۔

توضیح: اگر سات آدمیوں نے قربانی کی نیت سے ایک گائے خریدی، مگر قربانی سے پہلے ان میں سے ایک مر گیا تب اس کے ورثہ نے اس مردہ کی طرف سے بھی قربانی کی بقیہ شریکوں کو اجازت دیدی، اگر ان شرکاء میں سے ایک شخص گوشت کھانے یا لے کر بیچنے کی نیت سے شریک ہوا، یا ایک شخص نے کفارہ ادا کرنے کی نیت سے اس میں شرکت کی، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

قال ویاکل من لحم الاضحیة ویطعم الاغنیاء والفقراء ویدخر لقوله علیه السلام کنت نهیتکم عن اکل لحوم الاضاحی فکلوا منها وادخروا ومتی جاز اکله وهو غنی جاز ان یوکل غنیا ویستحب ان لا ینقص الصدقة عن الثلث لان الجهات ثلث الاکل والادخار لما روینا والا طعام لقوله تعالی واطعموا القانع والمعتر، فانقسم علیها اثلاثا.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ قربانی کرنے والوں کو اختیار ہے کہ اس جانور کے گوشت سے خود اپنے بال بچوں کے ساتھ کھائے اور مالداروں کو اور فقیروں کو کھلائے اور چاہے تو اسے جمع کر کے رکھے (ف اس طرح سے کہ اس میں نمک لگا کر خشک کر کے رکھ لے۔ معلوم ہونا چاہئے کہ اس حکم سے نذر پوری کرنے کی قربانیاں مستثنیٰ ہیں۔ اس لئے نذر کرنے والا اپنی نذر کی قربانی کا کچھ بھی گوشت نہ کھائے خواہ وہ فقیر ہو یا مالدار ہو۔ امام مالک و شافعی اور احمد رحمہم اللہ کا بھی یہی قول ہے۔ اس بناء پر اگر اپنی نذر کے جانور کے گوشت بھی سے کچھ کھایا تو جتنا کھایا ہو اس کا وہ ضامن ہو گا۔ اور ذخیرہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اتنے گوشت کی

قیمت صدقہ کردے۔ شرح الطحاوی میں ہے کہ قربانیوں میں سے صرف چار قسم کی قربانیوں سے کھانا جائز ہے ایک بقرعید کی قربانی دوم حج قران کی ہدی سوم حج تمتع کی ہدی چہارم نفل قربانی کی ہدی۔ بشرطیکہ وہ جانور اپنے محل پر پہنچ جائے۔ اور اگر نفل ہدی اپنے محل تک نہیں پہنچے تو اس میں سے بھی کھانا جائز نہ ہوگا۔ اسی طرح کفاروں اور نذروں کی قربانیوں سے بھی کھانا جائز نہیں ہے۔ مع حاصل یہ ہوا کہ اضحیہ کی قربانی سے کھانا بالاتفاق جائز ہے۔

لقوله عليه السلام الخ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کی وجہ سے جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا کہ میں نے تم لوگوں کو قربانیوں کے گوشت کھانے اور ان کو جمع کرنے سے منع کیا تھا مگر اب سے تم لوگ کھاؤ بھی اور چاہو تو جمع بھی کرو۔ (ف اس کی روایت ابوداؤد و محمدؒ نے اپنی مؤطا میں اور مسلم نے اپنی صحیح میں اور ان کے علاوہ دوسروں نے بھی کی ہے۔ اس منع کرنے کی وجہ یہ ہوئی تھی کہ اس سے پہلے عام لوگوں میں خوراک کی کمی اور قحط کی سی صورت تھی اس لئے اس خیال سے منع فرمایا گیا تھا کہ غرباء اور مساکین کو قربانیوں کے گوشت سے خوراک کی کافی سہولت مل جائے گی۔ اور جب اسلام کا فروغ ہوا اور تنگی کے دن دور ہو گئے تو اس کے کھانے کھلانے اور جمع کرنے کی بھی اجازت مرحمت فرمادی گئی۔ اسی لئے بعض روایتوں میں اس ممانعت کی وجہ کی تصریح بھی موجود ہے)۔

ومتى جاز الخ اور جب قربانی کرنے والے کو جو خود مالدار شخص ہے اس کو کھانے کی اجازت دیدی گئی تو یہ جائز ہو گیا کہ دوسروں کو بھی کھلائے اگرچہ وہ بھی مالدار ہوں۔ (ف اسی سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ اس موقع میں نیکی کا اصل کام خون بہانا ہے اس لئے قربانی کے گوشت اور کھال وغیرہ کا وہ خود مالک رہتا ہے جسے وہ چاہے خود کھائے اور چاہے تو دوسروں کو بھی کھلائے)۔

ويستحب ان لا ينقص الخ اور یہ بات مستحب ہے اور واجب نہیں ہے)۔ لان الجهات الخ کیونکہ گوشت میں تین قسم کا خرچ ہے۔ پہلا خود اپنے گھر والوں کے ساتھ کھانا۔ دوسرا اوپر بیان کی ہوئی حدیث کے بتائے ہوئے طریقہ کے مطابق جمع کرنا تیسرا لوگوں کو کھلانا۔ اس فرمان باری تعالیٰ کے مطابق وَاَطعِموا الآية یعنی قانع اور مُعتر کو کھلاؤ۔ فانقسم الخ اس طرح قربانی کے گوشت کو تین طریقوں سے تقسیم کیا گیا ہے۔ قانع یعنی مانگنے والا۔ اور معتر جو سوال کرنے پر مجبور کیا گیا ہو۔ اس مسئلہ کی پوری تفصیل بندہ مترجم کی اردو تفسیر میں تلاش کرنے سے معلوم ہو سکتی ہے جس میں صدقہ کے وجوب اور اس کے مستحب ہونے کے بارے میں علماء کے مختلف اقوال اور مقدار کے بارے میں صراحت کے ساتھ بیان کئے گئے ہیں۔ ویسے اکثر علماء کے نزدیک ایک تہائی صدقہ کرنا مستحب ہے۔

توضیح:۔ قربانی اور نذر کے جانور کے گوشت کا جائز مصرف اور اس کے طریقے، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

قال ويتصدق بجلدها لانه جزء منها، او يعمل منه آلة تستعمل في البيت كالنطع والجراب والغربال ونحوها، لان الانتفاع به غير محرم ولا باس بان يشترى به ما ينتفع به في البيت بعينه مع بقائه استحسانا، وذلك مثل ما ذكرنا لان البدل حكم المبدل، ولا يشترى به ما لا ينتفع به الا بعد استهلاكه كالخل والابازير اعتبارا بالبيع بالدراهم، والمعنى فيه انه تصرف على قصد التمول، واللحم بمنزلة الجلد في الصحيح، ولو باع الجلد او اللحم بالدراهم او بما لا ينتفع به الا بعد استهلاكه تصدق بثمنه لان القربة انتقلت الى بدله وقوله عليه السلام من باع جلد اضحيته فلا اضحية له، يفيد كراهة البيع، اما البيع جائز لقيام الملك والقدرة على التسليم ولا يعطى اجر الجزار من الاضحية لقوله عليه السلام لعلي رضي الله عنه تصدق بجلالها وخطامها ولا تعط اجر الجزار منها شيا، والنهي عنه نهي عن البيع ايضا، لانه في معنى البيع ويكره ان يجز صوف اضحيته وينتفع به قبل ان يذبحها. لانه التزم اقامة القربة بجميع اجزائها بخلاف ما بعد الذبح لانه اقيمت القربة بها كما في الهدى، ويكره ان يحلب لبنها فينتفع به كما في الصوف.

ترجمہ:۔فرمایا کہ قربانی کی کھال کو چاہے تو آدمی صدقہ کردے کیونکہ کھال اس جانور کا ایک حصہ ہے یا چاہے کھال سے کوئی ایسی چیز بنالے جو گھر کے کام میں آسکے۔ کالنطع جیسے نطع، (ف: یعنی وہ بستر یا چٹائی کی چیز جو بیٹھنے کے کام میں آسکے یا اس سے دستر خوان بنایا جاسکے یا جائے نماز بنالی جائے،) والجراب: یعنی چمڑے کا تھیلا۔ (ف: یا توشہ دان،) والغربال یعنی چھلنی اور اس جیسی چیزیں، (ف: ڈول، مشک، مصلی وغیرہ)۔

لان الانتفاع الخ کیونکہ اس کھال سے نفع اٹھانے کو حرام نہیں کیا گیا ہے، اور اس کھال کے عوض ایسی چیز خریدنے میں بھی کوئی حرج نہیں ہے، جس کو باقی رکھتے ہوئے گھر کے لئے نفع حاصل کیا جاسکے، یہ حکم استحسانا ہے، (یعنی جیسے کھال سے کھانے کی بجائے دوسرا کام لیا جاتا ہے اسی طرح استحسانا یہ بھی جائز ہے کہ اسی کے عوض ایسی چیز خریدی جائے جو باقی رہتے ہوئے کام میں آئے،) وذالک مثل الخ اور اس کی مثال وہ چیزیں ہیں جو ہم نے بیان کی ہیں، (ف یعنی تھیلا، چھلنی، جائے نماز، ڈول وغیرہ، اور اس کے عوض آٹا، چاول، نمک وغیرہ نہ خریدا جائے کیونکہ یہ چیزیں کھانے کے مصرف میں آتی ہیں اور ان کو باقی رکھتے ہوئے ان سے نفع حاصل نہیں کیا جاسکتا ہے)۔

لان البدل الخ کیونکہ بدل کا بھی وہی حکم ہوتا ہے جو مبدل کا ہوتا ہے۔ (ف یعنی کھال سے جس طرح نفع حاصل کرنے کا حکم تھا وہی ان چیزوں سے ہوسکتا ہے۔ اور اگر بدل ایسی چیز ہو جو کھائی جاسکتی ہو جیسے آٹا اور چاول اور اسے کھالیا تو گویا مبدل یعنی چمڑے کو کھالیا حالانکہ چمڑے کو کھانے کی ممانعت ہے اسی لئے فرمایا) ولا یشتری الخ اور کھال کے بدلے آدمی ایسی چیز نہیں خرید سکتا ہے جس کو ختم اور تلف کئے بغیر اس سے نفع اٹھانا ممکن نہ ہو جیسے سرکہ اور مصالحہ وغیرہ درہم کے عوض میں فروخت پر قیاس کرتے ہوئے۔ (ف کیونکہ اگر چمڑے کو درہم وغیرہ کے عوض بیچا جائے تو یہ جائز نہ ہوگا کیونکہ درہم کو تلف کئے اور دئے بغیر اس سے نفع حاصل نہیں کیا جاسکتا ہے، اور درہم کو صرف جمع ہی کیا جاسکتا ہے)۔

والمعنی فیہ الخ اور چمڑے کو درہم وغیرہ کے عوض بیچنے کی منع ہونے کی وجہ یہ ہے کہ درہم کی تعریف مالدار بننے کے قصد سے ہی ہوتا ہے، (ف: حالانکہ اب جانور کے چمڑے کو مالدار بننے کے لئے استعمال نہیں کیا جاسکتا ہے اور وہ ایسے مال سے خارج ہوگیا، اس لئے اگر چمڑے کو بیچ کر درہم اور مال حاصل کیا تو اس کو صدقہ کر دینا واجب ہوگیا، کیونکہ اس وقت ناجائز طریقے سے حاصل ہوا ہے جو خبیث مال ہے اس کو صدقہ کرنا ضروری ہے جیسا کہ عینی میں ہے اس مسئلے کی اصل دلیل صحیح حدیث ہے کہ اللہ تعالی یہودیوں پر لعنت کرے کہ اللہ تعالی نے ان پر چربی حرام فرمائی تھی لیکن انہوں نے چربی نہ کھا کر اسے بیچ کر اس کی رقم کھائی جیسا کہ صحیح میں ہے اس سے معلوم ہوا کہ اس چربی کے عوض اس کی رقم کو کھانا بھی چربی کو کھانے کے مترادف ہے اور یہ کہ بدل کا بھی وہی حکم ہوتا جو مبدل کا ہوتا ہے لہذا کھال کے عوض کھانے پینے کی یا ایسی کوئی چیز نہیں خریدی جاسکتی ہے جو مالداری کا سبب بنے، لیکن ایسی چیز بدلے میں لی جاسکتی ہے جو کھال کے جیسی ہے۔ (ف: یعنی اگر گوشت کو کوئی درہموں کے عوض فروخت کردے تو ان کو صدقہ کر دینا ہوگا اور اگر ایسی چیز کے عوض فروخت کردے جس کو تلف کئے بغیر وہ کام میں نہ آئے جیسے آٹا، دال، سرکہ وغیرہ تو جائز نہ ہوگا اور اگر چھلنی اور ڈول وغیرہ خریدے تو جائز ہوگا خلاصہ یہ ہے کہ یہی قول صحیح ہے کہ کھال اور گوشت کا حکم ایک جیسا ہے اگرچہ بعضوں نے فرق کیا ہے لیکن یہ صحیح نہیں ہے)۔

ولو باع الجلد الخ اور اگر کھال یا گوشت کو درہموں کے عوض یا ایسی چیز کے عوض فروخت کیا جس کو ختم کئے بغیر اس سے نفع اٹھانا ممکن نہ ہو تو اس رقم کو صدقہ کرنا ہوگا، کیونکہ قربت اور نیکی کا تعلق اس کے عوض سے ہوگیا ہے۔

(ف: اسی لئے عوض کو صدقہ کرنا لازم ہوگا) وقولہ علیہ السلام لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمانا کہ جس نے اپنی قربانی کے جانور کی کھال فروخت کی تو اس کا اضحیہ نہیں ہوا، (ف: اس سے کھال کے فروخت کرنے کا ناجائز ہونا ثابت نہیں ہوتا ہے بلکہ یفید کراہۃ الخ اس سے صرف اس بیع کا مکروہ ہونا ثابت ہے۔ (ف: پھر مکروہ ہونے کے باوجود وہ جائز بھی ہوگی)

اما البیع الخ اس طرح سے بیع کے جواز کے لئے جو شرط ہے یعنی اس چیز کا مالک ہونا ساتھ ہی اس کو خریدار کے حوالہ کرنے کی

قدرت کا ہونا تو یہ دونوں باتیں اس میں پائی جاتی ہیں اس لئے اس کی بیع جائز ہوگی۔
(ف: پھر اس حدیث کو حاکم نے صحیح بھی کہا ہے، اور بیہقی نے اپنی سنن کبریٰ میں اسے نقل کیا ہے، ابوزہبیؒ نے اس کی تنقید کی ہے ساتھ ہی اس کی اسناد کو حسن بتلایا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔ مسئلہ۔ اکثر قربانی کرنے والے اپنی جانور کی کھال قصاب کو دیدیتے ہیں، لیکن بالاجماع یہ جائز نہیں ہے)۔

و لا یعطی الخ اور قربانی کرنے والا اس قربانی کی کوئی چیز بھی اجرت کے طور پر قصاب کو نہ دے کیونکہ یہ دینا جائز نہیں ہے،
لقو له علیه السلام الخ حضرت علی رضی اللہ عنہ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے کہ ان جانوروں کی جھولیں اور مہاریں بھی صدقہ میں دے دو اور ان میں سے کوئی چیز بھی قصاب کو اس کی اجرت میں نہ دو۔ (ف: جیسا کہ اس کی روایت بخاری اور مسلم وغیرہ صحاح نے کی ہے)۔ **والنهی عنه الخ** اور قصاب کو اجرت میں دینے سے ممانعت بھی اس کی بیع سے ممانعت کرنا ہے، کیونکہ قصاب کو دینا بھی بیع کرنے ہی کے حکم میں ہے۔
(ف: اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ اس جانور کی کھال کو فروخت کرنے کو جو مکروہ بتایا گیا ہے اس سے مراد مکروہ تحریمی ہے، کیونکہ ظاہر حدیث کا مطلب تو یہ نکلتا ہے کہ اس کو بیچنا حرام ہو لیکن اصول فقہ میں یہ بات طے شدہ ہے کہ جب کوئی بیع کسی ایسی وجہ سے ممنوع ہو جو اس بیع کی ذات میں داخل نہیں بلکہ اس سے خارج ہو تو اصلی طور پر اس کی بیع تو جائز ہوگی لیکن کسی دوسری وجہ سے اس میں حرمت ہوگی جیسے کہ جمعہ کی اذان کے وقت اور اس کے بعد بیع کرنا کہ وہ اپنے طور تو جائز ہوتی ہے لیکن ممانعت کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ اس میں مشغول ہو جانے کی وجہ سے نماز جمعہ میں جانے سے رکاوٹ اور تاخیر ہوتی ہے، اس لئے اس طرح بیع بالکل حرام نہیں بلکہ مکروہ تحریمی ہوتی ہے اس طرح یہاں بھی یہی حکم ہے، م، ع،)

ویکره ان یجز الخ اور جانور کو ذبح کرنے سے پہلے اس کے اون کو کاٹ کر کام میں لانا مکروہ ہے۔
لانه التزم الخ کیونکہ اس نے اس جانور کے تمام اجزاء بدن کو اللہ کی راہ میں دینے اور قربت حاصل کرنے کو خود پر لازم کیا تھا،
(ف: اور ابھی تک اس جانور کے زندہ رہتے ہوئے کچھ اجزاء کو کاٹ کر نفع حاصل کرنا چاہا ہے اس لئے اس التزام کے خلاف ہو جانے کی وجہ سے اس کا کاٹنا مکروہ ہوگا) بخلاف مالخ برخلاف اس کے ذبح کر لینے کے بعد کے کہ اس کو ذبح کر لینے سے ہی اس کی قربت ادا ہوگی) یعنی اس نے اپنی نیت کے مطابق اسے ذبح کر دیا تو اب یہ جو چاہے اور جس طرح چاہے اس کے بال اور کھال وغیرہ سے نفع حاصل کر لے جیسا کہ کھال کے نفع کی صورت تفصیل کے ساتھ پہلے بیان کر دی گئی ہے۔
کما فی الهدی جیسے کہ ہدی میں ہے۔ (ف: یعنی جو جانور مکہ معظمہ کو دی کے طور پر بھیجا گیا ہو کہ وہ بھی اپنے تمام اجزاء کے ساتھ قربت ہوتا ہے اس لئے اس کے بال کاٹنا بھی ممنوع ہوتا ہے)۔

ویکره ان یحلب الخ اس طرح یہ بھی مکروہ ہے کہ قربانی کے جانور مثلاً گائے بکری کے تھن سے دودھ دوھ کر اس سے نفع اٹھایا جائے اور یہ بھی ویسے ہی مکروہ ہے جیسے کہ بال سے فائدہ اٹھانا مکروہ ہے۔
(ف: اس لئے کہ اس کا دودھ بھی اس کے بال کی طرح اس کے بدن کا جزو ہے، اور اگر دودھ تھن سے از خود بہنے لگے اور اس کے لئے تکلیف دہ ہو جائے تو اس پر ٹھنڈا پانی ڈال کر اس کو بہنے سے روک دیا جائے، اور اگر اس سے بھی کام نہ چلے تو اس کا دودھ دوھ کر اسے صدقہ کر دینا چاہئے، یہ روایت اصل ہے اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ حکم ایسی قربانی کے بارے میں ہے جسے پہلے سے تعین کر لیا ہو، یا کسی فقیر نے قربانی کی نیت سے ہی اسے خریدا ہو، کیونکہ اگر جانور غیر متعین ہو یا اسے مالدار شخص نے خریدا ہو تو اسے نکال کر فائدہ اٹھانا جائز ہے، لیکن ظاہر الروایۃ میں اس طرح کی تفریق نہیں ہے بلکہ مطلق ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔ مع م

توضیح: قربانی کی کھال کے بارے میں اقوال علماء، کیا قربانی کی کھال فروخت کر دینے سے

قربانی باطل ہو جاتی ہے جیسا کہ روایات سے ثابت ہے، تو اس کا کیا جواب ہے، جانور کے اون اور بال اور دودھ کے احکام، اقوال ائمہ، دلائل

قال والافضل ان يذبح اضحيته بيده ان كان يحسن الذبح وان كان لا يحسنه فالافضل ان يستعين بغيره واذا استعان بغيره ينبغي ان يشهدها بنفسه لقوله عليه السلام لفاطمةؓ قومي فاشهدي اضحيتك فانه يغفر لك باول قطرة من دمها كل ذنب

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ قربانی کرنے والا اگر خود اپنے ہاتھ سے قربانی کر سکتا ہو تو افضل یہی ہے کہ وہ خود ہی اپنی قربانی کے جانور کو اپنے ہاتھوں سے ذبح کر دے اور اگر خود بہتر طور پر ذبح نہ کر سکتا ہو تب افضل یہی ہوگا کہ اس کام کے لئے کسی دوسرے شخص سے مدد لے (ف: یعنی دوسرا شخص اسے ذبح کر دے) واذا استعان الخ اور جبکہ دوسرے شخص سے مدد لے تو مناسب یہ ہوگا کہ خود وہاں پر موجود رہ کر مشاہدہ کرے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے جو آپ نے سیدتنا فاطمہ رضی اللہ عنہا سے فرمایا تھا کہ تم اٹھو اور اپنے جانور کے پاس خود رہو تا کہ اس کا پہلا قطرہ خون گرتے ہی تمہارے سارے گناہ بخش دئے جائیں۔

(ف: پھر تم اس طرح کہو ان صلاتي و نسكي و محياي ومماتي لله رب العلمين لا شريك له و بذلك امرت وانا من المسلمين، یہ سن کر عمران بن حصین رضی اللہ عنہ نے کہا کہ یا رسول اللہ یہ بات یا فضیلت صرف آپ اور آپ کے اہل بیت کے لئے ہے یا تمام مسلمانوں کے لئے ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ حکم مخصوص نہیں ہے بلکہ تمام مسلمانوں کے لئے عام ہے، اس کی روایت الحکم والبیہقی اور طبرانی نے کی ہے اور بیہقی نے کہا ہے کہ اس کی اسناد محل گفتگو ہے۔ اور ذہبیؒ نے فرمایا ہے کہ ابوحمزہ الثمالی انتہائی ضعیف ہے، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اسحق بن راہویہ نے اسے حسنؒ کی اسناد سے روایت کیا ہے، چنانچہ اس طرح کہا ہے اخبرنا یحییٰ بن آدم وابوبکر بن عیاش عن ثابت عن ابی اسحق عن عمران بن الحصین رضی اللہ عنہ فذکرہ، اس لئے زیادہ سے زیادہ اسے منقطع کہا جا سکتا ہے اور اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے، اور کرخیؒ نے اپنی اسناد سے اس کو عمرانؓ سے روایت کیا ہے، اور بزارؒ نے کہا ہے کہ اس کا طریقہ اس اسناد سے بہتر ہمیں معلوم نہیں ہی، اور كرخي وابو الفتح سليم بن ايوب الشافعي وابو القاسم اصبہانیؒ نے یہ حدیث حضرت علی کرم اللہ وجھہ سے مرفوعاً روایت کی ہے، لیکن شیخ ابن حجرؒ نے کہا ہے اس کی اسناد میں عمران خالد راوی واہی ہے، م، ع، ت، الحاصل اس مقام میں ہمارے لئے یہ حدیث حجت ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م۔

توضیح: آدمی کا اپنی قربانی کے جانور کو خود ذبح کرنا بہتر ہے یا دوسروں کے ہاتھوں سے ذبح کرانا بہتر ہے، ذبح کے وقت کی دعاء، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل

قال ويكره ان يذبحها الكتابي لانه عمل هو قربة وهو ليس من اهلها ولو امره فذبح جاز لانه من اهل الذكاة والقربة اقيمت بانابته ونيته بخلاف ما اذا امر المجوسي لانه ليس من اهل الذكاة فكان افسادا۔

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اپنی قربانی کے جانور کو کسی یہودی یا نصرانی سے ذبح کرانا مکروہ ہے، کیونکہ فعل ذبح بھی قربت اور نیکی کا کام ہے جبکہ وہ اس کے لائق نہیں ہے، (ف: لہذا اس سے ذبح کرانے میں مدد لینا مکروہ ہوگا یہاں تک کہ امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ یہ جائز ہی نہیں ہے، اس لئے شاید کہ ہمارے نزدیک بھی اس سے مراد مکروہ تحریمی ہو، اگرچہ ظاہر لفظ میں کراہت تنزیہی ہے

ولو امره الخ اور اگر مسلمان نے کسی کتابی کو حکم دیا اور اس نے اسے ذبح کر دیا تو وہ قربانی ہو جائیگی، کیونکہ کتابی کو ذبح کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے، (ف لیکن قربت کی لیاقت نہیں ہوتی ہے جبکہ یہ لیاقت موکل یعنی مسلمانوں میں موجود ہے اس لئے کتابی کے ذریعہ ذبح ہونا صحیح ہوگا) والقربة اقيمت الخ اور یعنی قربانی کرانے والے کا مسلمان ہونا اور کتابی کو اپنا نائب بنانا اور مسلمان کا قربانی کی نیت کر لینا ہی قربت کی ادائیگی کیلئے کافی ہے، بخلاف ما اذا الخ، یہ عبارت نقل میں موجود نہیں ہے یعنی کتابی کے برخلاف کسی مجوسی یا ہندو کو

ذبح کا حکم کرنا جائز نہیں ہے) لانہ لیس الخ اس لئے کہ مجوسی میں ذبح کرنے کی بھی صلاحیت نہیں ہے اس لئے وہ جانور حرام ہو جائے گا۔

(ف: یعنی مجوسی کا ذبح کرنا جانور کو مردار اور حرام بنانا ہوگا اور مسلمان کا دینا اپنی زبان کو برباد کرنا ہوگا حاصل یہ ہوا کہ خواہ مسلمان ذبح کردے یا کتابی ذبح کردے دونوں برابر ہے مگر چونکہ قربانی کرنا خالص دینی معاملات میں سے ہے اس لئے مشرک کتابی کی قربانی ذبح کرنا مکروہ ہے، اور دین کے کاموں میں کسی کافر سے مسلمان کے لئے مدد چاہنا مکروہ ہے، قدوری نے ایسا ہی فرمایا ہے اور امام شافعیؒ کا یہی قول ہے، اور امام احمدؒ کی ایک روایت ہے، اور امام مالک واحمد رحمہما اللہ کے نزدیک جائز نہیں ہے کیونکہ روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ تمہاری قربانیوں کو پاک ہی شخص (مسلم ذبح کرے) اور جابر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ سوائے مسلمان کے دوسرا کوئی بھی قربانی کو ذبح نہ کرے۔

توضیح: اپنی قربانی کے جانور کو دوسرے شخص مثلاً نصرانی یا مجوسی سے ذبح کرانے کا حکم، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ دلائل

قال واذا غلط رجلان فذبح كل واحد منهما اضحية الأخر اجزى عنهما ولا ضمان عليهما وهذا استحسان واصل هذا ان من ذبح اضحية غيره بغير اذنه لا يحل له ذلك وهو ضامن لقيمتها ولا يجزيه من الاضحية في القياس وهو قول زفر وفي الاستحسان يجوز ولا ضمان على الذابح وهو قولنا وجه القياس انه ذبح شاة غيره بغير امره فيضمن كما اذا ذبح شاة اشتراها القصاب وجه الاستحسان انها تعينت للذبح لتعينها للاضحية حتى وجب عليه ان يضحي بها بعينها في ايام النحر، ويكره ان يبدل بها غيرها فصار المالك مستعينا بكل من يكون اهلا للذبح اذنا له دلالة، لانها تفوت بمضي هذه الايام وعساه يعجز عن اقامتها لعوارض، فصار كما اذا ذبح شاة شد القصاب رجلها، فان قيل يفوته امر مستحب وهوان يذبح بنفسه اويشهد الذبح فلا يرضى به قلنا يحصل له مستحبان اخران صيرورته مضحيا لما عينه وكونه معجلابه فيرتضيه، ولعلمائنا رحمهم الله من هذا الجنس مسائل استحسانية وهي ان من طبخ لحم غيره اوطحن حنطته او رفع جرته فانكسرت اوحمل على دابته فعطبت كل ذلك بغير امر المالك يكون ضامنا ولو وضع المالك اللحم في القدر، والقدر على الكانون والحطب تحته اوجعل الحنطة في الدورق وربط الدابة عليه اورفع الجرة وامالها الى نفسه اوحمل على دابته فسقط في الطريق فاوقد هو النار فيه فطبخه اوساق الدابة فطحنها اواعانه على رفع الجرة فانكسرت فيما بينهما اوحمل على دابته ما سقط فعطبت لا يكون ضامناً في هذه الصور استحسانا لوجود الاذن دلالة.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے، اگر جانور کی قربانی کرنے والے دو آدمیوں نے اس طرح کی غلطی کی کہ ہر ایک نے دوسرے کے جانور کو ذبح کردیا تو دونوں کی قربانی جائز ہو جائیگی، اور کسی پر ضمان لازم نہیں آئے گا، اور یہ حکم استحسانا ہے، (ف: جبکہ قیاس ظاہری کا تقاضا اس کے خلاف ہے)۔

واصل هذا الخ حالانکہ اس مسئلہ کی اصلیت یہ ہے کہ اگر کوئی شخص دوسرے کی قربانی کے جانور کو اس کے حکم کے بغیر از خود ذبح کردے تو اسے ایسا کرنا جائز نہیں ہوتا ہے اسی لئے وہ اس جانور کی قیمت کا ضامن بھی ہوتا ہے، (ف: میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ ظاہر میں مصنفؒ کی عبارت بالکل عام ہے اسی طرح سے کہ اگر دوسرے کے جانور کو کسی نے اس کی اجازت کے بغیر قصداً غلطی سے ذبح کیا ہو تو دونوں صورتوں میں وہ ضامن ہوگا، لیکن نوادر ابن سماعہ میں لکھا ہوا ہے کہ عمداً کی صورت میں جس نے ذبح کیا ہے وہ جب جانور کا ضمان

دے دے گا تب اس جانور کی اسی ذابح کی طرف سے قربانی ہو جائیگی، ع، ن، جس سے اس کی ظاہری مراد یہ معلوم ہوئی کہ بعد میں اس جانور کا مالک وہی ذابح ہو جائے گا، لیکن مصنفؒ نے بعد میں یہ لکھا ہے، **ولا یجزیه من الاضحیة الخ** یعنی قیاس کے مطابق وہ ذبح شدہ جانور اس ذابح کی طرف سے قربانی نہیں مانی جائیگی چنانچہ امام زفرؒ کا یہی قول ہے۔

(ف: جو قیاس کا تقاضا ہے وہی امام زفرؒ کا قول مختار ہے، اور امام مالک وشافعی واحمد رحمہ اللہ کا بھی یہی قول ہے، ع،) **وفی الاستحسان الخ** لیکن استحسان میں یہ قربانی جائز ہو جائیگی اور ذبح کرنے والے پر اس کا ضمان بھی لازم نہیں آئے گا اور ہمارا قول بھی یہی ہے، (ف یعنی امام اعظم اور ابو یوسف اور محمد اللہ کا بھی یہی قول ہے، اس کہنے کی مراد بظاہر یہی ہے کہ غلطی وغیرہ ہر حال میں مطلقاً یہی حکم ہے جیسا کہ اس کا بیان ابھی ہوگا) **وجه القیاس الخ** یعنی قیاس کی وجہ یہ ہے کہ ذبح کرنے والے نے دوسرے کی بکری کو اس کے علم اور اس کی اجازت کے بغیر ذبح کیا ہے اس لئے ضامن ہوگا، **کما اذا ذبح الخ** جیسے کہ اس صورت میں ضامن ہوتا ہے جبکہ کوئی ایسی بکری کو ذبح کر دے جسے قصاب نے خریدا ہو۔

(ف: مناسب وقت میں اسے ذبح کر کے اس کا گوشت فروخت کرنے کے لئے اس صورت میں اگرچہ قصاب نے وہ بکری ذبح کرنے کے لئے ہی خرید ی ہے مگر اس کی اجازت کے بغیر اسے ذبح کر دینے کی وجہ سے ضامن ہوتا ہے، اسی طرح اگرچہ اس نے بکری قربانی ہی کے لئے خریدی ہے مگر اس کی اجازت کے بغیر ذبح کر دینے کی وجہ سے ضامن ہوگا، **وجه الاستحسان الخ** اور استحساناً جائز ہونے کی دلیل یہ ہے کہ وہ بکری چونکہ قربانی کے لئے خریدی گئی ہے اس لئے وہ مخصوص وقت کے اندر ہی ذبح کرنے کیلئے تعین ہو چکی ہے ، (ف: اس طرح سے کہ اگر فقیر نے وہ بکری قربانی کی نیت سے خریدی یا مالدار نے نذر یا قربانی کیلئے خریدی تو اگرچہ شرعاً یہی بکری متعین نہ ہوئی ہو لیکن اس کی نیت سے خریدی ہوئی بکری قربانی کیلئے متعین ہو چکی ہے اور اس کا ذبح کیا جانا بھی یقینی ہو چکا ہے)۔

حتیٰ وجب علیه الخ اسی بناء پر یہ بات واجب ہو جاتی ہے کہ قربانی کے دنوں میں اسی جانور کو ذبح کر دے نیز اس کے بدلے میں دوسرے جانور کو ذبح کرنا مکروہ ہوتا ہے، (بس ذبح کرنے کے لئے یہی جانور تعین ہو گیا اسی لئے اگر کسی وقت اس کا مالک اس کو ذبح کرنے سے غافل ہو جائے تو خیر خواہی کا تقاضا یہ ہوگا کہ دوسرے جس شخص کو یاد آئے یا ہو سکے تو اس کی مدد کر دے تاکہ وہ شخص اپنی ذمہ داری پوری کر لے)، **فصار المالك الخ** اس ضرورت کی بناء پر دلالت حال کے مطابق اس کا مالک ہر اس شخص سے جس کسی کو بھی ذبح کرنا آتا ہو اور کر سکتا ہو مدد چاہنے والا اور اپنی بکری کو ذبح کر دینے کی اجازت دینے والا ہوگا

(ف: یعنی اس شخص کی ظاہری صورت حال کو اس بات کی دلیل ہے کہ اس نے ہر لائق آدمی کو اپنی بکری کو ذبح کرنے کی اجازت دی اور اس سے مدد چاہی ہے) **لانها تفوت الخ** اس کی اس پریشانی کی وجہ ہے کہ اگر اس جانور کی قربانی بروقت ادا نہیں کی جائیگی تو قربانی کے مخصوص چند دن گذر جانے پر اس کی قربانی اور اس کا خون بہانا نہیں ہو سکے گا، **وعساه یعجز الخ** اور شاید کہ وہ شخص کسی دن اپنی خاص مجبوری یا کسی رکاوٹ آ جانے کی وجہ سے وہ اس ذبح کرنے سے عاجز ہو جائے (ف: اس طرح وہ دوسروں سے مدد چاہنے والا ہوگا اور جو بات عرف عام اور شریعت سے ثابت ہوا ہے اس نے اپنی زبان سے قولاً وعملاً بیان کر دیا، جیسے کہ ولیمہ کی دعوت میں جب کھانا نکال کر میزوں پر رکھ دیا جائے تو عرف عام میں یہ صورت حال اس بات کی عام اجازت ہے کہ اس نے گویا اپنی زبان سے اعلان کر دیا کہ اسے کھا لیا جائے اسی بناء پر اس کے کھا لینے پر ضمان بھی لازم نہیں ہوگی، اگرچہ اس نے زبان سے اعلان نہیں کیا ہے اسی طرح مسئلہ جاریہ میں بھی اس نے زبان سے اجازت نہیں دی ہے، اس لئے اگر کسی مالدار شخص نے بھی قربانی کا جانور خریدا جو اگرچہ شرعاً تعین نہیں ہوتا ہے، لیکن اس کی قربانی کی نیت کر لینے کی وجہ سے ایک حد تک قربانی کیلئے متعین ہو جاتا ہے اس لئے دلالۃً اس کی بھی اجازت پائی گئی اس لئے ذبح کرنے والا کسی حال میں بھی جانور کا ضامن نہیں ہوگا۔

کما اذا ذبح الخ جیسا کہ اگر قصاب نے اپنی بکری ذبح کرنے کے لئے اس کے ہاتھ پاؤں باندھ کر رکھ چھوڑے، (ف: اور وہ چھری لینے کے لئے اِدھر اُدھر گیا اتنے میں کسی نے آ کر بسم اللہ کہہ کر اسے ذبح کر ڈالا تو اس صورت میں بھی یہ ذبح کرنے والا اس

قیمت کا ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ اس قصاب نے اس جانور کو ذبح کرنے کے لئے بالکل تیار اور تعین کر دیا تھا، اس کے برخلاف اگر قصاب صرف بازار سے خرید کر لایا اور اس کو نہ لٹایا اور نہ ہی اس کے ہاتھ پاؤں باندھے تھے کہ اسے کسی نے ذبح کر دیا تو اس صورت میں یہ ذابح اس بکری کی قیمت کا ضامن ہوگا، اس احتمال کی وجہ سے کہ شاید قصاب اسے زندہ ہی فروخت کر دے اور ذبح کرنا فی الحال مناسب نہ سمجھے اس لئے اس کو ذبح کر دینے کے لئے ہی تعین کر دینے کی کوئی دلالت اور علامت نہیں پائی گئی۔

اور چونکہ قربانی میں اور یوں بھی چھوٹے جانوروں کے ہاتھ پاؤں باندھنا ذبح کرنے کی شرط نہیں ہے اور وہ بکری قربانی ہی نیت سے خریدی گئی تھی اس لئے اسے ذبح کرنا ہی ہوگا اس کے علاوہ اس سے دوسرا کوئی کام نہیں لیا جا سکتا ہے اسی لئے اگر دوسرے شخص نے اسے ذبح کر دیا تو وہ اس کی قیمت ضامن نہ ہوگا، اور اس دلیل کا تقاضا یہ بھی ہے کہ اگر غلطی سے نہیں بلکہ قصدا ایام النحر میں اسے ذبح کر دے تب بھی وہ ضامن نہ ہوگا اور شخص اس جانور کا مالک ہوگا قربانی بھی اس کی طرف سے ادا ہو جائیگی چنانچہ آئندہ یہ مسئلہ معلوم ہو جائے گا۔م)۔

فان قیل الخ اگر قربانی ادا ہو جانے کی صورت میں اگر کوئی یہ کہے کہ ایسا ہونے سے مالک سے اس کا مستحب کام چھوٹ جائے گا ،(ف:یعنی اگر کہنے والا کوئی یہ کہے کہ تمہارے اس کہنے سے کہ قربانی کا جانور ہونے کی وجہ سے دلالۃ مالک کی طرف سے اس بات کی اجازت پائی گئی کہ جس کسی میں بھی ذبح کرنے کی صلاحیت موجود ہے وہ اسے ذبح کر دے، اس میں اجازت ثابت نہیں ہوتی ہے کیونکہ غیر شخص کے ذبح کرنے سے مالک کے ذمہ ایک مستحب کام کرنا بھی تھا یعنی اپنے ہاتھ سے جانور کو ذبح کرنا تو چھوٹ جائے گا) وھو ان یذبحھا الخ اور وہ مستحب کام یہ ہے کہ مالک خود ہی اپنا جانور ذبح کردے یا کم از کم اس کی موجودگی میں جانور ذبح کیا جائے ،(ف: حالانکہ دوسرے شخص کے ذبح کرنے میں یہ بات نہیں پائی گئی) فلا یرضیٰ بہ اس لئے شاید مالک دوسرے کے ذبح پر راضی نہ ہو۔

(ف:یعنی یہ بات کہاں سے اور کس طرح معلوم ہوئی کہ مالک اس دوسرے کے ذبح پر راضی بھی ہوگا، البتہ اگر مالک ذبح کے موقع میں خود موجود ہوا اور دوسرے نے جانور ذبح کر دیا، اب اگر مالک نے اسے منع کیا تو یہ صراحۃ ممانعت ہوگی لہذا وہ ذابح بالاتفاق اس جانور کی قیمت کا ضامن ہوگا، اور اگر مالک نے اسے ذبح سے منع نہیں کیا بالاتفاق وہ ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ اس کی اجازت پائی گئی، لیکن مسئلہ کی صورت تو یہ ہے کہ مالک حاضر نہیں ہے اس لئے لامحالہ اس کا یہ مستحب کام چھوٹ جائے گا، اس کے باوجود یہ کس طرح معلوم ہوا کہ مالک اس سے راضی تھا بلکہ بظاہر راضی نہ ہوگا ، قلنا یحصل لہ الخ ہم اس کا یہ جواب دینگے کہ مالک کو دوسرے دو مستحب نیکیاں مل جائینگی،(ف: یعنی اگر اس سے ایک مستحب کام چھوٹ گیا ہے تو اس سے کیا نقصان ہوگا کیونکہ اس کے چھوٹنے سے دوسری دو مستحب نیکیاں حاصل ہو گئیں، لہذا وہ تو خوشی سے اس پر راضی ہوگا، جس کی تفصیل یہ ہے)

صیرورتہ الخ ایک مستحب وہ ہوا کہ مالک نے جس مقصد کے لئے جانور کو معین کیا تھا وہ مقصدا سے حاصل ہو گیا،(ف:یعنی دوسرے شخص نے مالک کی غیر حاضری میں اس کی قربانی کر کے مالک کی نیت کو پورا کر دیا جس کے لئے اس نے جانور کو معین کیا تھا، اس طرح اس غیر نے مالک کی قربانی کی نیت کو پورا کر دیا، کیونکہ اگر مالک مالدار ہوتو بھی جس جانور کو اس نے ایک مرتبہ قربانی کی نیت سے خریدا ہے اگر چہ اُسے بدل کر دوسرے جانور کی بھی قربانی کر سکتا ہے لیکن اس کے لئے بھی یہی بات یقینا مستحب ہے کہ وہ اسی جانور کی قربانی کرے، بس نذر کی صورت میں یا مالک کے فقیر ہونے کی صورت میں تو بدرجہ اولی یہ بات ثابت ہوگی، اس لئے مالک کو اسی نائب کے واسطے از خود یہ استحباب حاصل ہو گیا کہ جس جانور کو اس نے تعین کیا تھا اسی کو ذبح کر کے تقرب حاصل ہو گیا، وکونہ معجلا بہ الخ اور دوسرا مستحب کام یہ ہو گیا کہ قربانی کے کام کو جلد از جلد ادا کرنے والا ہو گیا،

(ف:یعنی دسویں تاریخ جو قربانی کا پہلا دن ہے جس میں قربانی کرنی افضل یعنی مستحب ہے اسی دن اس کی قربانی ادا ہو گئی اور یہ فضیلت اسی وجہ سے حاصل ہو گئی کہ دوسرے شخص نے اس کی طرف سے قربانی ادا کر دی ہے ویسے یہ ممکن تھا کہ کسی وجہ سے پہلے دن قربانی نہ ہوتی کسی اور دن ہوتی بس جب ایک مستحب کے چھوٹنے سے دو مستحب پائیں ہو گئیں تو اس کے ناراض ہونے کی وجہ نہیں ہوتی اور وہ

ناراض نہیں ہوگا) فیر تضیه الخ بلکہ وہ تو غیر کے کام سے راضی ہوگا، (ف: اور ایسا ہو جانا تو اس بات کی دلیل ہوگی کہ پسندیدگی کی وجہ سے یہ حکم نہیں ہوسکتا ہے کہ مالک ذبح کرنے سے منع کرنے والا تھا)۔

ولعلمائنا رحمهم الله الخ اور ہمارے علماء کے نزدیک اسی جنس کے مختلف مسائل ہیں جو سب استحانی ہیں (ف: یعنی مشائخ نے قیاس کے خلاف ان میں استحانا حکم دیا ہے، وهي ان من الخ ان میں سے: ایہ ہے کہ ا اگر ایک نے دوسرے کا گوشت پکادیا یا ۲ یہ ہے ایک نے دوسرے کے گیہوں پیس دئے یا ۳ ایک نے دوسرے کے گھڑے کو اٹھادیا جس سے وہ ٹوٹ گیا، یا ۴ ایک نے دوسرے کے جانور پر کچھ بوجھ لادلیا جس سے وہ جانور ختم ہوگیا اور یہ تمام کام مالک کی اجازت کے بغیر کئے گئے (ف: یعنی ا گوشت پکانا، ۲ گیہوں کو چکی میں پیسنا ۳ گھڑا اٹھادینا، ۴ جانور پر لادنا اور یہ تمام کام مالک کی اجازت کے بغیر کئے گئے ہوں تو کرنے والا ضامن ہوگا، (ف: کیونکہ ایسے کاموں سے دوسروں پر زیادتی اور ظلم کرنا لازم آتا ہے، اس لئے کہ مالکوں کی طرف سے ایسی کوئی بات نہیں پائی گئی ہے جس سے ان کاموں کی کرنے کی اجازت کی دلیل پائی گئی ہو) ولو وضع المالك الخ اور گوشت کے مالک نے اپنا گوشت پکانے کے لئے ہانڈی میں ڈال کر اور اسے چولھے پر رکھ کر چولھے کے نیچے لکڑیاں رکھ دی ہوں، (ف: ان میں صرف آگ لگانے کی دیر ہو)۔

(ف: تو ان باتوں سے یہ معلوم ہوگا کہ مالک گوشت پکانا چاہتا ہے)، اور جعل الحنطه الخ اور آٹا پینے کی چکی کے اوپر لگی ہوئی بالٹی جیسی کوئی دورق یعنی گول چیز جس میں اوپر سے غلہ ڈالنے سے ایک خاص انداز سے وہ غلہ اس مشین میں آہستہ آہستہ گرتا رہتا ہے) اگر کسی نے چکی کی بالٹی میں گیہوں ڈال دئے، (ف: تاکہ اس میں سے گیہوں آہستہ آہستہ چکی کے سوراخ میں گرتے رہیں) اور چکی کو چلانے والا جانور اس سے باندھ دیا (ف: تو موجودہ حالات سے یہ معلوم ہو رہا ہے کہ مالک اسے پیسنا چاہتا ہے)۔

او رفع الجرة الخ یا گھڑا اٹھانے کے مسئلہ میں مالک نے خود اٹھا کر اپنی طرف جھکا دیا ہو، (ف: تاکہ یہ معلوم ہو سکے وہ مدد کرنا چاہتا ہے، او حمل الخ یا جانور پر سامان لادنے کے مسئلہ میں مالک نے اپنے جانور پر بوجھ لادا اور وہ بوجھ راستہ میں گر گیا، (ف: یہ کام کرنے والے نے کیا جن میں اس بات کی دلیل ہے کہ واقعات ان صورتوں میں پیش آئے، فاقد هو الخ مالک نے گوشت پکانے کے لئے سارا انتظام کرلیا تھا کہ دوسرے شخص نے چولھے کی لکڑیوں میں آگ لگادی نتیجہ کے طور پر وہ گوشت پک گیا، او ساق الخ چکی کی صورت میں مالک نے آٹا پینے کے لئے سارا انتظام کرلیا مگر دوسرے شخص نے بیل کو مار کر چلادیا جس سے گیہوں پس گئے، او اعانته الخ یا پانی کے گھڑے کے مسئلہ میں مالک نے اپنے گھڑے کو اپنے سر پر اٹھانے کے لئے گھڑے کو اپنی طرف جھکا دیا تھا کہ دوسرے شخص نے اسے سہارا دیا مگر نتیجہ میں وہ گر کر ٹوٹ گیا،

او حمل الخ یا ایک شخص نے اپنے جانور پر اپنا سامان رکھنا چاہا اتنے میں کسی نے اسے اٹھا کر جانور پر رکھدیا مگر وہ جانور اس وقت گر کر ہلاک ہوگیا۔ لایکون ضامنا الخ کہ ان تمام صورتوں میں چیز کے نقصان ہونے پر اس کا استحانا ضامن نہیں ہوگا اس لئے کہ ان تمام مسائل میں اس بات پر دلالت پائی جارہی ہے کہ مدد کرنے والے کے لئے اصل مالک کی دلالۃ رضامندی پائی جارہی ہے، (ف: یعنی مذکورہ ان تمام صورتوں میں جن میں دلالۃ اجازت نہ پائی جانے کی وجہ سے آدمی ضامن ہوا تھا اب اگر ان ہی تمام صورتوں میں دلالۃ اجازت کا ثبوت ہو جائے تو استحانا ان میں سے کسی میں بھی ضامن نہیں ہوگا۔

توضیح: اگر قربانی کرنے والے دو آدمیوں میں سے ہر ایک نے ایسی غلطی کی کہ ہر ایک نے دوسرے کے جانور کو ذبح کردیا، اگر قصاب نے اپنی ایک بکری خرید کر اس کو لٹایا اور اس کے ہاتھ پاؤں باندھ کر ادھر چلا گیا اور کسی نے اپنی مرضی سے اسے بسم اللہ کہہ کر ذبح کردیا، یا قصاب خرید کر لایا اور اس کے پیچھے میں کسی نے اپنی مرضی سے اس جانور کو ذبح کردیا، مسائل کی

تفصیل، اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل۔

اذا ثبت هذا نقول في مسالة الكتاب ذبح كل منهما اضحية غيره بغير اذنه صريحا فهي خلا فية زفر بعينها ويتاتي فيها القياس والاستحسان كما ذكرنافيا خذ كل واحد منهما مسلوخة من صاحبه ولا يضمنه لانه وكيله فيما فعل دلالة فان كانا قد اكلا ثم علما فليحالل كل واحد منهما صاحبه ويجزيهما لانه لو اطعمه في الابتداء يجوز وان كانغنيا فكذا له ان يحلله في الانتهاء وان تشا حا فلكل واحد منهما ان يضمن صاحبه قيمة لحمه ثم يتصدق بتلك القيمة لانها بدل عن اللحم فصار كما لوباع اضحية وهذا لان التضحية لماوقعت عن صاحبه كان اللحم له ومن اتلف لحم اضحية غيره كان الحكم ما ذكرناه.

ترجمہ: اور جب مسائل مذکورہ سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ اگر کوئی شخص کسی کے کام میں ازخود اس طرح دخل دے جس سے اس دوسرے کی کسی طرح سے بھی رضامندی نہیں پائی جاتی ہوتو دخل دینے والا مال کے نقصان ہوجانے کی صورت میں مال کا ضامن ہوتا ہے، اور اگر کسی طرح بھی عرفاعادۃ مالک کی رضامندی بھی پائی جاتی ہوتو اس وقت کسی نقصان ہوجانے سے ضامن نہیں ہوتا ہے، تو کتاب کے اس مفروضہ مسئلہ میں کہ دوآدمیوں میں سے ہرایک نے غلطی سے دوسرے کی قربانی کے جانور کو اس کی صریح اجازت کے بغیر ذبح کردیا (اگرچہ غلطی سے نہیں بلکہ عمداً ایسا کیا) تو یہ صورت بھی امام زفرؒ کے ساتھ اختلافی مسئلہ ہے اور اس میں قیاسی اور استحسانی دونوں طرح کے جواب ہوں گے، جیسا کہ ہم نے اوپر ذکر کردیا ہے، (ف: یعنی امام زفرؒ کے نزدیک قیاسی دلیل کی بناپر وہ ضامن ہوگا اور قربانی ادانہ ہوگی، یہی قول امام مالک وشافعی واحمد رحمہم اللہ کا بھی ہے، لیکن ہمارے علماء احناف کے نزدیک اس کی قربانی استحسانا ادا ہو جائیگی اور ضمان لازم نہیں آئے گا۔

فيا خذ كل واحد الخ قربانی جائز ہوجانے کے بعد ان میں ہرایک اپنے جانور کو دوسرے سے اپنے قبضہ میں لے آئے اور کوئی بھی دوسرے سے اپنی بکری کا ضمان نہ چاہے یعنی ایک نے دوسرے کی بکری کو صرف ذبح کیا ہے اور وہ بھی اس کا دلالت حال کی بناپر نائب وکیل بن کر کیا ہے، (ف: اور جب نائب وکیل اپنے موکل کی رائے کے مطابق کام کرتا ہے تو وہ اس کے نتیجہ کا ضامن نہیں ہوتا ہے، البتہ یہ حکم اسی صورت میں ہوگا جبکہ ذبح کی ہوئی بکری اس وقت تک موجود ہو، یادونوں نے غلطی سے ایسا کیا ہو فان كانا الخ اور اگر دونوں نے اپنی اپنی ذبح کی ہوئی بکری کھالی ہو اس کے بعد ان کو اس غلطی کا علم ہوا ہوتو اس وقت ان دونوں کے حق میں یہی صورت بہتر ہوگی ہرایک دوسرے سے تحلیل یعنی معاف کرالے اس طرح دونوں کی قربانی صحیح ہوجائیگی۔

(ف: اور کھالینے سے کچھ نقصان نہیں ہوگا، کیونکہ اگر قربانی کرنے والا خود دوسرے کو اس کے گوشت میں سے پہلے کھلا دیتا تو بھی کچھ نقصان نہ ہوتا، اگرچہ وہ کھانے والا مالدار ہی ہو، اسی طرح اس مالک کو یہ بھی اختیار ہے کہ دوسرے کو آخر میں اس کے کھالینے کے بعد کھایا ہوا اس کے لئے حلال کردے، وان تشاغلا الخ اور اگر وہ دونوں اس میں سے دوسرے کے کھالینے پر راضی نہ ہوکر آپس میں جھگڑنے لگیں تو ان میں سے ہرایک کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ دوسرے سے اپنے گوشت کی قیمت وصول کرلے لیکن اس قیمت کو صدقہ کردے، لا نها بدل الخ کیونکہ یہ رقم جو اسے ملی ہے وہ اس گوشت کی قیمت ہوئی اس لئے اس کی صورت ایسی ہوجائیگی کہ گویا اس نے اپنی قربانی فروخت کردی ہے۔

(ف: جب کہ اسے فروخت کرنا جائز نہیں ہوتا ہے اور اگر کوئی قربانی کے گوشت کو فروخت کردے تو اس پر لازم ہوگا کہ اس پوری رقم کا صدقہ کردے اسی طرح موجودہ صورت میں وہ جو کچھ بھی رقم وصول کرے گا اسے بھی صدقہ کرنا ہوگا، کیونکہ اس سے جو رقم وصول کی ہے وہ دام اور قیمت دونوں ہی ہے اور بازاری عام قیمت ہی اصل ہوتی ہے لیکن بعد میں دونوں جس رقم پر اپنی رضامندی سے متفق ہوجاتے ہیں وہی اصل ہوجاتی ہے، لہٰذا دونوں کے درمیاں کچھ بھی فرق نہیں ہے، وهذا لان التضحيته الخ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب جانور کی

قربانی اسی کی طرف سے ہوئی جو اس جانور کا اصل مالک تھا تو اس کے گوشت کا بھی وہی مالک ہوگا (ف: مگر اس شخص نے اس کے گوشت سے مالک کی اجازت کے بغیر کھالیا اور اس سے پہلے دوسرے شخص کو دلالۃً جو اجازت حاصل ہوتی تھی وہ تو صرف اس کو ذبح کرنے ہی کی تھی، اور اس کا گوشت کھانے یا کسی طرح سے اسے اس کے استعمال میں لانے کے اجازت نہیں تھی، للہذا اس کھانے والے نے مالک کی اجازت کے بغیر ہی کھایا ہے، ومن اتلف الخ اور جو شخص بھی دوسرے کی قربانی کا گوشت ضائع کر دیتا ہے اس کا بھی وہی حکم ہوتا ہے، جو ہم نے اوپر بیان کیا ہے۔

(ف: یعنی وہ مالک کے گوشت کی قیمت کا ضامن ہوگا، پھر مالک اس رقم کو لے کر صدقہ کردے، اس طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

توضیح: اگر دو آدمی غلطی سے ایک دوسرے کی قربانی کی بکری ذبح کر کے اس کا کچھ گوشت بھی کھالیں، مگر دونوں بعد میں خوش ہو جائیں یا بعد میں آپس میں جھگڑنے لگیں، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل۔

ومن غصب شاة فضحى بها ضمن قيمتها وجاز عن اضحية لانه ملكها بسابق الغصب بخلاف ما لو اودع شاة فضحى بها لانه يضمنه بالذبح فلم يثبت الملك له الا بعد الذبح والله اعلم.

ترجمہ: اگر کسی نے دوسرے کی بکری غصب کر کے اس کی قربانی کر دی تو وہ شخص اس بکری کی قیمت تاوان میں ادا کردے تو یہ قربانی اسی غاصب کی طرف سے صحیح مان لی جائیگی کیونکہ یہ غاصب غصب کر کے اس کا مالک ہو چکا تھا، (ف: کیونکہ غاصب پر غصب کرنے کی وجہ سے اس پر لازم ہوا تھا کہ مغصوبہ بکری مالک کو واپس کردے لیکن جب اس نے اس بکری کی قربانی کر دی تو اب اسے مالک کو واپس کرنا ممکن نہ رہا اس لئے اس بکری کا مالک خود غاصب ہوگیا، اور اصل مالک کا حق صرف بکری کی قیمت کی طرف منتقل ہوگیا یعنی وہ اب بکری کی قیمت کا ہی مطالبہ کر سکتا ہے، اور اصل بکری کا مطالبہ نہیں کر سکتا ہے، اس طرح یہ بات ثابت ہوگئی کہ غاصب نے خود اپنی ہی بکری کی قربانی کی للہذا اسی کی قربانی ادا ہوگئی۔

بخلاف مالو اودع الخ بخلاف اس کے اگر کسی نے ایک شخص کے پاس اپنی بکری امانۃً رکھی بعد میں امین نے اس بکری کی قربانی کر دی (ف: تو وہ قربانی ادا نہیں ہوگی اور وہ بکری کی قیمت کا ضامن ہوگا، لانہ یضمنہ الخ کیونکہ ذبح کرنے والا ذبح سے پہلے تک امین تھا، لیکن ذبح کر دینے کی وجہ سے وہی امین اب ضامن ہوگیا، (ف: جبکہ ذبح سے پہلے غاصب کی طرح ضامن نہیں تھا) فلم یثبت الخ للہذا اس ذابح کی پہلے ملکیت ثابت نہیں ہوتی تھی بلکہ ذبح کرنے کے بعد ہی اس کی ملکیت ثابت ہوئی ہے واللہ تعالیٰ اعلم (ف: پھر ایک مرتبہ ذبح کر لینے کے بعد اس کی دوبارہ قربانی نہیں ہو سکتی ہے، فافہم اور کچھ مشائخ نے فرمایا ہے کہ پہلی سورت میں غصب کرنے والے کی بھی قربانی اسی صورت میں جائز ہوگی جبکہ ایام النحر میں بکری کے مالک کو اس کی قیمت ادا کر دی ہو جس کی وجہ یہ ہے کہ قیمت ادا کرنے سے غاصب کی ملکیت میں پہلے وہ بکری آگئی پھر جب سے وہ اس بکری کا ضامن ہوا ہے یعنی اس نے غصب کیا ہے اس کی طرف بکری منسوب ہوئی ہے اس سے معلوم ہوا کہ اس کی ملکیت میں رہتے ہوئے بکری ذبح کی گئی ہے اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس بیان اور تحقیق میں بھی تامل ہے، اس طرح تامل کی وجہ یہ ہے کہ کسی نتیجہ اور حکم کو پہلے سبب کی طرف کسی خاص ضرورت سے منسوب کیا جاتا ہے جبکہ موجودہ صورت میں کوئی خاص ضرورت درپیش نہیں ہے، ضرورت صرف اتنی بات کے لئے ہوئی ہے کہ اس پر تاوان ثابت کیا جاسکے لیکن اس کی قربانی کرنے کیلئے بھی ضرورت کو ثابت کرنا بے محل ہے، واللہ تعالیٰ اعلم اور امام زفرؒ و ابو یوسف رحمہما اللہ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ اس کی قربانی ادا نہیں ہوگی چنانچہ امام مالک وشافعی واحمد رحمہم اللہ کا بھی یہی قول ہے اور ابن رستمؒ کی نوادر میں امام محمدؒ سے بھی یہی مروی ہے واللہ تعالیٰ اعلم الصواب، م، مع،

توضیح: اگر کسی نے دوسرے کی بکری غصب کر کے اس کی قربانی کر دی، یا کسی امانت رکھی ہوئی

بکری کی قربانی کردی، تفصیل مسائل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ،

قال رضي الله عنه تكلموا في معنى المكروه المروى عن محمد نصا ان كل مكروه حرام الا انه لما لم يجد فيه نصا قاطعاً لم يطلق عليه لفظ الحرام وعن ابى حنيفة وابى يوسف انه الى الحرام اقرب وهو يشتمل عليه فصول منها.

ترجمہ: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ چونکہ ماقبل کے مسائل وکتب مثلاً کتاب الذبائح وکتاب الاضحیہ میں اکثر مکروہ کا لفظ استعمال ہوا ہے، اسی لئے اس بحث یعنی کتاب الکراہیۃ میں نفس کراہیۃ اور اس کے مسائل کی تحقیقات اور ان مکروہ مسائل کے بارے میں بیان کیا جارہا ہے جو مکروہ تو ہیں مکروہ صراحۃً ذکر نہیں کیے گئے ہیں، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے احسان کرنے اور احسن کو اختیار کرنے کا حکم دیا ہے، ان کا معلوم ہونا اس طرح مکروہ باتوں اور کاموں سے احتیاط کرنا اور بچتے رہنا چاہیے اس لئے کچھ بزرگوں یعنی فقہاء نے اپنی کتابوں اور عبارتوں میں استحسان اور احسان کرنے سے متعلق بیان کیا ہے، پھر لفظ مکروہ مندوب اور مستحب کے خلاف ہوتا ہے، اسی طرح کہیں پر کراہت یا تنزیہی کہا ہے تو اس سے مراد ایسا حلال ہوتا ہے جو حلال کے قریب مگر اولیٰ کے خلاف ہے، اور دوسرے قسم کا مکروہ تحریمی ہوتا ہے، **قال رحمة الله الخ** مصنف نے فرمایا ہے کہ لفظ مکروہ کے معنی میں مشائخ نے اختلاف کیا ہے۔

(ف: چنانچہ بعضوں نے فرمایا ہے کہ اس سے مراد ایسا کام ہے جس کے کرنے سے نہ کرنا بہتر ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ تو مکروہ تنزیہی کی تعریف ہوگئی، بعضوں نے کہا ہے کہ مکروہ وہ ہے جس میں اولیٰ یہ ہو کہ اسے نہ کیا جائے اس کے بارے میں بھی میں مترجم یہ کہتا ہوں یہ تعریف بھی پہلے کے حکم میں ہے اس لئے معلوم ہونا چاہیے کہ حرام اور مکروہ تنزیہی وغیرہ کی تفصیل اس کے ثبوت کے لحاظ سے ہوتی ہے، ورنہ رسول اللہ ﷺ کے مبارک زمانہ میں ہونا اور منع نہ ہونا اس وجہ سے تھا کہ وہاں کسی حکم کے بارے میں وہم وگمان کا کام نہیں ہوتا تھا جو مسئلہ سامنے آتا فوراً اس کی تحقیق وتوضیح ہو جاتی تھی بعد میں جب احکام اور مسائل کا ثبوت روایات اور احادیث کے ذریعے ہونے لگا تو اس میں سندوں پر بحث اور نظر کرنا پڑتا اور کبھی اجتہاد سے ثابت کیا جاتا پھر اگر وہ آیات سے ثابت ہوتے تو وہ قطعی ہوتے اور اگر احادیث سے ثبوت ہوتا تو ان میں بڑی تحقیق ہوتی کہ ان کا ثبوت احادیث متواترہ سے ہے یا مشہورہ سے ہے یا خبر اور سے ہے یا اجماع محکم سے ہے اور اگر منع ہے تو حرام قطعی ہے جسے عمل کی صورت میں فرض قطعی ہے یا واجب ہے اسی طرح منع کبھی مکروہ تحریمی جیسے عمل کی صورت میں واجب ہوتا ہے۔

اس تفصیل سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ زمانہ رسالت میں ظن اور شک کا کوئی دخل نہیں ہوتا تھا، اس کی تفصیل اور محقق ابن الہمامؒ نے بعض مقامات میں کی ہے، اس کے علاوہ اس کی مزید توضیح اس طرح ہوتی ہے کہ ظنی مقامات اور مسائل میں عموماً اجتہادات کا دخل ہوتا ہے، اسی لئے اکثر یہ ہوتا ہے کہ کسی مجتہد نے نص کو مظنون اور ثابت کو مکروہ بتا دیا ہے اور دوسرے مجتہد کے نزدیک غیر مظنون اور ثابت حرام ہے، جیسے بعض اعمال کو کسی مجتہد نے رکن اور دوسرے نے اسی کو شرط قرار دیا ہے اسی وجہ سے مجتہد کے نص پر مدار ہوا یعنی مجتہد کے اجتہاد سے کسی حکم کے بارے میں یہ بات ثابت ہوتی یا اس نص سے حرمت ثابت ہوتی تو اسے حرام قرار دیدیا گیا اگر چہ دوسرے مجتہد کے نزدیک وہ جائز اور کسی مجتہد کے نزدیک وہ حکم مکروہ تحریمی ہو، پھر کچھ مشائخ کا اس طرح فرمانا کہ اس کام کو نہیں کرنا چاہئے چھوڑ دینا ہی بہتر ہے اس سے حرمت ثابت نہیں ہوتی ہے۔

والمروى عن محمد الخ اور امام محمد سے یہ بات صراحت مروی ہے کہ ہر مکروہ حرام ہے، (ف: یعنی جس چیز کے بارے میں یہ کہہ دیا کہ مکروہ تحریمی ہے وہ حقیقت میں حرام ہے، **الا انه لم الخ** البتہ اس مسئلہ میں چونکہ اس مجتہد نے کوئی نص قطعی نہیں پائی ہے (بلکہ ظنی ہے) تو اس پر لفظ حرام کو اطلاق نہیں کیا گیا ہے، (ف: تاکہ احتیاط پر عمل باقی رہے کیونکہ جس طرح کسی حرام کام کو حلال کہنا کفر ہے اسی طرح حلال کام کو حرام کہنا کفر ہے، اگر چہ کسی مجتہد عالم نے کس شرعی حکم پر شریعت کی حکم کے مطابق اجتہاد کیا ہے اور جان

بوجھ کر قصداً غلط نہیں کیا ہے، تو ایسا مجتہد ہر حال میں ثواب کا مستحق ہوگا، لیکن شرط یہ ہے کہ اسے جہاں تک علمی صلاحیت ہے اس کے مطابق احتیاط سے اس نے کام بھی لیا ہو، اور اگر کسی مسئلہ میں یقینی اور قطعی شرعی دلیل نہیں پائی تو اسے حرام بھی نہیں کہا، اور احتیاط پر عمل کرتے ہوئے ایسے موقع میں صرف مکروہ کہہ دیا)۔

مسئلہ: کسی بھی حرام چیز کو جان بوجھ کر شرعی دلیل کے بغیر حلال کہنا کفر ہے، لیکن کسی مکروہ تحریمی کا انکار کفر نہیں ہوتا ہے، وعن ابی حنیفۃؒ الخ اور امام ابوحنیفہ وامام ابویوسف رحمہما اللہ سے مروی ہے کہ مکروہ حرام کے قریب ہوتا ہے (ف: یعنی وہ مکمل حرام نہیں ہوتا ہے، لیکن اس کو نہ کرنا بھی ضروری ہے جیسا کہ کسی حرام کو چھوڑ دینا ضروری ہوتا ہے، جیسے کہ اس کے مقابل فرض اور واجب عبادتوں پر عمل کرنا برابر یعنی لازم اور ضروری ہوتا ہے، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ غور کرنے سے اس کی اصل وجہ معلوم ہوتی ہے کہ اجتہاد کرنے پر دو باتوں یعنی عمل یا ترک عمل کے سوا کوئی تیسری صورت قطعاً نہیں ہوتی ہے، جس سے یہ معلوم ہو کہ رسول اللہ ﷺ کے عہد مبارک میں ترک عمل یعنی حرام کے سوا کوئی اور قسم جسے اقرب الی الحرام کہا جائے بھی تھی اس لئے اگر امام ابوحنیفہ اور ابویوسف رحمہما اللہ سے روایات ثابت بھی ہو تب بھی اس کے معنی امام محمدؒ کے قول موافق لئے جائیں گے حالانکہ تاج الشریعۃؒ نے شرح میں لکھا ہے کہ یہ روایت بالکل شاذ ہے

کیونکہ مبسوط میں مذکور ہے کہ امام ابویوسفؒ نے امام حنیفہؒ سے پوچھا کہ جس جگہ آپ نے یہ فرمایا ہے کہ میں اس کو مکروہ جانتا ہوں اس میں آپ کی اپنی رائے کیا ہوتی ہے، فرمایا کہ میں اسے حرام جانتا ہوں، یہی بات محیط میں بھی مذکور ہے اور محیط میں یہ بھی کہا ہے، کہ جس جگہ مطلقاً کراہت مذکورہ ہو یعنی اس میں تحریمی اور تنزیہی ہی کوئی قید نہ ہو تو اس سے حرام مراد ہے، عینی میں ایسا ہی ہے، لیکن یہ بات مخفی نہیں ہے کہ تحقیق کرنے پر یہ بات معلوم ہو جاتی ہے کہ عبادتوں میں یہ حکم قاعدہ کلیہ کے طور پر نہیں ہے، اس لئے شاید کہ امام محمدؒ کے کلام میں استقامت ہو کہ عبادات کے بہت سے مسائل میں مکروہ کا لفظ بولا جاتا ہے حالانکہ بلا خلاف تنزیہی مراد ہوتا ہے، اس لئے لوگوں کے حالات کے اختلاف کے مطابق اعتماد یا تو شارح کی تصریح پر ہوگا یا دلیل کی قوت پر ہوگا، یا قول متاخر پر ہوگا واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔م) اور یہ کتاب کراہیہ چند (پانچ) فصلوں پر مشتمل ہے۔

توضیح: کراہیت کا بیان، مکروہ کے معنی، اس کی قسمیں اس میں بحث کی ضرورت، تفصیل، دلائل،

فصل فی الاکل والشرب قال ابو حنیفة یکرہ لحوم الاتن والبانها وابوال الابل وقال ابو یوسف ومحمد لا باس بابوال الابل وتاویل قول ابی یوسف انه لا باس بها للتداوی وقد بینا هذا الجملة فیما تقدم فی الصلوٰة والذبائح فلا نعیدها واللبن متولد من اللحم فاخذ حکمه.

ترجمہ: فصل اول اکل وشرب یعنی کھانے اور پینے کے بیان میں ہے، (ف: یعنی کھانے اور پینے کی چیزوں میں سے کون کون سی چیزیں مکروہ ہیں اور کھانے پینے کے کیا حالات اور طریقے ہیں) قال ابو حنیفةؒ الخ امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ مادہ گدھیوں کا گوشت اور ان کا دودھ اور اونٹوں کا پیشاب یہ سب مکروہ ہیں، (ف: نر گدھوں کا گوشت بھی مادہ گدھیوں کے گوشت کی طرح مکروہ ہے، اس جگہ گدھیوں کا لفظ اس جگہ کہا گیا ہے کہ دودھ تو ان ہی کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے، بس مطلب یہی ہے کہ گدھوں اور گدھیوں کا گوشت اور گدھیوں کا دودھ سب مکروہ ہے)۔

وقال ابو یوسفؒ الخ اور امام ابویوسف ومحمد رحمہما اللہ نے فرمایا ہے کہ اونٹوں کے پیشاب میں کوئی حرج نہیں ہے، (ف: یعنی پلانا بھی جائز ہے، اور جامع صغیر میں اسی طرح مطلق بیان کیا گیا ہے کہ ابویوسف ومحمد رحمہما اللہ نے فرمایا ہے کہ اونٹ کے پیشاب اور گھوڑے کے گوشت میں کچھ حرج نہیں ہے، لیکن مصنفؒ نے کتاب الصلوٰۃ کے ابواب طہارت میں امام ابویوسفؒ سے اس کے نجس ہونے کو نقل کیا ہے، اسی لئے اس جگہ یوں کہا ہے۔

وتاویل قول الخ اور امام ابویوسفؒ کے قول کی تاویل یہ ہے کہ دواء اور علاج کی غرض سے اونٹوں کے پیشاب کے استعمال میں

کوئی حرج نہیں ہے، (ف: اگرچہ امام محمدؒ سے نصاً یہ بات ثابت ہے کہ جن جانوروں کا گوشت کھایا جاتا ہے ان کا پیشاب پاک ہے، پھر گدھوں کے نر اور مادہ کے گوشت کے مکروہ ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، وقد بیناہ الخ اور ہم نے یہ پوری بحث پہلے بھی بیان کردی ہے۔ (ف: یعنی یہ ساری باتیں اوپر) کتاب الصلوٰۃ میں بیان کی گئی ہیں، (ف: کہ ان کا پیشاب اور گوشت مع دودھ کے حرام ہیں) والذبائح اور کتاب الذبائح میں، (ف: کہ پالتو گدھے کا گوشت نص سے حرام ہے)۔

فلا نعیدھا الخ اسی لئے اس بحث کو اب ہم دوبارہ نہیں بیان کریںگے اور چونکہ دودھ گوشت سے پیدا ہوتا ہے اسی لئے جو حکم گوشت کا ہوتا ہے وہی اس کے دودھ کا بھی ہوتا ہے اسی لئے یہاں بھی گوشت ہی کا حکم دیا گیا ہے، (ف: یعنی گوشت کی طرح دودھ بھی مکروہ ہوتا ہے، اور گھوڑی کے دودھ میں ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق یہ تاویل ہوسکتی ہے کہ اس کے حرام ہونے کی وجہ اس کا ناپاک ہونا نہیں ہے بلکہ اس کا احترام واکرام ہے اس لئے اس کے دودھ میں کوئی حرج نہیں ہے، م، فخر الاسلامؒ نے جامع صغیر کی شرح میں فرمایا ہے کہ ہمارے علماء احناف اس بات پر متفق ہیں کہ اگر پالتو گدھا ذبح کیا جائے تو اس کا گوشت پاک ہوجائے گا، لیکن کھایا نہیں جاسکے گا، اسی طرح اس کی چیزیں بھی نہیں کھائی جاسکے گی۔

پھر کیا کھانے کے سوا کسی اور طرح سے اس سے نفع حاصل کرنا جائز ہوگا، تو اس میں ہمارے مشائخ کا اختلاف ہے اس طرح کہ بعضوں نے فرمایا ہے، کہ جس طرح اس کا کھانا حلال نہیں ہے اسی طرح دوسرے طریقوں سے بھی اس گوشت سے فائدہ اٹھانا حلال نہیں ہوگا، لیکن دوسرے مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ جائز ہے، مع، اور میں مترجم کہتا ہوں کہ صحیح حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ یہودیوں پر لعنت کرے کہ ان پر چربی حرام کی گئی تو انہوں نے اسے پگھلا کر اسے فروخت کرکے اس کی رقم کھائی، جیسا صحیح میں ہے، اور فقہاء میں یہ اصول طے پاچکا ہے کسی چیز کو بدل کر کھانا اس کے عین کے کھانے کا حکم رکھتا ہے، یہانتک کہ جو چیز بالکل نہیں کھائی جاتی ہو تو اس کے دام کھانا بھی اس کے عین کھانے کے برابر ہے۔

جواب یہ ہے کہ حدیث کے معنی میں غور کرنا بہت ہی ضروری ہے، کیونکہ گدھوں کو فروخت کرنا بالاتفاق جائز ہے، اب اگر وہی معنی عام ہوں تو لازم آئے گا کہ گدھوں کی خرید وفروخت جائز نہ ہو، حالانکہ گدھے کی سواری انبیاء وصلحا کی سنت ہے، اور فرمان باری تعالیٰ ہے، والخیل والبغال والحمیر لترکبوھا وزینۃ الایتہ، اس لئے اس کی بیع کے جائز ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، اور اس سے حاصل شدہ رقم کھانا بھی جائز ہے، تو لامحالہ اس کے معنی یہ ہوں گے کہ اس چربی سے فائدہ اٹھانا یہودیوں پر حرام کردیا گیا تھا، جیسے کہ اس کا کھانا حرام تھا، جیسے کہ وہ اصل مذکور کھانے پینے کی چیزوں کے ساتھ مخصوص ہے، اس لئے ہم چربی سے کھانے پینے کے سوا دوسرے طریقوں سے فائدہ اٹھانے کو جائز لیتے ہیں کیونکہ جانور کو ذبح کردینے کی وجہ سے اس چربی بھی پاک ہوجاتی ہے،

باقی رہا اونٹ کے پیشاب کا حکم تو اس کے مکمل اور مدلل بحث کتاب الصلوٰۃ میں گزرچکی ہے، وہیں ہر موافق ومخالف جانبین کی دلیلیں بیان کی جاچکی ہیں، ویسے پوری بحث کا خلاصہ دو طریقوں سے ہے یعنی نص قوی جو مذکور ہوئی ہیں اس سے استدلال کرتے ہوئے امام محمدؒ کا قول قوی ہے، لیکن دینی احتیاط اور پرہیزگاری پر عمل کرتے ہوئے امام ابوحنیفہؒ کا قول بہتر اور مختار ہے لیکن عوام الناس کی ضرورت کا خیال رکھتے ہوئے فتوی دینے میں وسعت کی ضرورت ہے، جس میں عوام کو تنگی اور تکلیف میں مبتلا نہیں کرنا چاہئے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م، (اور اب یہ بحث کے دنیا میں سونے اور چاندی کے برتنوں کو استعمال میں لانے کا کیا حکم ہے تو اس کی بحث آئندہ کی جارہی ہے)۔

توضیح: گدھوں اور گدھیوں اور اونٹوں اور اونٹنیوں کے گوشت و دودھ اور پیشاب کا کیا حکم ہے،
اقوال علماء، دلائل مفصلہ، تقویٰ،

قال ولا یجوز الاکل والشرب والادھان والتطیب فی انیۃ الذھب والفضۃ للرجال والنساء لقولہ علیہ

السلام فی الذی یشرب فی اناء الذهب والفضه انما یجرجر فی بطنه نار جهنم واتی ابو هریرة بشراب فی اناء فضة فلم یقبله وقال نها ناعنه رسول الله ﷺ واذا ثبت هذا فی الشرب فکذا فی الادهان ونحوه لانه فی معناه ولا نه تشبه بزی المشرکین وتنعم بتنعم المترفین والمسرفین وقال فی الجامع الصغیر یکره ومراده التحریم ویستوی فیه الرجال والنساء لعموم النهی وکذلک الاکل بملعقة الذهب والفضة والاکتحال بمیل الذهب والفضة وکذلک ما اشبه ذلک کا لمکحلة والمرأة وغیرهما لماذ کرنا.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے چاندی اور سونے کے برتن میں کھانا و پینا و تیل لگانا اور خوشبو لگانا مردوں اور عورتوں میں سے کسی کے لئے بھی جائز نہیں ہے، (ف قدوریؒ نے شرح المختصر میں کہا ہے کہ بعضوں نے تیل لگانے کے حرام ہونے کی صورت یہ بیان کی ہے اس برتن کو اٹھا کر اس سے سر پر ڈالا جائے اس لئے کہ اگر تیل کے چاندی کے برتن میں انگلیاں ڈال کر اس سے تیل لے کر بدن میں لگایا جائے تو ایسا کرنا مکروہ نہیں ہے، الجامع والذخیرہ والمحیط میں ایسا ہی بیان کیا گیا ہے، اسی طرح اگر چاندی یا سونے کے برتن سے روٹی نکال کر دستر خوان پر رکھ کر یا ہاتھ میں لے کر کھا لیا جائے تو چونکہ روٹی اس برتن سے نکل گئی ہے اس لئے اس کا کھانا مکروہ نہیں ہوگا، ع، ان مسائل سے شاید علماء کا مقصود یہ ہے کہ جن صورتوں میں چاندی سونے کے برتن کے استعمال کے وقت دیر دیر تک اس برتن سے تعلق نہ رہے تو ایسے اس سے برتن کا استعمال نہ ہوگا۔

لیکن تیل لگانے کے مسئلہ میں یہ اشکال ہوتا ہے کہ تیل کے بارہ میں چاندی یا سونے کی شیشی یا پیالی تو اسی طرح سے استعمال کی جاتی ہے کہ اس برتن سے تیل یا عطر نکال کر لگایا جائے اور خود اس پیالی کو تو سر پر الٹ نہیں دیتے یا اوندھا نہیں کر دیا جاتا ہے، اس کے برخلاف کھانا تو برتن میں رکھ کر ہی کھایا جاتا ہے، تو کھانے کو ایسے برتن سے نکال لینے سے اس سے بچنا مقصود ہوتا ہے، الحاصل، اصل یہ ہے کہ ایسے برتنوں میں کھانے پینے وغیرہ کے کاموں کا استعمال منع ہے۔

لقوله علیه السلام الخ رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے جو ایسے شخص کے بارے میں ہے جو سونے یا چاندی کے برتن میں پئے وہ اپنے پیٹ میں جہنم کی آگ نگلتا ہے، (ف: اس کی روایت بخاری اور مسلم نے کی ہے، اور ایک روایت میں ہے کہ جو کھائے) واتی ابو هریرہ الخ اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے پاس چاندی کے برتن میں پانی لایا گیا تو انہوں نے اسے قبول نہیں کیا اور فرمایا کہ ہمیں رسول اللہ ﷺ نے منع فرمایا ہے، (ف: ابو ہریرہؓ عنہ کی یہ حدیث نہیں ملی ہے، لیکن حضرت حذیفہؓ مداین میں تھے کہ انہوں نے پینے کا پانی مانگا تو ایک مجوسی چاندی کے برتن میں لے آیا، تب انہوں نے پانی پھینک دیا اور فرمایا کہ میں نے اسے اس لئے پھینکا ہے کہ میں نے اسے اس سے منع کیا تھا پھر بھی وہ نہیں مانا، حالانکہ رسول اللہ ﷺ نے ہمیں حریر اور دیباج کے پہنے اور چاندی و سونے کے برتنوں میں پینے سے منع فرمایا ہے، اور کہا کہ یہ چیزیں کافروں کے واسطے دنیا میں اور تمہارے (مسلمانوں) کے لئے آخرت میں ہیں (اس کی روایت بخاری و مسلم اور سنن اربعہ نے کی ہے۔

واذاثبت هذا الخ اور جب یہ حکم پینے کی چیزوں کے بارے میں ثابت ہو گیا یعنی چاندی و سونے کے برتن میں پینا جائز نہیں ہے (تو کھانے کے بارے میں بھی عدم جواز ثابت ہوا، مسلم) اسی طرح تیل لگانے اور اس جیسے دوسرے کاموں کے بارے میں بھی ثابت ہو گیا، کیونکہ ایسے سارے کام بھی کھانے پینے کے معنی میں ہی ہیں، (ف: یعنی ان کے برتنوں سے استعمال میں برابر ہیں) ولانه تشبه الخ اور اس دلیل سے بھی ممنوع ہے کہ چاندی و سونے کے برتنوں میں استعمال مشرکوں کی ہیئت اور بڑے دولت مندوں اور فضول خرچ کرنے والوں اور عیش و عشرت میں اترانے والوں سے مشابہت ہوتی ہے، (ف: لہٰذا یہ مکروہ تحریمی ہوگا کیونکہ نص موجود ہے۔

و یستوی فیه الخ اور تحریم کے حکم میں مرد و عورت سب برابر ہیں کیونکہ ممانعت عام ہے، (ف: یعنی مردوں ہی کے ساتھ ممانعت کی خصوصیت نہیں ہے، جیسے سونے اور چاندی کے زیورات اور ریشم و دیباج کی ممانعت مردوں کے ساتھ مخصوص ہے اور عورتوں کے لئے مباح ہیں، وکذلک الاکل الخ اسی طرح سونے اور چاندی کے چمچوں سے کھانا اور سونے و چاندی کی سلائی سے سرمہ لگانا۔

بھی مکروہ تحریمی ہے) وکذلک مااشبہ الخ اسی طرح وہ چیزیں بھی جو اس کے مشابہ ہوں، مثلاً سرمہ دانی، اور آئینہ وغیرہ کہ یہ سب بھی مذکورہ دلیل سے ہی مکروہ ہیں، (ف: کہ ان سے مشرکیں اور دولت مندوں سے مشابہت ہوتی ہے، ع، بلکہ دلالت حدیث سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے، کہ ان سب چیزوں کا استعمال ممنوع ہے، لہٰذا عطردانی وانگوٹھی کا حلقہ اورلاکاب ولگام، وگھڑی کی زنجیر وحلقہ، وکرسی وتخت اور کنگھی وغیرہ سب کا استعمال مکروہ تحریمی ہے، م، اگر آئینہ کا حلقہ چاندی کا اور باقی حصہ لوہا یا شیشہ کا ہو تو امام ابوحنیفہؒ نے اس کے بارے میں فرمایا ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے، اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ اس میں خیر نہیں ہے، التاتارخانیہ، ش۔

توضیح: مردوں اور عورتوں کے لئے سونے یا چاندی کے برتنوں میں سے کھانا اور پینا اور اس سے تیل لگانا اور خوشبو لگانا، اور سونے وچاندی کے چمچوں سے کھانا اس کی سلائی سے سرمہ لگانا، اور اس کے آئینہ سے دیکھنا وغیرہ، تفصیل مسائل، اقوال علماء، دلائل مفصلہ

قال ولا باس باستعمال انية الرصاص والزجاج والبلور والعقيق وقال الشافعي يكره لانه في معنى الذهب والفضة في التفاخربه قلنا ليس كذالك لانه ما كان من عادتهم التفاخر بغير الذهب والفضة قال ويجوز الشرب في الاناء المفضض عند ابى حنيفة والركوب في السرج المفضض والجلوس على الكرسى المفضض والسرير المفضض اذاكان يتقى موضع الفضة ومعناه يتقى موضع الفم وقيل هذا وموضع اليدفى الاخذوفى السريروالسرج موضع الجلوس وقال ابو يوسف يكره ذلک وقول محمد يروى مع ابى حنيفة ويروى مع ابى يوسف وعلى هذا الخلاف الاناء المضبب بالذهب والفضة والكرسى المضبب بهما وكذا اذا جعل ذلک فى السيف والمشحذ وحلقة المراٰة اوجعل المصحف مذهبا اومفضضا وكذا الاختلاف في اللجام والركاب والثفر اذا كان مفضضا وكذا الثوب فيه كتابة بذهب اوفضة على هذا وهذا الاختلاف فيما يخلص فاما التمويه الذى لا يخلص فلاباس به بالاجماع لهما ان مستعمل جزءٍ من الاناء مستعمل جميع الاجزاء كما اذا استعمل موضع الذهب والفضة ولا بى حنيفة ان ذلک تابع ولا معتبر بالتوابع فلا يكره كالجبة المكفوفة بالحرير والعلم فى الثوب ومسمار الذهب فى الفص.

ترجمہ: قدوریؒ فرمایا ہے کہ، رانگ، مسیہ قلعی کے برتن اور شیشہ وبلور وعقیق کے برتنوں کو استعمال کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، لیکن امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ یہ چیزیں بھی مکروہ ہیں کیونکہ ان میں بھی سونے اور چاندی ہی کی طرح اپنی بڑائی کا اظہار اور مفاخرت کے معنی موجود ہیں (ف: یعنی جیسے سونے اور چاندی کی چیزوں سے دوسرے پر اپنی بڑائی کا اظہار ہوتا ہے اسی طرح سے ان چیزوں سے بھی بڑائی کا اظہار ہوتا ہے، لہٰذا شیشے وغیرہ کے برتن بھی سونے چاندی کے برتنوں کے معنی میں ہوئے)۔

قلنا ليس كذلک الخ اس کا جواب ہم یہ دیتے ہیں کہ ایسی بات نہیں ہے، کیونکہ مشرکین کی عادات میں سے چاندی سونے کے برتنوں سے ہی بڑائی کا اظہار کرتا ہوتا تھا، اور شیشے وغیرہ کے برتنوں سے اظہار نہیں ہوتا تھا، (ف، اسی بناء پر اگر کسی قوم میں ان برتنوں سے تفاخر ہوتا ہو تو اسلام میں اسے بھی مکروہ ہی کہا جائے گا		البتہ اگر یہ بات کہی جائے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ نص حدیث سے اس کی ممانعت ثابت نہیں ہوتی۔ کیونکہ مشرکوں میں صرف چاندی اور سونے کے برتنوں میں تفاخر کا دستور جاری تھا م، اور تمام چیزوں میں اصل اس کا مباح ہونا ہی ہے، اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ ﴿هو الذى خلق لكم ما فى الارض جميعا﴾ یعنی اسی اللہ کی عبادت کرو جس نے تمہارے لئے زمین کی ہر چیز پیدا کردی ہے، اسی طرح یہ دوسرا فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿قل من حرم زينته الله التى اخرج لعباده﴾ یعنی آپ یہ کہدیں کہ کس نے اللہ تعالیٰ کی زینت حرام کی ہے جو اس نے اپنے بندوں کے لئے پیدا کی ہے، ع، اسی سے شیخ عبدالغنی نابلسیؒ نے حقہ تمباکو کو جائز قرار دیا ہے، م، پیتل کے برتنوں کا استعمال بھی جائز ہے کیونکہ حضرت

بریدہؓ نے کہا ہے کہ ایک بار رسول اللہ ﷺ ہمارے یہاں تشریف لائے تو ہم نے آپ کے واسطے پیتل کے برتن میں پانی نکالا تو آپ نے اس سے وضو فرمایا، اس کی روایت بخاری وابوداؤد اور زیلعیؒ رحمہم اللہ نے کی ہے، **قال ویجوز الشرب الخ** قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک **مفضض** یعنی چاندی کا پانی چڑھائے ہوئے برتن سے پینا جائز ہے، یعنی اگر برتن کے کنارے وغیرہ چاندی سے جڑاؤ کئے ہوئے ہوں تو اس سے پینا مکروہ نہیں ہے، جامع صغیر میں ایسا ہی ہے۔

والرکوب فی السرج الخ اسی طرح چاندی سے جڑاؤ کئے ہوئے زین پر بیٹھنا مکروہ نہیں ہے اور اسی طرح کرسی اور جڑاؤ تخت پر بیٹھنا بھی مکروہ نہیں ہے بشرطیکہ جہاں پر چاندی لگی ہوئے ہو اس مقام سے احتیاط کی جائے اس کا مطلب یہ ہے کہ برتن میں چاندی کی جگہ سے منہ الگ رکھے اور کچھ علماء نے یہ بھی فرمایا ہے کہ آدمی اپنے منہ کو اور اس کے پکڑانے کی جگہ سے ہاتھ کو بچا کر رکھے اور تخت و کرسی اور زین کی صورت میں بیٹھک کی جگہ سے بچے، (ف: یعنی جس جگہ پر چاندی لگی ہو اس سے پرہیز کرے)، **وقال ابو یوسفؒ الخ** اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ یہ سب صورتیں بھی مکروہ ہیں، (ف، اگر چہ چاندی کی جگہ سے بچے جب بھی مکروہ ہے۔

وقول محمد الخ اور امام محمدؒ کا قول ایک روایت میں ابوحنیفہؒ کے ساتھ مروی ہے، اور دوسری روایت میں امام ابو یوسفؒ کے ساتھ ہونا مروی ہے، (ف: اور یہی قول اقوی ہے، اور امام مالک وشافعی واحمد رحمہم اللہ کے نزدیک امام ابو یوسفؒ کے قول کے مثل مکروہ ہے، ع، اور اسی میں بہت زیادہ احتیاط ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م، **وعلی ہذا الخلاف الخ** اور ایسا ہی اختلاف ایسے برتن میں ہے جو چاندی یا سونے سے مضبب ہو، (ف: یعنی اس پر باریک تیر کا حلقہ چڑھایا گیا ہو خواہ جوڑنے کے لئے ہو یا اس کی مضبوطی کے لئے ہو، والکرسی اور ایسی کرسی میں بیٹھنا بھی جو چاندی یا سونے سے مضبب ہو، اسی طرح سے اگر ایسا ہی ہو سونے یا چاندی کا پتر تلوار میں چڑھایا گیا ہو، (یعنی مفضض یا مضبب کی ہو تلوار ہو تو اس کے استعمال میں بھی اختلاف فقہاء ہے۔

والمشحذ الخ اور سان پتھر یعنی جس پتھر پر تلوار وغیرہ تیز کرتے ہیں اور آئینہ کا حلقہ اگر مفضض یا مضبب ہو تو اس کے استعمال میں بھی اختلاف ہے، او **جعل المصحف الخ** یا اگر کسی نے قرآن مجید کو سونے یا چاندی سے جڑاؤ کیا (ف: تو اس میں بھی اسی طرح کا اختلاف ہے، اسے جڑاؤ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ قرآن مجید کے ورقوں کو یا اس کے اوپر کی دفتی میں سونے یا چاندی کے پتر لگوائے یا خود جڑاؤ کیا) **وکذا الاختلاف فی اللجام الخ** اور اسی طرح جانور کے لگام یا رکاب یا دُمچی میں بھی اختلاف ہے، جبکہ ان میں سے کسی چیز میں چاندی کا جڑاؤ کیا گیا ہو،

وکذا الثوب الخ اسی طرح جس کپڑے میں سونے یا چاندی کو کاٹ کر اس سے حروف لکھے گئے ہوں، تو اس میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے، **وہذا الاختلاف الخ** یہ اختلاف اس صورت میں ہوگا کہ وہ جڑاؤ اس سامان یا کتاب سے کسی وقت علیحدہ کئے جا سکتے ہوں، (ف: یعنی جن چیزوں میں شروع سے آخر تک سونے یا چاندی سے مفضض یا مضبب ہونے میں امام ابوحنیفہؒ وامام یوسفؒ کے درمیان اختلاف بیان کیا گیا ہے، یہ اس صورت میں ہے کہ اس سونے یا چاندی کو جب چاہیں اس سے جدا کیا جا سکے اور جب چاہیں لگا دیا جائے یعنی ہمیشہ کی لئے اس میں لگایا ہوا نہ ہو)۔

فاما التمویہ الخ اور اگر یہ صورت ہو کہ سونے یا چاندی کے پانی کے کام کو اس سے علیحدہ نہیں کیا جا سکتا ہو تو اس کے بارے میں بالاجماع کوئی مضائقہ نہیں ہے، (ف: یعنی ائمہ ثلاثہ امام ابوحنیفہ وابو یوسف ومحمد رحمہم اللہ کے نزدیک ایسا ملمع جائز ہے، اگر چہ امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے) **لہما ان الخ** ان میں سے صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ سامان کے کسی بھی حصہ کو استعمال کرنے والا پورے سامان کا استعمال کرنے والا ہوتا ہے، لہٰذا اس کا استعمال مکروہ ہوگا، جیسے سونے یا چاندی کی خاص جگہ کو استعمال کرنا مکروہ ہوتا ہے (ف: جیسے کہ سونے یا چاندی کے جڑاؤ یا ٹکڑے لگائے ہوئے حصہ کی جگہ پر منہ لگا کر پانی پینا مکروہ ہے اسی طرح دوسری چیزوں پر بیٹھنا یا ہاتھ لگانا مکروہ ہوگا۔

ولابی حنیفۃؒ الخ اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مفضض اور مضبب چیزوں میں چاندی اور سونا تابع کے طور پر ہوتا ہے، اور جو

چیزیں تابع ہوتی ہیں ان کا اعتبار نہیں ہوتا ہے، اس لئے ایسی چیز کا استعمال مکروہ نہ ہوگا، (ف: جیسے کہ مکمل ریشمی کپڑا حرام ہوتا ہے حلانکہ تابع ہو کر وہ جائز ہوتا ہے) کالخبة المکفوفة الخ جیسے وہ جبہ جس میں ریشمی چوڑی پٹی (سجاف) لگی ہوئی ہو، یا وہ کپڑا جس میں ریشمی بیل بوٹے ہوں، وسمار الذهب الخ اور جیسے کہ نگینہ میں سونے کی کیلیں ہوں، (ف: اور بعضوں نے اس کے لئے اس روایت سے استدلال کیا ہے کہ حضرت انسؓ عنہ کے پاس رسول اللہ ﷺ کے پیالوں میں سے ایک ایسا پیالہ تھا جس پر چاندی کا حلقہ تھا، اس کا جواب یہ ہے کہ وہ صرف تبرک کے طور پر حضرت انسؓ عنہ نے اپنے پاس رکھ چھوڑا تھا اور چونکہ وہ ٹوٹا ہوا تھا اس کی حفاظت کے لئے اس پر چاندی کا حلقہ چڑھا دیا تھا، اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ اس کو استعمال کرنا جائز ہے، کیونکہ اگر کوئی شخص اپنے پاس پورا پیالہ سونے یا چاندی کا رکھے لیکن اسے استعمال نہ کرے تو جائز ہوتا ہے، اس سے ایک فائدہ یہ حاصل ہوا کہ بزرگوں کی چیزوں کو ادب سے رکھنا جائز ہے، اور کسی بھی چیز میں ادب کا بجالانا مستحب ہے، اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ ان کی جوتیوں کو پہن لینا یا ان کے پیالہ میں کھانا ادب ہو پہننا ایک طرح بے ادبی ہے الحاصل صالحین کے آداب کو اختیار کرنا بھی ادب ہے، اور اس کا خیال رکھنا بھی چاہئے اور یہ معلوم ہونا چاہے کہ اگر تلوار یا چھری کا پھل جڑاؤ ہو تو اس کے استعمال کے وقت اپنی انگلیوں کو اس پر رکھنے سے بچانا آسان ہے۔

اور اگر اس میں قبضہ ہو تو اس کو پکڑتے وقت انگلوں کو بچا کر رکھنا چاہئے، اسی طرح جیسے آئینہ کے قبضہ یا حلقہ کو پکڑنے میں بچا کر رکھنا چاہئے، اور جیسے قرآن مجید کے پکڑنے کی جگہ سے بچے اور زین وکرسی وتخت میں بیٹھنے کی جگہ سے اور لگام میں پکڑنے کی جگہ ہے حاصل یہ ہوا کہ اس قسم کی چیزوں میں جس حصہ سے پکڑا جائے یا جس حصہ کو استعمال میں لایا ہو اس پر چاندی وسونے کے پانی اور چڑھاؤ سے آدمی کو بچنا چاہئے، م، م،

توضیح: رانگ، سیسہ، شیشہ، بلور، عقیق پیتل وغیرہ کے برتنوں کو استعمال کرنا مفضض مضبب، مشخذ کے معنی انکے برتنوں کا استعمال چاندی یا سونے کی جڑاؤ کرسی یا تخت، یا تلوار کو استعمال کرنا اقوال ائمہ کرام، مفصل دلائل

قال ومن ارسل اجیراله مجوسیا اوخادماً فاشتری لحما فقال اشتریته من یهودی اونصرانی اومسلم وسعه اکله لان قول الکافر مقبول فی المعاملات لانه خبر صحیح لصدوره عن عقل ودین یعتقد فیه حزمة الکذب والحاجة ماسة الیٰ قبوله لکثرة وقوع المعاملات وان کان غیر ذلک لم یسعه ان یاکل منه معناه اذا کان ذبیحة غیر الکتابی لانه لما قبل قوله فی الحل اولی ان یقبل فی الحرمة.

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنے مجوسی نوکر یا مجوسی غلام کو بازار بھیجا، اور اس نے کچھ گوشت خریدا اور آکر یہ کہا کہ میں نے یہ گوشت کسی یہودی یا نصرانی یا مسلمان سے خریدا ہے تو اس کے مالک کو اس گوشت کا کھانا جائز ہوگا،

لان قول الکافر الخ کیونکہ (دینی امور کے سوا) معاملات میں کافر کا قول مقبول ہے، کیونکہ یہ صحیح خبر ہے اور ایسے شخص کی دی ہوئی ہے جو عقل وہوش وحواس والا ہے نیز وہ جس مذہب کا بھی معتقد ہے اس میں بھی جھوٹ حرام جانا جاتا ہے، (ف: یعنی یہ خبر ایک ایسے شخص نے دی ہے اور جو عاقل ہے، (دیوانہ نہیں ہے) اور ایک دین کو ماننے والا ہے، اگرچہ وہ اعتقاداً کافر ہے، اور ایسی بات میں جھوٹ بولنے کو برا بھی جانتا ہے، لہٰذا یہ خبر صحیح ہوگی۔

والحاجته ماسة الخ اور ایسی خبر کو ماننے کی ضرورت اور مجبوری بھی ہے، کیونکہ ایسے معاملات تو ہر وقت پیش آتے رہتے ہیں (ف: کیونکہ ہر روز انسان کو بار بار ایسے معاملات کی ضرورت ہوتی ہے، اس لئے ایسی خبر قابل قبول نہ سمجھی جائے تو عام انسان کو حرج و تکلیف لازم آئیگی، حالانکہ شریعت نے حرج کو ہم سے دور کر دیا ہے، بس معلوم ہوا کہ وہ خبر گوشت کی صحیح ہے، پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ یہود ونصاریٰ کی قید اس لئے لگائی ہے کہ ان کا ذبیحہ جائز ہے، اور چونکہ ہمارے زمانہ میں اس قسم کے بہت سے ہیں جو ذبیحہ کے قائل نہیں

رہے ہیں، بلکہ برعکس وہ جانور سے خون نکال ڈالنے ہی کو نقصان دہ سمجھتے ہیں، اور جانور کا گلا گھونٹ کر مار ڈالنے کو ہی اچھا سمجھتے ہیں، اور اسی پر وہ عمل بھی کرتے ہیں، اس لئے اگر کوئی نصرانی سے خریدنے کی خبر سنائے تو احتیاطاً وہ مقبول نہ ہوگی، لیکن یہود سے خریدنے میں مقبول ہوگی، اب اگر نصرانی کے ذبیحہ کے جائز ہونے کے بارے میں فتویٰ دیا جائے اور مجوسی اس کے بارے میں یہ خبر دے کہ میں نے کسی نصرانی سے یا کسی یہودی سے یا کسی مسلمان سے یہ گوشت خریدا ہے تو وہ خبر قبول ہوگی۔

وان کان غیر ذالک الخ اور اگر کوئی مجوسی غلام اپنے آقا کو ان تینوں کے علاوہ کسی اور سے گوشت خرید کر لانے کی خبر دے تو اس کے آقا کو اس میں سے کھانا جائز نہ ہوگا، اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر یہودی و نصرانی اور مسلمانوں کے سوا کسی اور کے ہاتھ سے ذبیحہ ہونے کی خبر لا کر سنادے تو اس کا کھانا جائز نہ ہوگا، لأنہ لماقبل الخ کیونکہ جب کافر اور مجوسی کی بات گوشت کے حلال ہونے کے بارے میں قبول کر لی گئی تو اب جبکہ وہ حرام ہونے کی خبر دے رہا ہے تو بدرجہ اولیٰ اس کی یہ بات مان لی جائیگی، (ف: کیونکہ دینی معاملات میں احتیاط کرنا واجب اور بہت ہے ضروری ہے، ع)،

توضیح: اگر کوئی مجوسی غلام یا ملازم بازار سے گوشت خرید کر لائے اور اپنے مالک سے یہ کہے میں نے یہ گوشت کسی یہودی یا نصرانی یا مسلمان یا مجوسی سے خریدا ہے، تو اسے قبول کر کے کھانا جائز ہوگا یا نہیں، اقوال ائمہ کرام، دلائل

قال ویجوزان یقبل فی الھدیة والا ذن قول العبد والجاریة والصبی لان الھدایاتبعث عادة علیٰ ایدی ھؤلاء وکذا لا یمکنھم استصحاب الشھود علی الاذن عند الضرب فی الارض والمبایعة فی السوق فلو لم یقبل قولھم یؤدی الی الحرج وفی الجامع الصغیر اذا قالت جاریة لرجل بعثنی مولای الیک ھدیة وسعه ان یاخذھا لانه لا فرق بین ما اذااخبرت باھداء المولی غیرھا اونفسھالماقلنا.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ غلام اور باندی اور بچوں کی باتیں ہدیہ اور اجازت کے بارے میں قبول ہوں گی، ف بچوں سے مراد یہاں پر سمجھدار نابالغ ہیں، اور اجازت سے مراد کاروباری اجازت ہے، مثلاً اگر غلام یا باندی یا سمجھدار اپنے ساتھ کوئی چیز لائے اور کہے کہ یہ چیز فلاں شخص نے آپ کو ہدیہ کے طور پر بھیجی ہے تو اسے صحیح مانتے ہوئے لے لینا جائز ہوگا، اسی طرح اگر یوں کہ میرے ذمہ داروں نے مجھے کاروبار کرنے کی اجازت دیدی ہے تو اس سے خرید وفروخت کرنا جائز ہوگا، لان الھدایا الخ کیونکہ عام دستور یہی جاری ہے کہ ہدایا اور تحائف انہیں لوگوں کے ہاتھوں بھیجے جاتے ہیں۔

وکذالایمکنھم الخ اسی طرح سے ان لوگوں سے یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ ادھر ادھر آتے اور سفر کرتے ہوئے اگر ان کو کسی چیز کی خرید وفروخت کی ضرورت پڑ جائے تو اپنے ساتھ ایسے گواہوں کو لئے پھریں جو یہ کہیں کہ ان کے ذمہ داروں نے ان کو خرید وفروخت کی اجازت دے دی ہے، اب اگر ایسی صورتوں میں ان کی باتوں پر یقین نہ کیا جائے اور ان کی خرید وفروخت صحیح نہ مانی جائے تو انہیں کے ساتھ ہی ان کے ذمہ داروں کو بھی بڑی دقت کا سامنا کرنا پڑے، (ف: اور معاملات میں اصل بات یہی ہے کہ تمام مسلمانوں کا اس بات پر اجماع ہے کہ معاملات میں ایک شخص کی خبر حجت اور مقبول ہوتی ہے، چنانچہ صحابہ کرام عنہ سے ابتک اسی پر عمل جاری ہے، اقطعؒ نے لکھا ہے کہ ہر زمانہ میں کسی انکار کے بغیر اس پر عمل ہو رہا ہے، اس لئے اگر ایسے معاملات میں آزاد اور بالغ ہی کی خبر کو مانتے اور دوسروں کی نہیں مانتے تو لوگوں کو بہت زیادہ پریشانی اٹھانی پڑتی، اور مشائخؒ نے فرمایا ہے۔

کہ ایسے معاملات میں غلبہ ظن پر عمل کرنا واجب ہے، اس لئے اگر کوئی غلام یہ کہے کہ میرے مولی نے مجھے کاروبار کی اجازت دی ہے لیکن وہ ثقہ ہو تو اس سے خرید وفروخت کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اسی طرح اگر وہ کوئی چیز لے کر آئے اور یوں کہے کہ یہ چیز میرے مولی کی طرف سے آپ کو ہدیہ ہے، اب اگر سننے والے کے غالب گمان میں یہ آئے کہ یہ تو جھوٹا ہے یا دل کو اطمنان نہ ہو تو اس

سے کچھ معاملہ نہ کرے کیونکہ اصل میں اس سے لین دین ممنوع ہے اور وہ مجور ہے، اور اگر اجازت ہوگی تو وہ عارضی ہوگی، اس لئے جبتک اس کے بارے میں شک ہوتو اس کے لئے اجازت ثابت نہیں ہوسکتی ہے، ہم نے ابھی اوپر میں جو یہ بات کہی ہے کہ ثقہ غلام کی بات قبول ہوتی ہے، اس لئے کہ جب دینی معاملات اور اخبار واحادیث میں ثقہ غلام کی روایت مقبول ہوتی ہے تو دنیاوی معاملات کا مرتبہ اس سے کہیں کمتر ہوتا ہے ان میں بدرجہ اولیٰ مقبول ہوگا۔

اور اگر لانے والا اس طرح کہے اس چیز کا فلاں شخص مالک ہے اس نے مجھے اس کے فروخت کرنے کے لئے وکیل بنایا ہے یعنی کہا ہے، یا اسی نے مجھے یہ چیز دی ہے، یا اس سے میں نے خریدی ہے، پس اگر وہ مسلمان اور ثقہ ہو تو اور خود اس کا غالب گمان بھی یہی ہو کہ یہ کہنے والا سچا ہے تو اس کی بات کی تصدیق کرلے، اور اگر غالب گمان یہ ہو کہ وہ جھوٹا ہے تو اس کی تصدیق نہ کرے، یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ اسی آنے والے سے یہ معلوم ہوا ہو کہ اس کا مالک کون ہو کسی اور ذریعہ سے معلوم نہ ہوا ہو، کیونکہ ہر زمانہ میں اور ہر شخص وکیلوں اور دلالوں کی بات قبول کرتے آئے ہیں، اور کوئی اس کا انکار نہیں کرتا ہے، اور اگر آنے والے کے سوا کسی اور ذریعہ سے بھی وہ خبر ملی ہو تو بھی غلبہ ظن کا اعتبار ہوتا ہے، ع۔

وفی الجامع الخ اور جامع صغیر میں ہے کہ اگر ایک شخص کی باندی کسی کے پاس آئی اور یہ کہا کہ میرے مولیٰ نے مجھے تمہارے پاس ہدیہ بھیجا ہے تو اسے اس خبر کو مان لینے پھر اپنے پاس رکھ لینے کا اختیار ہوگا، (ف: پھر جیسا چاہئے اس کے ساتھ تعلق قائم کرسکے گا، لانہ لا فرق الخ کیونکہ ان دوخبروں کے حکم میں کوئی فرق نہ ہوگا وہ کسی چیز کو ہدیہ اس کے پاس پہنچانے کی خبر دے یا خود اپنی ذات کو ہدیہ پہنچانے کی خبر دے، کیونکہ یہ بات پہلے بتادی گئی ہے کہ ہدایا اور تحائف ایسے لوگوں کے ہاتھ بھیجے جانے اور قبول کئے جانے کا دستور ہمیشہ سے چلا آیا ہے، (ف: اب اگر یہ کہا جائے کہ باندی کی شرم گاہ کسی کے لئے ہونا تو دینی معاملات میں سے ہے اس لئے اسی ایک خبر دینے والی عورت کی خبر سے یہ بات کیسے ثابت ہوگی، تو اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ بہت سے معاملات قصداً تو صحیح نہیں ہوتے لیکن کسی کے ضمن میں وہ ثابت ہوجاتے ہیں۔

توضیح: ہدایا اور تحائف کے لانے لیجانے کے سلسلہ میں غلام، باندی اور بچوں کی باتیں قبول کی جاسکتی ہیں یا نہیں، اگر کوئی کسی کے پاس آکر یہ کہے کہ میرے مولیٰ نے مجھے آپ کے پاس ہدیہ بھیجا ہے تو اسے قبول کرنا اور جنسی تعلق کرنا صحیح ہوگا، اقوال علماء، دلائل

قال ویقبل فی المعاملات قول الفاسق ولا یقبل فی الدیانات الا قول العدل ووجه الفرق ان المعاملات یکثروجودها فیمابین الناس فلو شرطنا شرطاً زائداً یؤدی الی الحرج فیقبل قول الواحد فیهاعدلا کان اوفاسقا کافراً کان اومسلماعبداً کان اوحرا ذکرا کان اوانثی دفعاً للحرج اما الدیانات فلا یکثر وقوعها حسب وقوع المعاملات فجازان یشترط فیهازیادة شرط فلا یقبل فیها الاقول المسلم العدل لان الفاسق متهم والکافر لا یلتزم الحکم فلیس له ان یلزم المسلم بخلاف المعاملات لان الکافر لایمکنه المقام فی دیارناالا بالمعاملة ولا یتهیأ له المعاملة الابعد قبول قوله فیها فکان فیه ضرورة فیقبل ولا یقبل قول المستور فی ظاهر الروایة وعن ابی حنیفة انه یقبل قوله فیهاجریا علی مذهبه انه یجوز القضاء به وفی ظاهر الروایة هو والفاسق سواء حتی یعتبر فیهما اکبر الرای.

ترجمہ: فرمایا ہے کہ عام معاملات میں فاسق کی بات قبول کرلی جاتی ہے لیکن دینی معاملات یا دیانات میں عادل شخص کے سوا کسی اور کی بات نہیں مانی جاتی ہے، (ف: اس لئے اگر کہنے والا ایسا شخص ہو جس کے بارے میں کچھ معلومات نہ ہوں کہ وہ کیسا شخص ہے یعنی مستور الحال ہو تو اس کی بات بھی قبول نہیں کی جاسکے گی۔

وو جه الفرق الخ اور معاملات اور دیانات کے درمیان فرق ہونے کی وجہ یہ ہے کہ معاملات ہر قسم کے لوگوں کے ساتھ ہر چیز میں پیش آتے رہتے ہیں، اس لئے اگر معاملات میں کچھ شرط زائد لگادی جائے تو عام لوگوں کو انجام کار اس سے، بہت ہی تکلیف ہوگی، (ف: جسے شریعت نے دور کر دیا ہے) **فيقبل قول الواحد الخ** اسی لئے معاملات میں ایک ہی شخص کی بات وہ بھی خواہ عادل ہو یا فاسق ہو اور خواہ وہ کافر ہو یا مسلمان ہو اور خواہ وہ غلام ہو یا آزاد ہو اسی طرح وہ خواہ مرد ہو یا عورت ہو ایسا کچھ بھی ہو اس کی بات قبول کرلی جائیگی تاکہ عمومی تکلیف دور ہو، (ف: جسے شریعت نے دور کر دیا ہے، اور خواہ وہ چھوٹا ہو یا بڑا ہو کیونکہ معاملات اور ضرورتیں بے حساب ہیں، جبکہ ایسے آدمی بہت ہی کم ہیں جن میں عادل ہونے کی تمام شرطیں پائی جارہی ہوں، اور ان کے ساتھ خرید و فروخت کا معاملہ کیا جاسکے، یا اس سے اپنی خدمت کرائی جاسکے یا اپنے وکیلوں اور دلالوں وغیرہ کے پاس بھیجا جاسکے، نیز خبر کے سننے والے کے پاس بھی اس خبر کے علاوہ دوسری کوئی دلیل نہیں ہوتی ہے اس لئے ایسی خبر بھی قبول ہونی چاہئے اور اس کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ معاملات میں کوئی چیز دوسرے کے ذمہ لازم نہیں کی جاتی ہے، جبکہ عادل ہونے کی شرط اسی واسطے لگائی جاتی ہے کہ حاکم کا حکم یا خبر کا حکم اس کے ذمہ لازم ہو تو معاملات میں عدالت کی شرط لگانے کے کچھ معنی نہیں ہیں، کیونکہ اس میں کوئی جھگڑا نہیں ہے، زیلعی۔

واما الديانات الخ اور معاملات کی طرح دیانات کا وقوع کچھ بہت زیادہ نہیں بلکہ بہت ہی کم ہوتا ہے، اس لئے ان دیانات میں کچھ زائد شرطیں لگائی جائز ہیں اسی لئے ان میں عادل مسلمانوں کے سوا کسی دوسرے کا قول قبول نہیں ہوگا، (ف: اسی لئے اس سے فاسق مسلمان ہو یا کافر دونوں خارج ہو گئے یعنی ان کی بات بھی قبول نہ ہوگی، **لان الفاسق الخ** فاسق اس لئے خارج ہو گیا کہ اس پر دین کے معاملات میں تہمت لگی ہوئی ہے، (ف: کہ شاید وہ جھوٹ بولا ہو) **والكافر لايلتزم الخ** اور کافر چونکہ خود ہی احکام الٰہی کو اپنے اوپر لازم نہیں کرتا ہے، اسی لئے اسے یہ حق نہیں ہے کہ کسی مسلمان پر کچھ لازم کرے، (ف: کیونکہ وہ خود التزام نہیں کرتا ہے،) **بخلاف المعاملات الخ** برخلاف معاملات کے کیونکہ اس میں کافی حد تک مجبوری ہے اس لئے کہ کافر ہمارے اسلامی ملک میں لوگوں سے معاملات طے کئے بغیر نہیں رہ سکتا ہے، اور کچھ نہیں کر سکتا ہے۔

ولايتهيأله الخ اور جبتک کہ کافر کا قول قبول نہ ہوگا اس وقت تک اس سے کسی قسم کا معاملہ نہیں ہو سکے گا الحاصل چونکہ کافر سے معاملات میں اس کے قول کو قبول کرنے کے ضرورت اور مجبوری ہوتی ہے اس لئے اس کا قول قبول ہوگا، (ف: اور جب معاملات میں کافر کا قول قبول کرنا ایک مجبوری ہوئی تو بدرجہ اولیٰ فاسق کا قول بھی قبول کرنا ہوگا، اور دینی معاملات میں عادل مسلمان کے سوا کسی کا بھی قول قبول نہ ہوگا) **ولايقبل الخ** اور ظاہر الروایۃ میں مستور (جس کے اندرونی حالات عام طور پر معلوم نہ ہو سکیں) اس کا قول قبول نہ ہوگا، (ف: یعنی اگر دینی معاملات یا دیانات کے مسئلہ میں ایسے شخص نے جس کے اچھے یا برے ہونے کا حال لوگوں کو معلوم نہ ہو وہ اگر کوئی خبر دے مثلاً یوں کہے کہ میں نے ذی الحجہ کا چاند دیکھ لیا ہے تو ظاہر الروایۃ یہ ہے کہ اس کا قول مقبول نہ ہو۔

وعن ابي حنيفة الخ اور امام ابوحنیفہ کا قول یہ مروی ہے کہ دیانات میں مستور الحال کا قول قبول ہوگا کیونکہ ان کا مذہب یہ ہے کہ مستور الحال کی گواہی پر قاضی کا حکم صحیح اور جائز ہوتا ہے، اس لئے اسی مذہب کے مطابق یہاں بھی عمل ہوگا، **وفي ظاهر الرواية الخ** ظاہر الروایۃ میں مستور الحال اور فاسق حکم میں دونوں برابر ہیں اسی لئے ان دونوں کی خبروں میں گمان غالب کا اعتبار ہوگا، (اور ظاہر الروایۃ ہی صحیح ہے، ک، اور یہی اصح ہے، ع، پھر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ ذی الحجہ وغیرہ کے چاند وغیرہ کے بارے میں حکم یہ ہے کہ ایسی چیز میں قربانی کے ہونے کے خیال سے دیانت کا حکم غالب ہوگا، یا اس میں فقراء کے حاصل ہونے والے منافع کے معاملے کا حکم غالب ہوگا لیکن قول صحیح یہ ہے کہ اس میں دیانت کا حکم ہی غالب ہے، اور ایسا کیوں نہ ہو کیونکہ شوال کے چاند کے بارے میں بھی صدقۃ الفطر کے مسئلہ کے پیش نظر اسے معاملہ کی خبر دی جائے گی، حالانکہ اس بات کا کوئی بھی قائل نہیں لیکن مذہب یہ ہے کہ قربانی چونکہ واجب ہے اس لئے قربانی اور روزہ کے درمیان عمل کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے بلکہ دونوں عمل میں برابر ہیں، م،

توضیح: معاملات اور دیانت میں کن لوگوں کی اور کیسے لوگوں کی گواہی قبول کی جاسکتی ہے اور کن کی نہیں قبول کی جاسکتی ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

قال ويقبل فيها قول العبد والحر و الامة اذا كانوا عدولا لان عند العدالة الصدق راجح والقبول لرجحانه فمن المعاملات ماذكرنا ومنها التوكيل ومن الديانات الاخبار بنجاسة الماء حتى اذا اخبره مسلم مرضى لم يتوضأ به ويتيمم ولو كان المخبر فاسقاً اومستوراً تحرى فان كان اكبررايه انه صادق يتيمم ولا يتوضا به وان اراق الماء ثم يتمم كان احوط ومع العدالة يسقط احتمال الكذب فلا معنى للا حتياط بالاراقة اما التحرى فمجردظن ولو كان اكبررايه انه كاذب يتوضابه ولايتيم لترجح جانب الكذب بالتحرى وهذا جواب الحكم فاما في الاحتياط يتيمم بعد الوضوء لما قلنا ومنها الحل والحرمة اذا لم يكن فيه زوال الملك وفيهاتفاصيل وتفريعات ذكرناها في كفاية المنتهى.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ آزادوغلام وباندی کا قول دیانت میں اسی صورت میں قبول ہوگا جبکہ وہ عادل ہو، کیونکہ عادل ہونے سے یقیناوہ سچا بھی ہوگا، اوراسی سچائی کی وجہ سے وہ مقبول ہوگا، فمن المعاملات الخ پس معاملات سے کچھ تو وہ ہیں جن کو ہم نے بیان کردیا ہے، (ف: مثلاً خرید وفروخت، ہدیہ میں دین کاروبار اوراس کی اجازت ان کے علاوہ کچھ یہ ہیں (منها التوكيل .مثلاً کسی کو وکیل بنانا (توکیل کرنا) اگرکوئی یہ کہے کہ میں فلاں شخص کا وکیل ہوں تو اس کی بات قابل قبول ہوگی البتہ اگرخود وہ مخاصم ہو) اور من الديانات الخ دیانات میں سے مثلاً یہ خبر دینا کہ یہ پانی ناپاک ہے، اسی بناپر اگرکوئی مسلمان کسی کو یہ خبر دے کہ یہ پانی ناپاک ہے، اورخبر قابل قبول شخص یعنی عادل کی ہو تو اس پانی سے اسے وضوکرنا جائز نہ ہوگا، اس کے عوض تیمم کرنا ہوگا، ولو كان الخبر الخ اور اگرخبر دینے والا کوئی فاسق ہو یااس کا حال پہلے سے کچھ معلوم نہ ہو یعنی مستوارالحال ہو تو فیصلہ کرنے کے لئے اپنے دل سے مشورہ کرے، (ف: کہ کیا ہونا چاہئے) فان كان اكبر الخ اس وقت اگراس کے دل کا رجحان اس طرف ہو کہ مخبر سچا ہے تب تیمم کرے اور وضو نہ کرے، اور اگر پہلے اس پانی کو بدن پرڈالے پھر تیمم کرنے تو اس میں زیادہ احتیاط ہے، ومع العدالته الخ اور مخبر کے عادل ہونے کی صورت میں اس بات کا احتمال بھی نہیں ہوسکتا ہے کہ یہ شخص جھوٹا ہے تو اس صورت میں پانی ڈال کر احتیاط کرنے کے بھی کچھ معنی نہ ہوں گے، (ف: اس لئے اس وقت یہ نہیں کہا جائے گا کہ پہلے پانی ڈال لیا جائے پھر تیمم کرلیا جائے۔

اماالتحرى الخ اور دل کا رجحان تو صرف گمان کرنا ہوتا ہے، (ف: یعنی یہ کوئی شرعی دلیل نہیں ہوتی ہے اس لئے اس میں احتیاط کرنا لازم ہوگا اسی لئے پہلے اس پانی کو ڈالا جائے پھر تیمم کیا جائے، یہ حکم اس وقت ہوگا جبکہ خبر دینے والا فاسق ہو یا اس کے حالات پہلے سے معلوم نہ ہوں پھر بھی اس کے بارے میں دل کا غالب گمان یہی ہو کہ یہ شخص خبر دینے میں سچا ہے، (ولو كان اكبر الخ اور اگر غالب گمان مخبر کے جھوٹے ہونے کی طرف ہو یعنی وہ جھوٹا معلوم ہوتا ہو تو اسی پانی سے صرف وضوکرلے اور تیمم نہ کرے، لترجح جانب الخ اس وجہ سے کہ دلی رجحان سے اس کے جھوٹے ہونے کی ترجیح ہوگئی ہے وهذا جواب الخ اور صرف وضوکرنا اور تیمم نہ کرنا جواب حکمی ہے، لیکن احتیاطاً حکم یہی ہوگا کہ پہلے وضوکرلیا جائے اس کے بعد تیمم بھی کیا جائے اسی وجہ سے جو بیان کردی گئی ہے، (ف: کہ اس میں ایک احتمال یہ بھی رہ جاتا ہے کہ دلی تحری تو صرف گمان کرنا ہی ہوتا ہے۔

ومنها الحل الخ اوران دیانات میں سے حلال اور حرام ہونا بھی ہے، (ف: اس مسئلہ میں اگر مخبر عادل ہوگا تو اس کا قول مقبول ہوگا) بشرطیکہ کوئی ایسی صورت ہو کہ اس میں کسی کی ملکیت کا ضائع ہونا لازم نہ آتا ہو، اس صورت میں بڑی تفصیل اور بہت سے مسائل نکلتے ہیں جن کو ہم نے اپنی دوسری بڑی کتاب یعنی کفایۃ المنتہی میں بیان کردیا ہے، (ف: عینیؒ نے نقل کیا ہے کہ امام مالک وشافعی واحمد رحمہم اللہ کے نزدیک معاملات میں بھی عادل کے سوا کسی کا قول مقبول نہ ہوگا، اور دیانت میں سے ہی ایک صورت یہ بھی ہے کہ میاں بیوی کے

ایک جوڑے کے پاس ایک ثقہ مرد یا عورت نے آ کر یہ گواہی دی کہ آپ دونوں کے درمیان رضاعت کا رشتہ ہے یعنی آپ دونوں نے کسی ایک عورت کا دودھ پیا تھا لہذا ایک دوسرے کے لئے حرام ہیں اور آپ کا نکاح صحیح نہیں ہے، پس اس خبر کے بعد ان دونوں کے لئے اولیٰ یہی ہوگا کہ خود ہی اس رشتہ کو ختم کر دیں، لیکن ایسا کرنا واجب نہیں ہوگا، کیونکہ صرف ایک شخص کی گواہی سے رضاعت ثابت نہیں ہوتی ہے، حاصل کلام یہ ہوا کہ جن مواقع میں خبر حجت بنتی ہے ان کی چار قسمیں ہیں۔

پہلی قسم وہ احکام جو فروع کی حیثیت کے ہیں پھر ان کی دو قسمیں ہیں ا عبادت ہیں صرف ایک ہی عادل کی خبر حجت ہو جاتی ہے، بشرطیکہ اس میں ضبط کا مادہ اور عقل موجود ہو، اور ۲ عقوبات اور ابو بکر جصاص الرازیؒ نے اس میں بھی خبر الواحد کو حجت ہونا تسلیم کیا ہے، بشرطیکہ وہ عادل بھی ہو لیکن امام کرخیؒ نے ایک کی خبر کو حجت تسلیم نہیں کیا، ویسے جصاصؒ کے قول کی موافق ہی ابو یوسفؒ سے رمالی میں روایت موجود ہے، دوسری قسم حقوق العباد ہیں جن میں ایک کا دوسرے پر حق کو لازم کرنا اور اسے تسلیم کرنا ہے، اس میں مال والے مشترک ہوتے ہیں، اس کا ثبوت خبر الواحد سے نہیں ہوتا ہے، اس میں چار باتوں کی شرط ہوتی ہے۔

(۱) تعداد کا پورا ہونا (۲) ان کا عادل ہونا (۳) ان میں لیاقت کا پایا جانا (۴) اور لفظ شہادت سے گواہوں کا خبر دینا، پس قسم اول میں سے چاند دیکھنے پر گواہی دینا ہے، جیسے رمضان کے چاند دیکھنے پر گواہی ہے اس صورت میں کہ آسمان پر کوئی علت پائی جارہی ہو مثلاً بادل یا غبار وغیرہ ہو اور دوسری قسم میں سے عید الفطر کی چاند دیکھنے کی گواہی ہے اس میں حقوق العباد کو بھی دخل ہے، کیونکہ اس میں لوگوں کے نفع کی صورت پائی جاتی ہے، اسی قسم میں سے ملک نکاح میں یا ملک عین میں یعنی شوہر کے حق ہونے یا مالک کے حق ہونے میں رضاعت کی وجہ سے دونوں کے درمیان حرام ہونے کی خبر دینا ہے، کیونکہ اس خبر کے صحیح ہو جانے کی صورت میں دونوں کے درمیان انتفاع کے تعلق کا ختم ہو جانا لازم آتا ہے، اس کے برخلاف تھوڑے پانی کے پاک یا ناپاک ہونے کے بارے میں خبر دینا، اسی طرح کسی غلہ اور گیہوں کا کسی کے حلال یا حرام ہونے کے بارے میں خبر دینا ہے کہ یہ پہلی قسم میں سے ہے، تیری قسم میں ایسے حقوق العباد ہیں جن میں کسی چیز کا التزام نہیں ہوتا ہے جیسے کسی کے لئے وکیل ہونا، اور مضاربات اور اپنے غلام کو تجارت کرنے کی اجازت دینی، وغیرہ تو ان میں ایک شخص کی خبر بھی حجت ہو جاتی ہے، بشرطیکہ خبر دینے والے میں تمیز کا مادہ ہو اگر چہ وہ عادل ہو یا نہ ہو۔

اسی طرح وہ بالغ ہو یا نابالغ ہو اور وہ کافر ہو یا مسلمان ہو اور عورت ہو یا مرد ہو، چوتھی قسم میں ایسے حقوق العباد ہیں جن میں ایک اعتبار سے التزام بھی ہے اور دوسرے اعتبار سے نہیں ہے، جیسے وکیل کو معزول کر دینا، اور جس غلام کو ایک بار کاروبار کی اجازت دی گئی ہو پھر اجازت کو ختم کر کے اسے مجبور کر دینا، اس میں اس اعتبار سے التزام ہے کہ اس کے معزول ہو جانے کے بعد بیع وغیرہ کی ذمہ داریوں سے کچھ حقوق اس سے بھی تعلق رہ جاتے ہیں، اسی طرح غلام کے مجور ہو جانے کے بعد جس معاملہ کو اس نے شروع کر رکھا ہو اس کو فاسد ہونا لازم آئے گا، اور دوسری وجہ سے اس طرح التزام نہیں ہے کہ اپنے وکیل کو معزول کر دینا یا موکل کا یا غلام کو مجور کر دینا مولی کا اپنا حق ہوتا جس میں تصریف کرنا بالکل صحیح ہوتا ہے، اسی لئے امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس قسم میں گواہی کے دونوں جزء میں سے ایک شرط ہے یعنی یا تو اس میں عدالت پائی جارہی ہو یا تعداد پوری ہو، لیکن صاحبینؒ کا اس میں اختلاف ہے، ع۔

توضیح: کیسے معاملات اور دیانات میں کن لوگوں کی شرطوں کے ساتھ گواہی قبول کی جاسکتی ہے، تفصیل شرائط، اقوال ائمہ، دلائل

قال ومن دعی الی ولیمة اوطعام فوجد ثمه لعباً اوغناء فلا بأس بان یقعد ویاکل قال ابو حنیفة ابتلیت بهذا مرة فصبرت وهذا لان اجابة الدعوة سنة قال علیه السلام من لم یجب الدعوة فقد عصی ابا القاسم فلا یترکها لمااقترنت به من البدعة من غیره کصلوٰة الجنازة واجبة الاقامة وان حضرتهانیاحة فان قدر علی المنع منعهم وان لم یقدر یصبر، وهذا اذا لم یکن مقتدی فان کان ولم یقدر علی منعهم یخرج ولا یقعد لان ذلک شین

الدين وفتح باب المعصية على المسلمين والمحكي عن ابي حنيفة في الكتاب كان قبل ان يصير مقتدى ولو كان ذلک على المائدة لا ينبغي ان يقعد وان لم يكن مقتدىٰ لقوله تعالىٰ فلا تقعد بعد الذكرىٰ مع القوم الظالمين وهذاكله بعد الحضور ولو علم قبل الحضور لا يحضر لا نه لم يلزمه حق الدعوة بخلاف ما اذا هجم عليه لانه قد لزمه ودلت المسالة على ان الملاهي كلهاحرام حتى التغني بضرب القضيب وكذا قول ابي حنيفة ابتليت لان الابتلاء بالمحرم يكون.

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص کو دعوت ولیمہ میں یا کسی عام دعوت میں شریک ہونے کی دعوت دی گئی ہو پھر اس نے وہاں پہنچ کر لعب (یعنی ناچ یا گانا) پایا، فلاباس الخ تو وہاں بیٹھ جانے اور کھانا کھالینے میں کوئی حرج نہیں ہے، قال ابو حنیفہ امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ میں ایک مرتبہ ایسی ہی حالت میں مبتلا ہو گیا تھا مگر میں نے صبر کرلیا، (ف: یعنی بیٹھ کر کھانا کھالیا) وھذالان الخ اس کی دلیل یہ ہے کہ دعوت قبول کرنا سنت ہے، چنانچہ رسول اللہﷺ نے فرمایا ہے کہ جس نے دعوت کو قبول نہ کیا اس نے ابو القاسم یعنی محمدﷺ کی نافرمانی کی، (ف: اور ایک روایت میں ہے کہ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول کی نافرمانی کی، اس کی روایت بخاری ومسلم وابن ماجہ اور ابوداؤد نے کی ہے،) فلايترک کما الخ اس لئے اگر دعوت کی مجلس میں غیر کی طرف سے بدعت کا کام پایا جائے تو اس کی وجہ سے اس دعوت کو نہیں چھوڑنا چاہئے جیسے کہ اگر رکھے ہوئے جنازہ کے پاس نوحہ اور گریہ وزاری ہورہی ہو پھر بھی نماز جنازہ چھوڑنی نہیں ہوگی بلکہ پڑھنی ہوگی، فان قدر الخ اب اگر دعوت کی اس مجلس میں لوگوں کو ناچ گانے سے منع کرنا ممکن ہو تو منع کیا جائے، اور اگر منع نہ کرسکے یا اس کے فائدہ کی توقع نہ ہو تو صبر کرلیا جائے، وھٰذا اذالم یکن الخ بیان کیا ہوا حکم اس وقت ہے جبکہ وہ شخص اس قوم کا ذی اثر شخص نہ ہو کیونکہ اگر پیشوا یا ذی اثر شخص ہو لہٰذا وہ لوگوں کو نہیں روک سکتا ہو تو ان سے نکل آئے اور وہاں نہ بیٹھے کیونکہ اس وقت وہاں بیٹھنے میں دین اسلام کو معیوب بنانا اور عام مسلمانوں کو گناہ کرنے کا راستہ دکھانا لازم آئے گا۔

وماحكي عن ابي حنيفةؒ الخ اور امام ابوحنیفہؒ سے متعلق جو بات اوپر بیان کی گئی (کہ وہ مجلس میں بیٹھے رہ گئے تھے) وہ اس زمانہ کی ہے جبکہ آپ مقتدیٰ اور پیشوا نہ بنے تھے، (ف: پھر جو شخص پیشوا نہ بن سکا ہو وہ بھی اسی وقت مجلس دعوت میں بیٹھا رہے گا جبکہ لہو لعب گانا بجانا دسترخوان کے پاس نہ ہو رہا ہو) ولو کان الخ کیونکہ اگر دسترخوان کے قریب ہی گانا بجانا ہو رہا ہو تو وہاں پر نہیں بیٹھنا چاہئے اگرچہ پیشوا نہ ہو، اس فرمان خداوندی کی وجہ سے کہ فلا تقعد الایہ یعنی اس کی ممانعت ہو جانے کے بعد آپﷺ ان لوگوں کے ساتھ نہ بیٹھیں، یہ ساری تفصیل اس صورت کی ہے کہ جب مجلس میں پہنچ جانے کے بعد اس کا علم ہوا ہو، کیونکہ اگر وہاں پہنچنے سے پہلے ہی اس کا علم ہو گیا ہو تب تو وہاں جانا نہیں چاہئے اس وقت اس شخص پر دعوت کا حق یعنی اسے قبول کر لینا لازم نہیں رہا، اس کے برخلاف اگر وہاں پہنچ کر اچانک یہ کام ہو گئے ہوں کیونکہ اس وقت حق دعوت اس پر لازم ہو چکا ہے۔

(ف: اس صورت میں تفصیل ہے یعنی اگر وہ پیشوا ہو ایسا کہ جسے دیکھ کر دوسرے اقتدا کریں گے تو وہاں سے نکل آنا چاہئے بشرطیکہ گانا بجانا دسترخوان پر نہ ہو، اور اگر دسترخوان پر ہی ہو تو ہر ایک کو اٹھ جانا لازم ہوگا) ودلت المسئلۃ الخ اس مسئلہ سے یہ بات معلوم ہوئی کہ تمام ملاہی (جو چیز لہو میں ڈالتی ہیں) حرام ہیں، یہاں تک کہ بانسری بجانا بھی حرام ہے، (ف: بعض نسخوں میں بجائے بضرب القضیب کے لفظ بالقضیب ہے جس کے معنی ہیں درخت کی شاخ تاج الشریعہ نے فرمایا ہے کہ اس سے مراد قضیب احار میں ہیں یعنی کھیت کی دیکھ بھال کرنے والے کی لکڑیاں عینیؒ نے لکھا ہے کہ مصر وحجاز والے لکڑیاں پر بہت گاتے ہیں، چنانچہ اہل حجاز بھی ایک گز لانبی اور انگلی کے برابر دو لکڑیاں لیتے اور ان کو آپس میں ٹکراتے ہیں، عام لوگ اس کھیل کو نہیں جانتے بلکہ وہی لوگ اپنے خاص ڈھنگ سے ان کو ٹکراتے اور گاتے رہتے ہیں، اور روم وفارس والے اسی قسم کی چار چھوٹی کھدی ہوئی لکڑیاں لیتے اور گاتے بجاتے ہیں، جسے وہ جہار بارہ کہتے ہیں، مع، مسئلہ مذکورہ سے نئے مسئلہ پر دلالت اس طرح ہوتی ہے کہ امام محمدؒ نے مطلق لعب اور گانا بیان کیا ہے، اور حدیث میں صرف تین قسم کے لعب کو جائز بتایا گیا ہے، ایک اپنے گھوڑے کو سکھلانے اور سیکھنے میں، دوم تیراندازی وغیرہ میں اور سوم اپنی بیوی سے ملاعبت

اور دلبستگی میں، اور ان تین کے سوا باقی سب حرام ہیں، لیکن جس کا ابھی ذکر ہوا وہ ان تین میں سے نہیں ہے، ک، ع، پھر بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ صرف گانا اور اسے دھیان کے ساتھ سننا بھی گناہ کا کام ہے، اور صدر شہیدؒ نے واقعات میں بلفظ حدیث بیان کیا ہے کہ ان ملاہی کی طرف کان لگانا گناہ کا کام اور وہاں پر بیٹھنا فسق ہے، اور اس سے لذت بھی حاصل کرنا کفر میں سے ہے، اگر یہ حدیث روایۃً صحیح ہے تو یہ کہنا ہوگا کہ تشدد اور دھمکی کے طور پر فرمایا گیا ہے اس کے معنی حقیقی مراد نہیں ہیں۔

حضرت مسعودؓ اللہ نے فرمایا ہے کہ تمہارا گانے کی آواز دل میں اسی طرح سے نفاق پیدا کرتی ہے جیسے پانی سے سبزیاں لگتی ہیں، اور مسند فردوس میں حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ تم لوگ گانے سے پرہیز کرو کیونکہ وہ شیطان کی طرف سے ہے، اور وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک شرک ہے اور شیطان کے سوا دوسرا کوئی نہیں گاتا ہے، اسی لئے ہمارے مشائخ نے فرمایا ہے کہ لحن اور گنگری وہ پیچیدہ آواز جو گانے والوں کے گلے سے گاتے وقت لہرا کر نکلتی ہے کے ساتھ قرآن سننا معصیت ہے اس سے پڑھنے والے اور سننے والے دونوں ہی گنہگار ہوتے ہیں، ع، اور فتاویٰ عالمگیریہ صوفیہ اور ان کے گانے اور ان وجد حال کے متعلق صراحت کے ساتھ لکھا ہے کہ یہ لوگ مفسد اور بے دین ہیں، یہ بات آپ خود بھی فتاویٰ ہندیہ۔

ترجمہ عالمگیریہ سے تلاش کر کے پڑھ لیں۔ م، البتہ اگر وحشت دور کرنے کے لئے کسی نے اپنے واسطے مقفیٰ و مسجع اشعار پڑھے تو اس میں حرج کی کوئی بات نہیں ہے، اور شمس الائمہ سرخسیؒ نے اسی قول کو پسند فرمایا ہے، شیخ الاسلامؒ نے شرح مبسوط میں لکھا ہے کہ فرمان باری تعالیٰ من الناس من یشتری لہو الحدیث کے بیان میں ہے۔

کہ لہو الحدیث سے مراد گانا ہے اور حضرت انسؓ اللہ عنہ سے اشعار پڑھنا بھی مروی ہے، تو اس سے حکمت و نصیحت کے اشعار مراد ہیں راگ اور گانے کے طور پر نہیں اور ایسے اشعار کے پڑھنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور اگر اشعار میں کسی عورت کی تعریف ہو پس اگر وہ معین اور زندہ ہو تو مکروہ ہوگا، اور اگر مرگئی ہو تو نہیں اور اگر وہ غیر معین ہو تو بھی مکروہ نہیں ہوگا، الذخیرہ والقاضی خان، اور امام مالک و شافعی واحمد رحمھم اللہ کے نزدیک لحن سے قرآن، پڑھنا حرام ہے، لیکن امام شافعیؒ نے اس طرح کی تفصیل فرمائی ہے کہ اگر اس کے لحن سے حروف میں تغیر آتا ہو تو حرام ہے، اور اگر اس کے حُسن سے حروف اور اس کے مواقع نظم میں بدلتے نہ ہوں تو مکروہ نہیں ہے، ہمارے مشائخ سے یہی منقول ہے، اور گویے قوال اور رقاص کی اجرت غیر مقبول یعنی مردود ہے، اور تتمہ شافعیہؒ میں ہے کہ وہ مال حرام اور خبیث مالوں میں سے ہے جیسے کوئی شاعر اپنی شعر گوئی پر لیتا ہے اور مسخرہ اپنے مسخرہ پن پر لیتا ہے، (جیسے بھانڈ) اور جو لوگ رستم واسفندیار وغیرہ کے قصے سنا سنا کر لیتے ہیں، اور جو مال کے گانے والیاں اور رونے والیاں اور کاہنہ، وسمہ لگانے والیاں یعنی گودنے والیاں وبال جوڑنے والیاں) اور مقبا اور عقد نکاح کا متوسط لیتے ہیں سب حرام ہے، اور ان حرام مالوں میں سے شراب اور دوسری نشہ آور چیزوں کے، دام ہیں، اور مادہ جانوروں پر نر جانوروں کی جفتی کرانے کی اجرت اور زنا کرانے کی اجرت ہے، مع، اور ان ہی میں سے لہو و گانا وغیرہ مکروہ تحریمی ہیں، جس کی طرف مسئلہ مذکورہ دلالت کرتا ہے۔

وکذا قول ابی حنیفہؒ اور امام ابوحنیفہؒ کا یہ فرمان (کہ میں ایسی مجلس میں شریک ہونے پر مجبور ہو گیا تھا) دلالت کرتا ہے، کیونکہ بتلا ہونا حرام چیز ہونے سے کہلاتا ہے، (ف اگر دعوت کے دسترخوان پر غیبت ہوتی ہو تو بھی مہمان وہاں سے اٹھ جائے کیونکہ غیبت تو زنا سے بھی زیادہ سخت گناہ ہے، ع، اجناس کی کتاب الکراہیۃ میں ہے کہ میں نے امام ابو یوسفؒ سے دف کے بارے میں پوچھا کہ کیا آپ نکاح شادی کے علاوہ دوسرے موقع میں اس کے بجانے کو مکروہ جانتے ہیں، مثلاً کوئی عورت اپنے گھر میں بجائے یا اپنے بچوں کے بہلانے کو بجائے تو فرمایا کہ میں مکروہ نہیں جانتا ہوں، البتہ جس بجانے سے گندے قسم کے یا لعب فاحش اور گانا پیدا ہو اس کو مکروہ جانتا ہوں، ع، الحاصل دلیل کی بناء پر دف کے مسئلہ میں جواز ثابت ہوتا ہے، اس مسئلہ میں بہت سے صحیح احادیث بھی ہیں، جیسے کہ رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان الانصار یعجبھم اللھو، یعنی حضرت عائشہ تعالیٰ عنہ سے انصار کی رخصتی کے بارے میں حدیث میں ہے کہ انصار کو لہو بہت پسند آتا ہے، جیسا کہ صحیح میں ہے، اور جیسے کہ ماننے والی عورت نے آپ کی موجودگی میں دف بجایا اور جیسا کہ دف بجا کر لڑکیاں گاتی تھیں

،اور آپؒ نے منع نہیں فرمایا لیکن عوام کے جہالت پر نظر کرتے ہوئے احتیاط کرنا ہی اولی ہے، مسئلہ، جو لوگ میلاد کی مجلس میں راگ کے ساتھ اشعار پڑھتے ہیں ان کا سننا اور پڑھنا دونوں حرام ہے، مگر سننے والوں کے پڑھنے والوں پر عذاب کا زیادہ خطرہ ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصوب، مسئلہ، ایک شخص نے سوال کیا میلاد میں اس طرح پڑھنا، ایں نرگس جادو ئے تو آزردہ رسم کافری کا کیا حکم ہے۔

جواب، یہ شعر کفر ہے، اور احکام میں اس کے نفسانی معانی کا اعتبار نہ ہوگا، ملا علی قاریؒ نے اس کو شرح فقہ اکبر میں حافظہ وقاظیہ کے اشعار کے ذکر میں مصرح لکھا ہے، اکثر جاہل میلاد خوان ایسے ہی اشعار پڑھتے ہیں کہ ان اشعار کے کفر ہونے پر کسی کا اختلاف نہیں ہوتا ہے، اس طرح وہ لوگ فعل حرام کو بالکل کفر تک پہنچا دیتے ہیں، اور جس نے مجلس میلاد کو جائز رکھا ہے اس میں ادب وسکوت اور صحیح روایات پڑھنے کی شرط لگائی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم

توضیح: کسی کی عام دعوت میں شرکت کرنا، وہاں اگر ناچ گانے کی مجلس پہلے سے قائم ہو یا شرکت کے بعد ہونے لگے، اور وہ شخص اس قوم کا با اثر نہ ہو، یا با اثر ہو، اگر وہاں پہنچنے سے پہلے یا اس کے بعد اس کا علم ہوا ہو، بانسری بجانے یا لکڑی کو ایک دوسرے سے ٹکرا کر یا اس جیسا دوسرا کھیل کھیلنا کون سے کھیل شرعاً جائز ہیں، گنگری کے ساتھ قرآن پڑھنا اور اسے سننا، تفصیلی مسائل، اقوال ائمہ، دلائل

فصل في اللبس قال لا يحل للرجل لبس الحرير ويحل للنساء لان النبى عليه السلام نهى عن لبس الحرير والديباج وقال انما يلبسه من لاخلاق له في الآخرة وانماحل للنساء بحديث اخر وهو مارواه عدة من الصحابةؓ منهم على رضى الله عنه ان النبى ﷺ خرج وباحدىٰ يديه حرير وبالاخرى ذهب وقال هذا ن محرمان علىٰ ذكورا متى حلال لاناثهم ويروى حل لاناثهم الا ان القليل عفو وهو مقدار ثلثة اصابع او اربع كالاعلام والمكفوف بالحرير لماروى انه عليه السلام نهى عن لبس الحرير الا موضع اصبعين اوثلث او اربع اراد الاعلام وعنه عليه السلام انه كان يلبس جبة مكفوفة بالحرير.

ترجمہ: (ف: یعنی کون سا لباس مکروہ ہے اور کون سا کپڑا اور کس طرح پہننا مکروہ ہے، اور اس کے ماتحت مستحب و جائز طریقہ کپڑے کا بھی بیان آ گیا ہے) قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مردوں کو حریر (ریشمی) پہننا حلال نہیں ہے، (ف: ریشم سے بنا ہوا کپڑا حریر کہلاتا ہے) ویحل للنساء الخ لیکن عورتوں کے لئے حلال ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے حریر و دیباج پہننے سے منع کیا ہے، اور فرمایا ہے، کہ اسے وہی شخص پہنتا ہے جس کا آخرت میں کوئی حصہ نہیں ہوتا ہے، (ف: یہ دو حدیثیں ہیں، چنانچہ صدیقہؓ اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ فرماتے تھے کہ حریر و دیباج نہ پہنو اور سونے و چاندی کے برتنوں میں نہ پیو، اور ان کی رکابیوں پلیٹوں اور طباقوں وغیرہ میں مت کھاؤ کیونکہ یہ چیزیں کافروں کے لئے دنیا میں ہیں اور تمہارے لئے آخرت میں ہیں، اس کی روایت صحاح ستہ نے کی ہے، حریر و دیباج کی ممانعت میں براء بن عازبؓ کے حدیث صحاح کی روایت میں سے ہے، اور حضرت عمرؓ کی حدیث بخاری و مسلم کی روایت سے ہے، اور اس کے آخر میں ہے کہ حضرت عمرؓ کو جو ریشمیں جوڑا ملا تھا اسے آپ نے اس مشرک بھائی کو پہنا دیا تھا یعنی دیدیا تھا جو مکہ میں تھا، معلوم ہونا چاہئے کہ آپ کے حقیقی بھائی زید بن الخطابؓ اللہ عنہ تھے وہ تو حضرت عمرؓ سے بھی پہلے اسلام لا چکے تھے اور ان کی وفات پہلے ہوئی تھی، اور یہاں پر جس بھائی کا ذکر ہوا ہے وہ باپ شریک علاتی نہیں بلکہ ماں شریک (اخیافی تھے مگر مشرک تھے، اور جوڑا دے کر ان کی تالیف قلب کی تھی، نسائی کی روایت میں اس کی تصریح ہے۔

اس روایت سے یہ بھی معلوم ہوا کہ کافروں کو کچھ دینا جائز ہے اس کی ظاہری وجہ یہ ہے کہ وہ اس حالت میں ہے کہ آخرت میں اس

کا کوئی حصہ نہیں ہوگا، البتہ اگر مسلمان ہو کر مر جائے (تو اس کا بھی آخرت میں حصہ ہو جائے گا) اسی روایت سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ کافروں کے ہاتھ ریشمی کپڑوں کی تجارت کرنا منع نہیں ہے، ان احادیث سے یہ بھی عموماً ہر شخص کے ساتھ ممانعت ہے یعنی استعمال کی ممانعت عام ہے کہ خواہ وہ مرد ہو یا عورت ہو، بعضوں نے گمان کیا ہے کہ مردوں کے واسطے بھی حریر حلال ہے اس کی دلیل وہ حدیث ہے جس میں ہے کہ آپ نے حریر کی صدری پہن کر نماز پڑھائی ہے اسی طرح حضرت مخرمہؓ کی حدیث بھی ہے کہ آپ سنہرے دیباج کی قبا پہن کر نکلے اور ان مخرمہؓ سے کہا کہ میں نے یہ تمہارے لئے رکھ چھوڑی تھی پھر مخرمہ کو وہ دیدی، اس کی بھی طحاویؒ نے ہی روایت کی ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت منسوخ ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کے بعد عام صحابہ کرام ریشمی لباس کی حرمت پر متفق تھے، اس سے معلوم ہوا کہ اس کے بعد حرام ہونے کا حکم ہوا تھا، اور وہ حکم بظاہر عورتوں کے لئے بھی عام ہے، اسی بنا پر بعض علماء نے عورتوں کے حق میں بھی اس کے حرام ہونے کا حکم دیا ہے، لیکن ہم احناف اور جمہور کے نزدیک اس کا استعمال عورتوں کے لئے حلال ہے، ع، م)۔

وانما حل للنساء الخ اور عورتوں کے لئے حلال ہونے کا ثبوت دوسری حدیث سے ہے جسے صحابہ کرام کی ایک جماعت نے روایت کیا ہے جن میں ایک حضرت علیؓ بھی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ گھر سے اس حال میں نکلے کہ آپ کے ایک ہاتھ میں حریر اور دوسرے ہاتھ میں سونا تھا اور فرمایا کہ یہ دونوں چیزیں میری امت کے مردوں پر حرام کر دی گئی ہیں، لیکن امت کی عورتوں کے لئے حلال کی گئی ہیں، (ف: اس کی روایت ابوداؤد وابن ماجہ ونسائی واحمد اور ابن حبان رحمہم اللہ نے کی ہے، اس میں یہ مذکور ہے حریر آپ کے دائیں ہاتھ میں اور سونا بائیں ہاتھ میں لیا تھا، عبدالحقؒ نے الاحکام میں علی بن المدینیؒ سے نقل کیا ہے کہ یہ حدیث حسن اور اس کے تمام راوی معروف اور ثقہ ہیں، اور جن صحابہ کرام نے عورتوں کے لئے حریر کو حلال ہونے کی روایت کی ہے ان میں عمر ابن الخطاب وابوموسی الاشعری وعبداللہ بن عمر اور عبداللہ بن عباس وزید بن ارقم واثلہ بن الاسقع اور عقبہ بن عامر الجہنیؓ اللہ عنہ ہیں، ان میں سے عمر بن الخطابؓ کو ابوبکر البزارؒ نے حضرت علیؓ اللہ اللہ عنہ کی حدیث کے مانند روایت کیا ہے، اور حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کی حدیث کو ترمذی ونسائیؒ نے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ حریر لباس اور سونا میری امت کے مردوں پر حرام کیا گیا ہے اور ان کی عورتوں کے لئے حلال کیا گیا ہے، ترمذیؒ نے فرمایا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے، اور اسے احمد وابن ابی شیبہ وابن حبان اور حضرت عبداللہ عمرؓ کی حدیث کو اسحٰق بن راہویہ وابویعلی الموصلی وابوبکر البزار وابن ابی شیبہ اور الطبرانی رحمہم اللہ نے عبدالرحمن بن زیاد بن انعم الافریقی کی سند سے حضرت علیؓ اللہ عنہ کی حدیث کے مانند مرفوعاً روایت کی ہے، اور عبدالرحمن بن زیاد الافریقی کو اگرچہ ضعیف کہا گیا ہے۔

لیکن امام بخاریؒ نے ان کی توثیق کی ہے اسی بناء پر ترمذیؒ نے نقل کیا ہے لہٰذا اس کی سند میں کوئی حرج نہیں ہے، اور حضرت ابن عباسؓ اللہ عنہ کی حدیث کو ابوبکر البزار اور طبرانیؒ نے روایت کیا ہے، لیکن اس کی اسناد میں اسمٰعیل بن مسلم راوی ہیں، جن کی امام احمد وابوزرعہ ونسائی اور کچھ دوسرے لوگوں سے بھی تضعیف منقول ہے، اور حضرت زید بن ارقمؓ اللہ عنہ کی حدیث کو ابن ابی شیبہ نے روایت کیا ہے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ سونا چاندی میری امت کی عورتوں کے لئے حلال ہے لیکن ان کے مردوں کے لئے حرام ہے، اس کی اسناد میں بھی کلام ہے، اور واثلہ بن الاسقعؓ اللہ عنہ کی حدیث کو طبرانیؒ نے حضرت زید بن ارقمؓ اللہ عنہ کی حدیث کے مانند روایت کیا ہے، اور عقبہ بن عامرؓ اللہ عنہ کی حدیث کو ابوسعید بن یونسؒ نے تاریخ مصر میں حضرت زید بن ارقم کی حدیث کے لفظ سے ذکر کیا ہے، اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ ان کے علاوہ دوسرے صحابہ کرامؓ اللہ عنہم سے بھی روایتیں پائی جاتی ہیں۔

ترمذیؒ نے حضرت ابوموسیٰ الاشعریؓ اللہ عنہ کی حدیث کی روایت کے بعد لکھا ہے کہ اس باب میں حضرت عمر وعلی وعقبہ بن عامر وام ہانی وانس وحذیفہ وعبداللہ بن عمر وعمران بن الحصین وعبداللہ بن الزبیر وجابر وابوریحانہ وابن عمر والبراءؓ اللہ عنہم سے روایتیں موجود ہیں، انتہی الکلام اس طرح کل سترہ صحابہؓ اللہ عنہم ہوئے، مع، شیخ ابن حجرؒ نے کہا ہے کہ حضرت ام ہانی وانس کے بعد والوں کی روایتیں صرف حریر کے حرام ہونے کے سلسلہ میں مذکور ہیں پس اتنے زائد طریقوں اور حدیثوں کی ہونے کی وجہ سے وہ حدیث مشہور کے درجہ سے بھی اعلی اور متواتر کے درجہ سے کم ہوگی الحاصل اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ ریشم اور سونا بلکہ چاندی کا استعمال بھی عورتوں کے لئے جائز

مگر مردوں کے لئے اگر وہ بچے ہی ہوں حرام ہے۔

الا ان القلیل الخ البتہ تھوڑی مقدار کے ریشم کا استعمال معاف ہوگا، اور اس تھوڑی مقدار کا اندازہ تین یا چار انگلی سے کیا گیا ہے، جیسے بوٹے بنے ہوئے ہوں یا ریشمی چھوٹی پٹی سنجاف ہو، (ف: تاج الشریعہؒ نے کہا ہے کہ سلف کے چار انگشت نہیں بلکہ اسی زمانہ کے چار انگشت جو ملے ہوئے ہوں مراد ہیں، کرمانیؒ نے کہا کہ اس سے کھلی ہوئی چار انگلیاں مراد ہیں، کرابیسیؒ نے کہا ہے یہی مراد لینا زیادہ بہتر ہے، مع،

الاعلام: المنقش، بوٹہ وغیرہ، خواہ بناتے وقت ہی نکالا گیا ہو یا بعد میں کاڑھا ہوا ہو، ش، سیر کبیر میں ہے کہ اعلام مطلقا حلال اور جائز ہیں خواہ وہ چھوٹے ہوں یا بڑے ہوں، ک، ع، صاحب المجتبیٰ نے کہا ہے کہ امام محمدؒ سے جو روایت ہے، کہ امام ابوحنیفہؒ نے کپڑے کے عرض میں نقش ونگار اور بوٹوں کی اجازت دی ہے اس سے اس بات پر دلالت ہوتی ہے کہ اس کی لانبائی کے حصہ میں تھوڑا سا کام بھی مکروہ ہے، ع، لماروی الخ جس کی دلیل یہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حریر پہننے سے منع فرمایا ہے، دو یا تین، یا چار انگلیوں کے سوا اس سے اعلام یعنی نقش ونگار ہیں، وعنه علیه السلام الخ اور رسول اللہ ﷺ سے روایت ہے کہ آپ حریر کے سنجاف لگا ہوا جبہ پہنتے تھے، (ف: قتادہؒ نے شعبیؒ سے روایت کی ہے کہ سوید بن غفلہؒ نے کہا ہے کہ حضرت عمرؓ اللہ عنہ نے جابیہ میں خطبہ پڑھا اور اس میں یہ فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ نے حریر پہننے سے منع فرمایا ہے دو یا تین یا چار انگشت کے سوا، رواہ مسلم، اس کے معنی یہ ہوئے کہ چار انگلی تک اجازت دی ہے، دارقطنی نے اعتراض کیا ہے اس حدیث کو داؤد بن ابی ہندویاں وابن ابی السفر نے شعبی سے حضرت عمر رضی اللہ کا قول موقوفا روایت کیا ہے، اور قتادہؒ کے سوا کسی نے بھی اسے مرفوعا روایت نہیں کیا ہے، حلانکہ وہ مدلس ہیں، عینیؒ نے کہا ہے کہ اسی طرح نسائی نے بھی موقوفا ہی روایت کیا ہے، مع، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ قتادہ ثقہ ثبت اور جلیل القدر ہیں، اور ثقہ کا مرفوع کرنا زیادتی ہے، اور قتادہ کے بارے میں اول تو تدلیس کے الزام کے ثبوت میں کلام ہے، (یعنی ان کے بارے میں تدلیس کا الزام محل گفتگو ہے) دوم یہ کہ اگر الزام تدلیس ثابت بھی ہو تو ثقہ کے سوا کسی اور کی طرف سے تدلیس نہیں ہے تو اس سے کوئی نقصان نہیں آتا ہے، اور شیخ ابن حجرؒ وغیرہ نے ان پر کبھی تدلیس کا الزام نہیں لگایا ہے، پھر ہر صورت نفس حدیث میں کوئی نقص نہیں ہے، اور امام مسلمؒ کا اسے اپنی کتاب میں ذکر کرنا مفید ہے، م، اور ابوعثمان النہدیؒ اللہ سے روایت ہے کہ ہم لوگ آذربائیجان میں عقبہ بن فرقد کے ساتھ جہاد میں شریک تھے کہ اما بعد۔

تم لوگ چادر اوڑھو ازار پہنو نعل پہنو موزے پھینکو، پائجاموں (سراویلات) کو کاٹو، اور اپنے باپ اسمٰعیل علیہ السلام کا لباس خود پر لازم کرو، اور اس بات سے تم بہت دور ہو اور بہت بہت زیادہ کہ تم عیش میں مبتلا ہو جاؤ یا عیش کی زندگی گزارو اور یہ کہ عجمیوں کی ہیئت اختیار کرو، اور آفتاب کو خود پر لازم رکھو کہ وہ عرب کا حمام ہے (آفتاب کی تپش کی تکلیف کے عادی رہو)، اور موٹے کپڑے کے عادی رہو ان کو اتنا پہنو کہ وہ بالکل پرانے ہو جائیں، یعنی ان میں پیوند لگ جائیں، ذاتی غرضوں کو پھینکو، اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ رسول اللہ ﷺ نے ہمیں ریشمی کپڑوں کے استعمال سے منع فرمایا ہے البتہ اگر اتنی سی جگہ پر ہو کہ کلمہ شہادت کی اور بیچ کی انگلیوں یعنی صرف دو انگلیوں کی جگہ کو ملا کر دکھایا کہ اس کے برابر ہو (تو وہ معاف ہے) اس کی روایت ابن حبان والبیہقی اور مسلم نے بھی کی ہے، اور اس میں یہ بھی ہے کہ ابوعثمان نہدیؒ نے کہا ہے کہ ہمارا خیال یہ ہے کہ اس سے مراد حضرت عمرؓ اللہ عنہ کی منقش چادر تھی، یعنی جتنا استثناء کیا ہے اس سے سنجاف اور نقش نگار مراد ہے، ایک مرتبہ حضرت عمرؓ اللہ عنہ نے بازار سے کچھ شامی کپڑا خریدا لیکن اس میں سرخ ڈورا دیکھ کر اسے واپس کر دیا، یعنی ریشمی ڈورے کی وجہ سے اسے واپس کر دیا راوی نے کہا کہ میں نے حضرت اسماء بنت ابی بکرؓ اللہ عنہ کے پاس آ کر بیان کیا تو حضرت اسماءؓ نے فرمایا اے لڑکے مجھے رسول اللہؐ کا وہ جبہ دید و تب اس نے طیاسی کروانی جبہ نکالا جس کی گھنڈیاں دیباج کی تھیں اور اس کے دونوں چاک میں دیباج کی پٹیاں (سنجاف) تھیں، (اور جیب وآستینوں میں دیباج کی سنجاف تھی، د) پھر بیان کیا کہ یہ جبہ حضرت عائشہؓ اللہ عنہ کے پاس تھا جب ان کا انتقال ہو گیا تو میں نے لے لیا، رسول اللہ ﷺ اسے پہنا کرتے تھے (یعنی جمعہ کے دن یا اگر کبھی کسی ملک کا کوئی سفیر آتا تو اس موقع پر اسے استعمال فرماتے، ض، حب د) ہم اسے تبرکا دھو کر مریضوں کو پلاتے ہیں جس سے وہ شفا پاتے ہیں،

مسلم اور ابوداؤد وغیرہ ھمانے اس کی روایت کی ہے)

توضیح: فصل دوم پہننے کا بیان، مردوں اور عورتوں کو ریشمی کپڑے پہننے کی کس حد تک اجازت ہے تفصیل مسائل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال ولا باس بتوسده والنوم علیه عندابی حنیفة وقالایکره وفی الجامع الصغیر ذکر قول محمد وحده ولم یذکر قول ابی یوسف وانما ذکره القدوری وغیره من المشایخ وکذا الاختلاف فی ستر الحریر وتعلیقه علی الابواب لهماالعمومات ولانه من زی الاکاسرة والجبابرة والتشبه بهم حرام وقال عمرؓ ایا کم وزی الاعاجم وله ماروی انه علیه السلام جلس علی مرفقة حریر وقد کان علی باسط عبد الله بن عباسؓ مرفقة حریر وکان القلیل من الملبوس مباح کالا علام فکذا القلیل من اللبس والاستعمال والجامع کونه نموذ جا علی ماعرف.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ریشمی کپڑے کا تکیہ بنانے اور اس پر سونے میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کچھ حرج نہیں ہے، لیکن صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ مکروہ ہے، (ف: یعنی پہننے کے برخلاف حریر کا تکیہ اور بستر بنانا مردوں کی طرح عورتوں کے لئے یعنی سب کے لئے مکروہ ہے، اگر چہ اسے پہننا صرف مردوں پر حرام ہے لیکن عورتوں کے لئے جائز ہے، ک، الخلاصۃ،) وفی الجامع الصغیر الخ اور جامع صغیر میں صرف امام محمدؒ کا قول مذکورہ ہے یعنی اس میں ابو یوسفؒ شریک نہیں ہیں، اگر قدوری اور دوسرے مشائخ نے ابو یوسفؒ کا بھی قول بیان کیا ہے، (ف یعنی ان مشائخ کو کسی صریح روایت یا دلیل مسائل سے معلوم ہوا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کا بھی یہی قول ہے، اسی لئے انہوں نے امام ابو یوسف ومحمد رحمهما دونوں کا اختلاف ذکر کیا ہے)۔

وکذاالاختلاف الخ اور اسی طرح کا اختلاف ریشمی پردہ اور اس کو دروازہ پر لٹکانے میں بھی ہے (ف: اس طرح سے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک جائز لیکن شیخینؒ کے نزدیک مکروہ ہے) لهماالعمومات صاحبینؒ کی دلیل تو اولاً عام ممانعت ہے (ف: یعنی احادیث میں ریشمی چیزوں کی جو ممانعت کا حکم ہے وہ عام ہے خواہ لباس ہو یا تکیہ لگانا یا بچھونا بنانا سب کو شامل ہیں، کیونکہ حریر کو مردوں کے لئے مطلقاً حرام کیا ہے، ولانه من زی الخ اور اس لئے بھی کہ ایسا لباس اور یہ ہیات شاہان عجم اور متکبرین کی ہے، (ف: یعنی جو لوگ دنیا کے بندے اور آخرت سے غافل اور فرعونیوں کی طرح متکبر تھے، ان کا یہی طریقہ تھا کہ ریشمیں کپڑوں کو تکیوں اور بستروں میں استعمال کرتے تھے۔

والتشبه بهم الخ اور ان کے ساتھ مشابہت پیدا کرنا بھی حرام ہے، (ف: کیونکہ حدیث میں ہے کہ جس نے کسی قوم کے ساتھ مشابہت اختیار کی وہ بھی انہی میں سے ہے) وقال عمرؓ الخ اور حضرت عمرؓ اللہ عنہ نے فرمایا ہے کہ تم لوگ عجمیوں کی ہیأت اختیار کرنے سے بہت زیادہ بچو، (ف: اس روایت کو ابن حبان بہت ہی طول بیان کیا ہے، جیسا کہ ہم اس کا ترجمہ اوپر بیان کر چکے ہیں، اور مشابہت کی حدیث کو ابوداؤد نے اور طبرانیؒ نے معجم کبیر میں حضرت ابن عمرؓ اللہ عنہ کی حدیث سے بیان کیا ہے، اور ابن حبانؒ نے اسے صحیح کہا ہے، اور احمد وطبرانی نے حضرت حذیفہؓ اللہ عنہ کی حدیث اور محدثین کی جماعت نے متعدد صحابہ کرامؓ اللہ عنہ سے متعدد سندوں سے روایت کیا ہے جس کے صحیح ہونے میں ذرہ برابر بھی شبہ کی گنجائش نہیں ہے، یہ بات خود نص قرآن کی دلالت اور دوسری دلالت صحیحہ وآثار سے ثابت ہے، اس لئے اس زمانہ میں بعض غیر مقلدین نے نصرانیت کے تشبہ کی غرض سے اسے ضعیف کرنا چاہا ہے، وہ انتہائی جہالت نادانی حماقت ہے، م، پھر معلوم ہونا چاہئے کہ امام مالک وشافعی واحمد رحمهم اللہ کے نزدیک مردوں کے لئے تکیہ وبستر پر حرام ہے لیکن عورتوں کے لئے جائز ہے، ع)۔

وله ماروی انه الخ اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل وہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ خود بھی حریر کے تکیہ پر سہارا دے کر بیٹھے تھے،

(ف: یہ روایت کسی صحیح یا ضعیف سند سے بھی نہیں ملتی ہے، اور نہ ہی کسی نے اسے ذکر کیا ہے حالانکہ حضرت حذیفہؓ اللہ عنہ کی حدیث میں حریر کے پہننے اور اس پر بیٹھنے سے ممانعت آئی ہے، اور وہ حدیث صحیح ہے جو عبدالحقؒ کی جمع بین الصحیحین کتاب میں موجود ہے، شاید کہ یہ بخاریؒ کے ادب میں سے ہو اس لئے جب اس پر بیٹھنا حرام ہو تو اس پر ٹیک لگانا وغیرہ بھی حرام ہی ہوگا، ع، وقد کان الخ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ اللہ عنہ کے بستر پر حریر کا تکیہ تھا، (ف: چنانچہ ابن سعدؒ نے اپنے کتاب طبقات میں بسند الفضل بن دکین ابونعیم عن معمر بن راشد مولیٰ بنی عامر روایت کی ہے کہ میں نے ابن عباسؓ کے بستر پر حریر کا تکیہ دیکھا، اور موذن بنی وادعہ کی سند سے روایت کی کہ میں عبداللہ بن عباسؓ کے پاس گیا تو دیکھا کہ آپ حریر کے تکیہ پر ٹیک لگائے بیٹھے ہوئے ہیں اور آپ کے پائتانہ میں سعد بن جبیر ہیں، اور ان سے فرما رہے ہیں کہ تم بہت ہی احتیاط سے لوگوں کے پاس روایت کیا کرو اور اس بات کا تم پورا خیال رکھو کہ تم کس طرح سے مجھ سے روایت کرر ہے ہو کیونکہ تم نے مجھ سے بہت زیادہ علم حاصل کیا ہے، اور اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے مذکورہ روایت اور اثر کو صحیح الا سناد مان لیا ہے، لیکن یہ تو اس صحیح حدیث کے معارض ہے جو حضرت حذیفہؓ کی روایت سے اوپر بیان کی گئی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حریر پر بیٹھنے سے منع فرمایا ہے، اور یہ حدیث تو اعلیٰ درجہ کی صحیح ہے، لہذا ایسی صورت میں رسول اللہ ﷺ کے قول کے سوا کسی اور کا قول وفعل قابل قبول نہیں ہوگا، اور وہ معارضہ کے لائق نہ ہوگا کیونکہ مقدام ابن معدیکرب وغیرہ صحابہ عنہم نے کس طرح حضرت معاویہ بن ابی سفیانؓ اللہ عنہ چند قیمتی سامان مثلاً ریشمی بلنے اور چیتوں کی کھالوں کی موجودگی کی وجہ سے اعتراض اور اظہار ناپسندیگی کیا۔

لہذا صحابی کے ایسے افعال کو حجت میں پیش کرنا کسی طرح درست نہیں ہوسکتا ہے کیونکہ اس کا علم نہیں تھا اس لئے کہ متحقق ہے کہ کچھ صحابہ کرام کو بعض احکام کا علم نہیں ہوتا ہے کیونکہ وہ انہوں نے خود حدیث نہیں سنی لیکن سنتے ہی اور جیسے ہی ان کو علم ہوتا وہ اس کے موافق عمل کر لیتے، اور کبھی اپنے اجتہادی طور سے اس کی مخالفت بھی کر لیتے اور یہ بات ظاہر ہے کہ کسی کو بھی کسی حدیث کا علم ہو جانے کے بعد اس کی مخالفت جائز نہیں ہوتی ہے، فافہم، م،)۔

ولان القلیل الخ اور امام ابوحنیفہؒ کی طرف سے ریشمیں تکیہ اور بستر کے مباح ہونے کی دوسری دلیل یہ بھی ہے کہ پہنے کے ریشمی تھوڑے سے کپڑوں کے مباح ہونے کی وجہ ہے وہ نقش ونگار اور بیل بوٹے کے برابر ہوتے ہیں، (ف: یعنی ریشم سے بنے ہوئے نقش ونگار بالاتفاق جائز ہے کیونکہ وہ تھوڑے اور بطور نمونہ کے ہوتے ہیں و)، فکذا القلیل الخ تو اسی طرح تھوڑے کو پہننا اور استعمال کرنا بھی مباح ہوگا، (ف: اگر یہ کہا جائے کہ نقش ونگار اور بوٹے کے مقابلہ میں کپڑوں کو پہننے اور دوسرے استعمال کرنے میں ایسی کون سی جامع علت ہے جس سے ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا صحیح ہوگا، جواب یہ ہوگا کہ ہاں علت جامع موجود ہے) والجامع کونہ الخ دونوں کی علت جامعہ یہ ہے کہ دونوں چیزوں میں حریر کا استعمال انتہائی کم ہونے میں بطور نمونہ ہے، جیسا کہ اوپر معلوم ہو چکا ہے، (ف: لیکن نص صریح کے مقابلے میں یہ قیاس نا قابل قبول ہونا چاہئے اسی بناء پر حقائق میں کہا گیا ہے کہ ہمارے اکثر مشائخؒ نے صاحبینؒ کے قول کو ہی قبول کیا ہے، ایسا ہی العینی میں ہے۔

توضیح: ریشمی کپڑوں کا تکیہ بنا کر اس پر ٹیک لگانا، یا اس کے بستر پر سونا یا اس کا پردہ بنا کر دروازوں پر لٹکانا، عورتوں اور مردوں دونوں کا حکم، تفصیل مسائل، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

قال ولاباس بلبس الحرير والديباج في الحرب عندهما لماروى الشعبي رحمه الله انه عليه السلام رخص في لبس الحرير والديباج في الحرب ولان فيه ضرورة فان الخالص منه ادفع لمعرة السلام واهيب في عين لبريقه ويكره عندابي حنيفة لانه لا فصل فيما روينا والضرورة اندفعت بالمخلوط وهو الذي لحمته حرير وسداه غير ذلك والمحظور لا يستباح الا للضرورة وما رواه محمول على المخلوط.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ صاحبینؒ کے نزدیک لڑائیوں یعنی جہادوں میں حریر و دیباج کے پہننے میں کوئی حرج نہیں ہے، لماروی الشعبی الخ کیونکہ عامر بن شراحیل شعبی تابعی کبیرؒ نے مرسلاً روایت کی ہے کہ جہاد میں حریر اور دیباج پہننے کی اجازت دی ہے اور اس دلیل عقلی سے بھی کہ جہاد میں ایسے لباس کی انتہائی ضرورت ہوتی ہے کیونکہ خالص ریشمی کپڑا ہتھیاروں کی چوٹ اور اس کے نقصان سے خوب بچا تا ہے اور اس کے چمکدار ہونے کی وجہ سے دشمنوں کی آنکھوں میں بہت بادھبیت طاری ہوتی ہے، (ف: البتہ قیاسی دلیل کا مدار تو ضرورت پر ہے، یعنی اس ضرورت اور مجبوری کی وجہ سے کہ اس پر دشمن کا ہتھیار کارگر نہ ہو جائز رکھا گیا ہے کہ جہاد کی حالت میں ریشم کا کپڑا استعمال کرے، لیکن اس نقلی دلیل کا ثبوت نہیں مل سکا ہے، یعنی عامر شعبیؒ سے اس روایت کا ثبوت نہیں ہوسکا ہے، لیکن ابن عدیؒ نے کامل میں یقیہ بن الولید عن عیسیٰ بن ابراہیم بن طہمان الہاشمی عن موسیٰ بن حبیب عن الحکم بن عمیر الخ کی سند سے بیان کیا ہے، یعنی حکم بن عمیر رضی اللہ عنہ نے جو صحابی ہیں کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے جہاد کے وقت حریر کا لباس استعمال کرنے کی اجازت دی ہے۔

مولانا عبدالحقؒ نے احکام میں لکھا ہے کہ عیسیٰ ضعیف اور موسیٰ بھی ضعیف ہیں، ابن سعدؒ نے طبقات میں عبدالرحمٰن بن عوف کے حالات میں سند اس طرح لکھی ہے اخبرنا القاسم بن مالک المزنی عن اسمعیل بن مسلم عن الحسن قال کان المسلمون یلبسون الحریر فی الحرب، یعنی حسن بصریؒ نے کہا ہے کہ مومنین یعنی صحابہ کرام رضی اللہ عنہ جہاد کے وقت حریر پہنا کرتے تھے، اس اسناد میں قاسم بن مالک کے بارے میں اختلاف ہے، ابن معین اور ابوداؤد نے ان کو ثقہ کہا ہے اور اسمٰعیل بن مسلم میں بھی کلام ہے، الحاصل ان میں سے ایک دلیل ایسی پختہ نہیں ہے جو حرمت کی احادیث کو مخصوص کر سکے، ویکرہ عندابی حنیفۃ الخ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جہاد میں بھی حریر و دیباج پہننا مکروہ ہے، اس وجہ سے کہ جو حدیثیں ہم نے بیان کی ہیں ان میں کسی قسم کی تفصیل نہیں ہے، (ف: اس طرح کہ جہاد کے وقت میں تو مکروہ نہیں ہے مگر اس کے علاوہ اوقات میں مکروہ ہے بلکہ صحیح اور مشہور احادیث سے تو ہر وقت اور ہر حالت میں اس کا حرام ہونا ثابت ہوتا ہے، پھر ضرورت کی جو مجبوری پیش کی گئی ہے کہ خالص ریشم سے ہتھیار کے نقصان کو دور کرنے کی ضرورت ہے تو یہ ضرورت مطلقاً ہمیں تسلیم نہیں ہے، اور اگر بالفرض ہم اسے مان بھی لیں تو اس میں خالص ریشم ہونے کی بھی کوئی ضرورت نہیں ہے)۔

والضرورۃ اندفعت الخ اور وہ جو مجبوری ہوتی ہے وہ مخلوط ریشم سے بھی پوری ہو جاتی ہے، (ف: یعنی بجائے خالص ریشم کا کپڑا ہونے کے اس میں سوت یا روئی بھی ملا کر بنایا جائے تو اس سے بھی ضرورت پوری ہوسکتی ہے کہ اگر ریشم کا بانا ہو تو دوسری چیز کا تانا ہو جائے (ف: یعنی اگر دھاگہ سے کپڑا بناتے وقت لانبائی میں صرف ریشم دیا جائے اور اس کی چوڑائی میں دوسری چیز ڈال کر بن دیا جائے اور ایسا کپڑا بالاتفاق جائز ہوتا ہے) والمحظور لایستباح الخ اور جو چیز ممنوع اور حرام کر دی جاتی ہے وہ صرف انتہائی ضرورت میں بھی مباح ہو جاتی ہے، (ف: جیسے جان بچانے کی ضرورت بڑھ جانے اور اضطراری حالت ہو جائے تو اسی حالت میں مردار اس کے لئے حلال کر دیا جاتا ہے، مگر جہاد میں اگرچہ ریشمی زرہ وغیرہ ایک حد تک مفید ضرور ہے لیکن اس کی انتہائی مجبوری بھی نہیں ہوتی ہے کیونکہ لوہے کی زرہ اور ڈھال وغیرہ اس سے زیادہ مفید اور بروقت میسر بھی ہے، بالخصوص ہمارے اس زمانہ میں تو اب اس ریشمی کپڑے کی ضرورت بالکل نہیں رہی بلکہ اب اس کا فائدہ بھی باقی نہیں رہا۔

وما رواہ محمول الخ اور صاحبینؒ نے جو حدیث دلیل میں پیش کی ہے وہ ایسی کپڑے پر محمول ہے جو کہ خالص ریشمی نہ ہو بلکہ دوسری چیز سے ملا کر بنایا گیا ہو، (ف: یعنی خالص کی نہیں بلکہ مخلوط کی اجازت دی گئی ہے لیکن پہلے یہ معلوم ہو چکا ہے کہ شعبیؒ سے جو روایت ذکر کی گئی ہے اس کا وجود ہی نہیں ہے، ایسی صورت میں محمول کرنا بے فائدہ ہوگا، نیز حکم بن عمیر کی حدیث بھی ضعیف ہے اسی طرح حسن بصریؒ کا اثر جو منقول ہوا ہے وہ بھی کمزور ہے اس لئے ظاہراً تو یہی کہا جانا صحیح ہے کہ اس کا استعمال جہاد میں بھی صحیح نہیں ہے، اکثر علماء کا یہی قول ہے جیسا کہ عینی میں ہے، اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ بعض روایات سے خاص خاص صحابہ کو اجازت کا ہونا ثابت ہوتا ہے تو وہ خاص وجوہ اور مخصوص حالات میں ہے، جیسے کہ حضرت زبیر بن العوام رضی اللہ عنہ کو اجازت ملی تھی تو وہ شاید اجازت خاصہ ہے،

واللہ تعالیٰ اعلم۔

توضیح: جہاد کی حالت میں حریر و دیباج کا کپڑا پہننا، حکم، اقوال علماء کرام۔ دلائل مفصلہ

سدی، کپڑے بنتے وقت لانبائی میں تانا تننا، تانا، لحمہ، بانا، حریر، ریشم، ریشم کا کپڑا، خز، ریشم اور اون کا بنا ہوا کپڑا، ویسے اصل میں ایک آبی جانور کہ اس پر کچھ ریشم بھی ہوتے ہیں، پھر اس کپڑے کو بھی کہا جاتا ہے جو کہ اس کے ریشم سے بنایا جاتا ہے، القز، جس سے ریشم نکالا جاتا ہے، فرو، پوستین، چمڑے کا لباس، دوہی کپڑے کا اوپر کا حصہ، واللہ اعلم، قاسمی

قال ولاباس بلبس ماسداه حرير ولحمته غير حرير كا لقطن والخزفي الحرب وغيره لان الصحابة كانو يلبسون الخزو الخز مسدي بالحرير ولان الثوب انما يصير ثوبا بالنسج والنسج باللحمة فكانت هي المعتبرة دون السدى وقال ابو يوسف اكره ثوب القزيكون بين الفرو والظهارة ولا ارى بحشو القز باسا لان الثوب ملبوس والحشو غير ملبوس.

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ ایسا کپڑا پہننے میں کوئی حرج نہیں ہے کہ جس کے تانے کا تار حریر کا ہو اور اس کا لحمہ یعنی بانے کا تار کسی دوسری چیز مثلاً روئی یا اون یا خز وغیرہ ہو اور خواہ جہاد کے وقت میں ہو یا دوسرے اوقات میں ہو، (ف: خز پانی میں رہنے والا ایک ایسا جانور جس کے بدن میں بال ہوں، اور اس کے باریک بالوں کو بھی خز کہا جاتا ہے، اور تاج الشریعۃؒ نے کہا ہے کہ خز وہ کپڑا ہے جس کا تانا تار ریشم کا اور بانا پانی کے خاص جانور کے بال کا ہو، اس کے جائز ہونے میں کسی بھی مجتہد کا اختلاف نہیں ہے، ع، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ تار ریشم اور پود دوسری چیز کا ہو تو وہ مطلق اور ہر وقت جائز ہے، اور اگر برعکس ہو تو وہ صرف لڑائی میں جائز ہے۔

لان الصحابة الخ کیونکہ صحابہ کرامؓ اللہ عنہ خز پہنا کرتے تھے، والخز مسدی الخ حالانکہ خز کا تانا ریشمی ہوتا ہے، ولان للثوب الخ اور اس دلیل نے بھی کہ کپڑا تو اسی وقت کپڑا ہوتا ہے جبکہ اسے بنا جائے اور بننا اسی وقت ہوتا ہے جبکہ تانا مکمل کر کے اس پر بانا ڈالا جائے اس بناء پر بانا ہی معتبر ہوگا اور تانا کا اعتبار نہ ہوگا، وقال ابو یوسف الخ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ میں قز کے کپڑے کو مکروہ سمجھتا ہوں کہ فرو اور ظہارۃ کے درمیان ہوتا ہے، (ف، یہاں نہی مکروہ ہے، قز کچا ریشم، ولا اری بحشو الخ (دو۲ کپڑوں کے درمیان) خام ریشم بھرنے میں کوئی حرج محسوس نہیں کرتا ہوں کیونکہ جس کپڑے کو بدن پر ڈالا جائے وہ ملبوس ہوتا ہے اور اس کے اندر جو چیز ڈالی جاتی ہے یعنی بھراؤ وہ ملبوس نہیں ہوتا ہے۔

(ف، اگر قبا وغیرہ میں روئی کے بجائے خام ریشم جس سے ہنوز دھاگہ تیار نہ کیا گیا ہو،) تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، خز کے جواز استعمال میں صحابہ کرامؓ اللہ عنہ کی آثار بہت زیادہ ہیں چنانچہ ہیثم بن ابی الہیثم نے روایت کی کہ عثمان بن عفان وعبد الرحمن بن عوف وابو ہریرہ وانس بن مالک وعمران بن الحصین وحسین بن علی وشریح قاضیؓ اللہ عنہم یہ سب خز پہنا کرتے تھے اس کی محمد عن ابی حنیفہ نے مرسلاً روایت کی ہے، اور بخاری نے جزء الفراء میں عمران بن حصین کا خز پہننا اور ابن شیبہ اور عبد الرزاق نے انس مالکؓ کا خز پہننا اور ابی شیبہ نے وطبرانی نے حسین بن علیؓ اللہ عنہم کا خز پہننا روایت کیا ہے، اسی طرح حاکم وعبد الرزاق نے سعد بن ابی وقاص سے، اور عبد الرزاق نے ابن عمر و جابر وابو سعید وابو ہریرہ وانسؓ اللہ عنہ سے روایت کیا ہے، اور بیہقیؒ نے ابن عباس سے اور ابن ابی شیبہ نے ابو قتادہ وابو ہریرہ وابن عباس وعبد اللہ بن ابی اوفی وابو بکرؓ اللہ عنہ سے روایت کیا ہے اور طبرانیؒ نے زید بن ثابت وابن عباس وابو قتادہ سے روایت کیا ہے الحاصل جن سندوں کے ساتھ بے شمار اور متعدد طریقوں سے بہت سے لوگوں سے آثار مروی ہیں، ان میں سے سائب بن یزید وعمرو بن حریث وعائذ بن عمرو وابن ام حرام وافطس وغیرہؓ اللہ عنہم ہیں، اور اس طرح کسی اعتراض اور انکار کے بغیر اس پر عام استعمال میں ہونا اس بات کی واضح کی دلیل ہے کہ خز کا استعمال جائز ہے، اور کسی انکار کے بغیر خود ان کا اجماع اس معنی میں شرعی حجت ہے کہ انہوں نے یقیناً رسول اللہ ﷺ سے اس کی صراحۃً اجازت پائی ہے، اور یہ بات جو ابو داؤد نے ابو مالک الاشعریؓ اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے

فرمایا ہے کہ میری امت میں ایسے لوگ پیدا ہوں گے جو خزا اور حریر کو حلال سمجھیں ان کے لوگ قیامت تک سور و بندر کی شکل میں مسخ کئے جاتے رہینگے، اس روایت کو بخاری نے تعلیقاً بیان کیا ہے، یعنی یہ لوگ مسخ کر کے قیامت تک کے لئے سور اور بندر بنا دیئے جائینگے، اس حدیث میں ایک لفظ خزما (حطی) اور نقطہ والی ز (ہوز) والی زا ہے جس کے معنی عورت کی شرم گاہ فرج کے ہیں اس سے مراد زنا ہے، اس لئے حدیث کے پورے معنی یہ ہوئے کہ قرب قیامت میں کچھ قومیں وہ ہوں گی جو انتہائی لاپرواہی اور بے خوف وخطر جس طرح چاہینگے حریر اور ریشم کو استعمال کرینگے، اور زنا کاری کے معاملہ میں بھی کچھ پرواہ نہیں کرینگے یعنی علانیہ کھلم کھلا زنا کاری اور رنڈی بازی کرینگے، بالآخر وہ مسخ ہو کر سور و بندر کے ہونے میں دونوں باتوں کا احتمال ہوتا ہے، ایک تو یہ کہ واقعۃً ان کی ظاہری صورت بھی مسخ ہو جائیگی اور دوم یہ کہ باطن میں وہ بندر اور سور ہو جائینگے اسی پر اکابر اولیا کے اقوال شاہد ہیں، اور تمام احادیث میں توفیق پیدا کرنے کی یہی صورت ہے اور اسی کا تقاضا کرتی ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م،

توضیح: جس کپڑے کے تانا اور بانا میں ایک تار ریشم اور دوسرا کسی اور چیز کا ہو، یا دو تہی کپڑے کے اندر اگر کچا ریشم بھرا گیا ہو، عورتوں اور مردوں میں اس کے استعمال کے بارے میں علماء کرام کے اقوال ان کے مفصل دلائل کیا ہیں،

قال وما كان لحمته حريرا، وسداه غير حرير لا بأس به في الحرب للضرورة ويكره في غيره لانعدامها والاعتبار للحمة على ما بينا.

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ ایسے کپڑے کو جس کا تانا ریشم کا ہو لیکن اس کا بانا کسی دوسری چیز کا ہو تو اسے ضرورت کی بناء پر جہاد کے موقع پر پہننے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور جہاد کے علاوہ دوسرے اوقات میں پہننا مکروہ ہوگا، **والاعتبار للحمة الخ** اور کپڑے کی تعین میں اس کے بانا کا اعتبار ہوتا ہے جس کی وجہ ہم نے ابھی اوپر بیان کر دی ہے، (ف: کہ کپڑا بانے سے تیار ہوتا ہے اس لئے صرف تانا کپڑا نہیں کہلاتا ہے، اور ذخیرہ میں نقل کیا ہے کہ لباس کے قیمتی ہونے کی کوئی حد مقرر نہیں ہے، بشرطیکہ وہ جائز ہو ایک دن رسول اللہ ﷺ گھر سے اس حالت میں نکلے کہ آپکے بدن مبارک پر چار ہزار درہم کی چادر تھی، اسی طرح آپ کے ایک صحابی بھی آپ کی خدمت میں اس حالت میں آئے کہ ان کے بدن پر عمدہ چادر تھی، یہ دیکھ آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ جب اپنے بندے کو نعمت دیتا ہے تو اس وقت اللہ تعالیٰ کی مرضی یہ ہوتی ہے کہ اس بندہ پر اس کی نعمت کا اثر ظاہر بھی ہو، اسی طرح امام ابوحنیفہؒ ایسی چادر اوڑھتے تھے جس کی قیمت چار ہزار دینار ہوتی تھی، اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں پر زینت اور تجمل کو جائز فرمایا ہے، کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے **قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هي للذين امنوا في الحيوة الدنيا وفي الاخرة الآيه**، امام ابوحنیفہؒ سے پوچھا گیا کہ حضرت عمرؓ اللہ عنہ تو ایسے لباس پہنتے جس میں جوڑ لگے ہوتے تھے، تو امام صاحبؒ نے فرمایا کہ آپ تو امام المسلمین اور مقتدائے امت تھے اس لئے اگر وہ بھی قیمتی ہی لباس پہنا کرتے تو دوسرے آپکی اقتداء کرتے، اور جب وہ نہ پاتے تو چوری اور ظلم سے مال حاصل کرتے، کیونکہ وہ تو نفیس لباس کے عادی ہو جاتے، م، بلکہ دنیا میں زہد و بے رغبتی کی اقتداء کریں، اسی واسطے حضرت عمرؓ اللہ عنہ صحابہ کرامؓ اللہ عنہم کو یہ کہہ کر تنبیہ کرتے کہ تم ساری امت کے مقتدی اور پیشوا ہو اس لئے تم اپنا عمل ایسا رکھو کہ لوگ تمہاری اقتداء کریں، اسی واسطے ابوعثمان النہدی تابعیؒ کی حدیث میں جو حضرت عمرؓ اللہ عنہ کا خط نقل کیا ہے اس میں صحابہؓ اللہ عنہم کو موٹے و پرانے اور پیوند والے کپڑوں کے استعمال کا حکم فرمایا ہے۔

تا کہ تمام کافروں کو یہ بات معلوم ہو کہ یہ لوگ دنیاوی مال کے لئے نہیں لڑتے ہیں، بلکہ اللہ تعالیٰ کا کلمہ بلند کرنے کے لئے جہاد کرتے ہیں، ان کے لئے دنیاوی آسائش و رغبات سب ممنوع ہیں لیکن صفائی و ستھرائی اور تجمل کی ان کو اجازت ہے، بلکہ صحیح حدیث میں پریشان اور بکھرے بال اور بدہیات طریقوں سے پاس آنے والوں کو تو تعریض کی گئی یہ کیا بات ہے کہ تم میں سے آدمی میرے پاس اس بری

ہیات کے ساتھ آتا ہے گویا کہ وہ شیطان ہے، م، امام ابوحنیفہؒ مردوں کے لئے کسم وزعفران کے رنگے ہوئے کپڑوں کو مکروہ رکھتے تھے، بعض فقہاء نے کہا ہے کہ اس میں کچھ حرج نہیں ہے، امام محمدؒ نے سیر کبیر میں لکھا ہے کہ اپنے مکان کو نقش ونگار سے منقش کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اسی طرح قیمتی لباس اور نفیس ظروف کے رکھنے اور استعمال میں بھی کوئی حرج نہیں ہے، لیکن مکان کو خانہ کعبہ معظمہ کی طرح پردوں سے آرائش کرنا چاہئے، لیکن امام مالک وشافعی واحمد رحمہم اللہ کے نزدیک خانہ کعبہ کے سوا کسی اور مکان کے لئے ریشمی پردہ جائز نہیں ہے، مع۔

توضیح: ایسا کپڑا جس کا تانا ریشم کا ہو اور بانا کسی دوسری چیز کا ہو اس کے استعمال کا حکم کتنی قیمت تک کے کپڑوں کا بدن پر اور پردہ کے طور پر استعمال کرنا صحیح ہے، کسم اور زعفران سے رنگے ہوئے کپڑوں کو پہننا، تفصیل مسائل، اقوال علماء کرام، دلیل مفصلہ

قال ولا يجوز للرجال التحلي بالذهب لما روينا ولابالفضة لانها في معناه الا بالخاتم والمنطقة وحلية السيف من الفضة تحقيقا لمعنى النموذج والفضة اغنت عن الذهب اذ هما من جنس واحد كيف وقد جاء في اباحة ذلك الاثار في الجامع الصغير ولايتختم الابالفضة وهذا نص على ان التختم بالحجر والحديد والصفر حرام وراى رسول الله ﷺ على رجل خاتم صفر فقال ما لي اجد منك رائحة الاصنام وراى على اخر خاتم حديد فقال مالي ارى عليك حلية اهل النار ومن الناس من اطلق في الحجر الذي يقال له يشب لانه ليس بحجر اذ ليس له ثقل الحجر و اطلاق الجواب في الكتاب يدل على تحريمه.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ مذکورہ دلیل کی وجہ سے مردوں کو سونے کا زیور پہننا ناجائز ہے، (ف: عورتوں کی مشابہت کی وجہ سے بھی حرام ہے، مطلب یہ ہوا کہ سونے کی چیز سے زینت کرنا مرد کے لئے حرام ہے اس حدیث مذکور کی وجہ سے کہ جس میں ریشم اور سونے کے بارے میں فرمایا گیا ہے کہ دونوں چیزیں میری امت کے مردوں پر حرام ہے)، ولا الفضة الخ اسی طرح چاندی سے بھی زینت حاصل کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ چاندی بھی سونے ہی کے حکم میں ہے، (ف: ایک اور حدیث میں ہے کہ سونا و چاندی اور ریشم سب مردوں پر حرام ہیں، جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے، چونکہ حرمت کا حکم تمام سندوں اور تمام روایتوں سے مشہور کے درجہ میں ہے، اور خود تمام مسلمانوں میں اس کی شہرت ہے اور ہر شخص عملاً اسے حرام ہی سمجھتا ہے، اسی وجہ سے بلا استثناء ہر چیز ناجائز ہے، لیکن ان احادیث کے درجہ مشہور میں ہونے کی وجہ سے اس فرمان سے ان تین چیزوں کو مستثنیٰ کرنا صحیح ہوگیا، لہٰذا سونا تو مطلقاً مردوں پر حرام ہے اس طرح چاندی بھی حرام ہے، الابالخاتم الخ سوائے چاندی کی انگوٹھی اور کمر کا پٹکہ اور تلوار کے دستہ کے (کہ یہ تین چیزیں جائز ہیں) تحقیقا لمعنی الخ تاکہ نمونہ کے معنی متحقق ہو جائیں، اب اگر کوئی یہ کہے کہ چاندی کی انگوٹھی جائز ہونے کی وجہ سے سونے کی انگوٹھی بھی جائز ہونی چاہئے؟ تو جواب یہ ہے کہ یہ جائز نہیں ہے، والفضة اغنت الخ اور چاندی کی انگوٹھی جائز ہونے نے سونے کی انگوٹھی کی ضرورت سے مستغنی کر دیا ہے، کیونکہ چاندی اور سونا دونوں ہی ایک جنس ہیں، (ف: اس لئے صرف چاندی کا نمونہ ہی کافی ہے، اور سونے کی ضرورت نہیں رہی) کیف وقد جاء الخ اور چاندی کی انگوٹھی جائز کیوں نہیں ہوگی جبکہ بہت سے آثار واحادیث سے اس کا مباح ہونا منقول ہے، (ف: چنانچہ حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جب عجمی بادشاہوں کو رسالت کی تبلیغ کے سلسلہ میں خط لکھنا چاہا تو صحابہ نے عرض کیا کہ یہ شاہان عجم کبھی ایسے خط کو قبول نہیں کرتے جس پر مہر لگی ہوئی نہ ہو، اس کے بعد آپ نے اپنے لئے انگوٹھی بنوائی (جس کا نگینہ حبشی طرز کا تھا (خ، م)) اس انگوٹھی میں محمد رسول اللہ لکھوایا اس میں تین سطریں ڈالی گئیں (اس شکل کی محمد رسول اللہ، ت، و، ج)، اور وہ انگوٹھی آپ کے دست مبارک میں آپ کی وفات تک رہی پھر حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے ہاتھ میں ان کی بھی وفات تک رہی، پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے ہاتھ میں ان کی بھی وفات تک رہی، پھر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے ہاتھ میں رہی یہاں تک کہ آپ کی

خلافت کے آخری وقت میں بیرار یس میں گر گئی۔
اس کی تلاش میں حضرت عثمانؓ اللہ عنہ نے اس کا سارا پانی خشک کر دینے کا حکم دیا ہزار کوشش کی گئی مگر وہ نہ ملی، اس کی روایت ائمہ ستہ نے مختصرا اور مطولا ہر طرح بیان کی ہے، اس سلسلہ میں ہمیں یہ بات اچھی طرح معلوم ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے سب سے پہلے سونے ہی کی انگوٹھی بنوائی تھی مگر جب آپ نے یہ دیکھا کہ صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے بھی اتباع سنت کے خیال سے اپنے لئے ویسے ہی انگوٹھی بنوانے لگے تب آپ نے خود اپنی انگوٹھی اتار پھینکی پھر آپ کی دیکھا دیکھی تمام صحابہ کرام نے بھی اتار ڈالیں، جیسا آئندہ انشاء اللہ اس کی تفصیل بیان کی جائیگی، اور چاندی کے پٹکہ کے جائز ہونے کی دلیل وہ روایت ہے جو واقدیؒ نے کتاب المغازی میں روایت کی ہے کہ حدثنی ابن سیدہ عن اسحٰق بن عبداللہ عن عمیر بن الحکم الخ یعنی عمیر بن الحکم نے کہا کہ میں نہیں جانتا ہوں کہ جنگ احد میں جب کفار قریش ابتداء شکست کھا کر بھاگنے لگے اور ان کے مال و اسباب پر اصحاب رسول اللہ ﷺ ٹوٹ پڑے تھے اور جو کچھ سونا وغیرہ ان کے ہاتھ لگا تھا اس کے واپس کرنے کے بعد کسی کے پاس کچھ باقی رہ گیا ہو سوائے دو شخصوں کے کہ ان میں ایک عاصم بن ثابت بن الافلح تھے انہوں نے ان کفار سے ایک پٹکا لیا تھا وہ ان کے پاس رہ گیا تھا اس میں پچاس دینار رکھے ہوئے تھے، کیونکہ اس پٹکہ کو انہوں نے اپنے کمر بند پر کپڑوں کے نیچے دبا لیا تھا، اور دوسرے عباد بن بشرؓ اللہ عنہ بھی تھے انہیں بھی ایک تھیلی مل گئی جس میں تیرہ مثقال سونا تھا وہ تھیلی بھی ان کے پاس کسی طرح رہ گئی تھی بعد میں رسول اللہ ﷺ نے انہیں دونوں کو ان کا لوٹا ہوا مال بطور نفل کے دیدیا تھا، اور عام دستور کی مطابق اس میں سے جو پانچواں حصہ نفل کا وصول کر لیا جاتا ہے اسے بھی رسول اللہ ﷺ نے وصول نہیں فرمایا تھا۔
الواقدی، تو اس پٹکہ کے واقعہ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ چاندی کا پٹکہ استعمال کرنا جائز ہے لیکن اس پر یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ اس کے مالک بن جانے سے اس کو ذاتی مصرف میں لانے کی اجازت ثابت نہیں ہوتی ہے، جواب یہ ہے کہ ایسا وہم کسی دلیل کے بغیر ہے کیونکہ ظاہر میں اس کی اجازت ثابت ہوتی ہے، مع، (کیونکہ پٹکہ تو کمر میں باندھے ہی کے لئے ہوتا ہے) اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ میں نے یہ بھی مان لیا کہ اس کا استعمال صحیح تھا لیکن یہ پٹکہ تو سونے کے دیناروں سے جڑا ہوا تھا حالانکہ ہمارا مسئلہ اور گفتگو چاندی کے پٹکہ کے بارے میں ہے، اس لئے اس کی صرف یہ ایک تاویل کی جاسکتی ہے کہ وہ پٹکہ بھی اصل میں چاندی ہی کا تھا لیکن اس کی چاندی اتنی قیمت کی تھی جس سے پچاس دینار مل سکتے تھے، لیکن یہ تاویل خلاف ظاہر ہے، م، اس کے علاوہ عاصمؓ اللہ عنہ نے تو اسے اپنی کمر پر باندھ رکھا تھا، اور اسے اس طرح باندھ کر رکھنا بھی تو استعمال کرنا ہی ہوتا ہے، ع، میں یہ کہتا ہوں کہ اسے کمر پر رکھنا استعمال کے لئے نہیں تھا بلکہ اس میں موجود مال کی حفاظت مقصود تھی، م،
اس کے علاوہ شیخ ابوالفتح ابن سید الناس نے عیون الاثر میں نقل کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے پاس ایک چمڑے کا پٹکہ تھا جس کے حلقہ اور سامنے اور اطراف میں چاندی لگی ہوئی تھی، ع، اگر یہ روایت ثابت ہو جائے تو یہ چاندی کے پٹکہ کی ثبوت میں عمدہ دلیل ہوگی، اور اب تیسرے مسئلہ کا بیان کہ تلوار کے قبضہ میں اگر چاندی ہو تو اس سلسلہ میں حضرت انسؓ اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی تلوار (قبضہ) چاندی کا تھا، اس کی روایت ابوداؤد والترمذی و نسائی نے کی ہے اور ترمذی نے یہ بھی کہا ہے کہ یہ حدیث حسن غریب ہے، لیکن نسائی رحمۃ اللہ نے اس پر نقد کرتے ہوئے کہا ہے کہ صحیح بات یہی ہے کہ یہ روایت مرسل صحیح ہے، اور حضرت عروہ بن الزبیرؓ اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ابن الزبیر رضی اللہ عنہ کی تلوار پر چاندی کا پانی چڑھا ہوا تھا اور عروہؓ کی تلوار پر سونے کا پانی چڑھا ہوا تھا اور رواہ البخاری، بس اس سے یہ ثابت ہوا کہ چاندی کی انگوٹھی اور پٹکہ اور تلوار کا دستہ سب جائز ہے۔
وفی الجامع الصغیر الخ اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ چاندی کے سوا کسی اور چیز سے مہر لگانی جائز نہیں ہے، (ف: اس عبارت سے تو ثابت ہوتا ہے کہ چاندی کے علاوہ کسی اور چیز سے مہر جائز نہیں ہوگی، وھذا نص الخ پھر مذکورہ عبارت سے اس مسئلہ کی تصریح ہوتی ہے کہ پتھر لوہے اور پیتل کی انگوٹھی پہننا حرام ہے، (ف: اور بعضوں نے کہا ہے کہ اس عبارت میں صفر سے مراد وہ چیز ہے جسے ہندی میں کانسہ کہتے ہیں،) ورای رسول اللہ ﷺ الخ ایک مرتبہ رسول اللہ ﷺ نے ایک مرد کے ہاتھ میں پیتل یا کانسہ کی انگوٹھی

دیکھی تو فرمایا کیا بات ہے جو میں تم سے بتوں کی بدبو پاتا ہوں، پھر دوسرے ایک شخص کے ہاتھ میں لوہے کی انگوٹھی دیکھی تو فرمایا کہ کیا بات ہے جو میں تم پر دوزخیوں کا زیور دیکھتا ہوں، (ف: اصل روایت میں ایک ہی شخص کے حال کو بطور معجزہ ظاہر کیا ہے، چنانچہ عبداللہ بن وریدؓ اللہ عنہ نے اپنے باپ سے روایت کی ہے کہ ایک شخص رسول اللہ ﷺ کے پاس لوہے کی انگوٹھی پہنے ہوئے آیا تو آپ نے فرمایا کہ کیا بات ہے کہ جو میں تم پر دوزخیوں کا زیور دیکھتا ہوں، (ف، اصل روایت میں ایک ہی شخص کے حال کو بطور معجزہ ظاہر کیا ہے چنانچہ عبد اللہ بن وریدؓ نے اپنے باپ سے روایت کی ہے کہ ایک شخص رسول اللہ ﷺ کے پاس لوہے کی انگوٹھی پہنے ہوئے آیا تو آپؐ نے فرمایا کہ کیا بات ہے کہ میں تم پر دوزخیوں کا زیور پاتا ہوں، پھر وہی شخص دوسری بار کانسہ کی انگوٹھی پہنے ہوئے آپ کے پاس آیا کہ کیا بات ہے کہ میں تم سے بتوں کی بدبو پاتا ہوں، پھر وہی شخص تیسری بار آیا اور اس کے ہاتھ میں سونے کی انگوٹھی تھی تو فرمایا کہ کیا بات ہے جو میں تم پر اہل جنت کا زیور (یعنی سونا) پاتا ہوں، تو اس نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں کس چیز سے انگوٹھی بناؤں کیا چاندی کی بنالوں، فرمایا کہ ہاں لیکن پورے ایک مثقال کی نہ بناؤ، اس کی روایت ترمذی اور احمد نے کی ہے، لیکن ترمذی کی روایت میں شبہ کی بجائے صفر کا لفظ واقع ہے، رواہ ابو الائمۃ و النسائی والبزاروابن حبان وابو یعلی الموصلی، پس اس روایت سے یہ معلوم ہوا کہ سونے وپیتل و کانسہ اور لوہے کی انگوٹھی جائز نہیں ہے، اور بظاہر پتھر کو بھی اسی پر قیاس کیا گیا ہے۔

ومن الناس من اطلق الخ اور بعض لوگوں نے سنگ یشب کی مطلقاً اجازت دی ہے، کیونکہ وہ پتھر نہیں ہے اس لئے کہ اس میں پتھر جیسا وزن نہیں ہوتا ہے، واطلاق الجواب الخ لیکن جامع صغیر کا مطلق جواب ہونا اس کے حرام ہونے پر دلالت کرتا ہے (ف: شمس الائمہ سرخیؒ نے شرح جامع صغیر میں لکھا ہے کہ ہمارے بعض مشائخ نے لفظ کتاب کو مطلق دیکھ کر یشب کی انگوٹھی بھی حرام کردی ہے، لیکن قول اصح یہی ہے کہ یشب کی انگوٹھی کے استعمال میں کوئی حرج نہیں ہے، جیسے کہ عقیق میں ہے، اور ایک روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے عقیق کی انگوٹھی پہنی ہے اور یہ فرمایا ہے کہ اس کی انگوٹھی پہنو کہ یہ مبارک ہے، مع، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس روایت کے ثبوت میں کلام ہے اور اس کے بغیر کوئی حجت قائم نہیں ہوسکتی ہے، اور ابن عدی وغیرہؒ نے روایت کے بعد اس کے موضوع ہونے کا حکم لگایا ہے، معلوم ہونا چاہئے کہ یہ ساری گفتگو انگوٹھی کے ایک حصہ یعنی اس کے حلقہ کے بارے میں ہے، کیونکہ نگینہ تو یشب وغیرہ ہر چیز کا جائز ہوتا ہے، جب تک کہ کسی خاص چیز کے بارے میں کراہت کا ثبوت نہ ہو، پھر پتھروں سے حرام ہونے کی حدیث مذکور سے اس طرح دلیل پکڑی جاتی ہے کہ پیتل اور کانسہ وغیرہ سے ہی بتوں کی بناوٹ ہوتی تھی۔

اور اصل میں وہ بہت سے پتھروں سے ہی بنتے ہیں اس لئے بتوں کی بدبو پتھر سے بدرجہ اولیٰ ظاہر ہوتی ہے، م، معلوم ہونا چاہئے کہ مردوں کی انگوٹھی وہی ان کے لئے حلال ہوتی ہے جو مردوں کے وضع پر ہو، اور اگر عورتوں کی صورت کی مانند دو یا زیادہ نگینوں کی ہو جیسے کہ سونے کی ہو تو وہ حرام ہے، عامہ علماء کا یہی قول ہے، جامع الرموز، لہذا جھگڑے کی انگوٹھی اور اس کی مانند عورتوں کی مناسب کی انگوٹھیاں حرام ہیں، م، اسی طرح اگر انگوٹھی پہننے سے اپنی بڑائی تفاخر اور دکھاوا مقصود ہو تو وہ حرام ہے، ک، اور اختیار شرح مختار میں ہے کہ ایک مثقال یا اس سے کم کی مسنون ہے، یہاں تک کی تفصیل حلقہ کے بارے میں تھی، اور نگینہ کے بارے میں عام اجازت ہے کہ وہ چاندی کا ہو یا عقیق یا فیروزہ یا زبرجد یا یاقوت یا زمرد وغیرہ کا ہو سب جائز ہے، اور تجنیس میں ہے کہ انگوٹھی پر آدمی یا جانور یا پرندہ یا کیڑے مکوڑے (یعنی جاندار) کی صورت نہیں بنائی جاسکتی ہے، بستان میں ہے کہ اس پر محمد رسول اللہ کا نقش کرنا بھی جائز نہیں ہے، کیونکہ یہ جملہ رسول اللہ ﷺ کی انگوٹھی کے لئے مخصوص تھا، لیکن یہ جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ کے مبارک ناموں یا صفتوں میں سے یا نصیحت کا کوئی کلمہ لکھ کر دیا جائے اگر اللہ تعالیٰ کا نام یا آیت یا رسول اللہ ﷺ کے نام سے مسجع ہو تو لازم ہوگا کہ پیخانہ جاتے وقت اس نگینہ کو اپنی آستین سے ڈھانپ لے، اور استنجاء کے وقت انگوٹھی دائیں ہاتھ میں پہن لے، اور اس نگینہ کو اپنی ہتھیلی کی طرف رکھا کرے، برخلاف عورتوں کے، ع، جامع الرموز وغیرہ، اگر یہ کہا جائے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک مرد کو فرمایا تھا کہ تم تلاش کرکے دیکھو اگرچہ لوہے کی انگوٹھی ہو، یعنی ایک عورت سے نکاح کرانے کے بارے میں (مہر کیلئے) فرمایا تھا اس سے ظاہر ہوا کہ عدت کے مہر کے لئے لوہے کی انگوٹھی جائز ہوگی،

جواب یہ ہوگا کہ ہاں ظاہر تو یہی ہے کہ اس عورت کے مہر کے لئے تلاش کروائی تھی، اور شاید کہ یہ بھی مراد ہو کہ کوئی سی بھی حقیر چیز تلاش کرلو لیکن یہ تاویل بعید اور بے وجہ ہے، لہٰذا یہ ممانعت صرف مردوں کے ساتھ مخصوص ہوگی، اگر چہ عورتوں کے حق میں بھی احتیاط کی گئی ہو، لیکن مجھ مترجم کے نزدیک اس کے جائز ہونے کا فتویٰ ہونا ہی اولیٰ ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بم۔

توضیح : مردوں کے لئے سونے اور چاندی پٹکہ اور ریشم کی چیزوں سے زینت حاصل کرنا، عورتوں اور مردوں کے لئے سونے چاندی، لوہے، پیتل کانسہ وغیرہ کی انگوٹھی کا استعمال کرنا، انگوٹھی کے نگینہ اور حلقہ کے بارے میں حکم یکساں ہے یا فرق ہے نگینہ پر کچھ لکھوا کر رکھنا، تفصیل مسائل، اقوال علماء، دلائل، یشب، ایک مائل بہ سبزی قیمتی پتھر، عقیق ایک قیمتی پتھر جو یمن کی طرف سے آتا ہے۔ (قاسمی)

والتختم بالذهب على الرجال حرام لما روينا وعن على رضى الله عنه ان النبى عليه السلام نهى عن التختم بالذهب ولان الاصل فيه التحريم والا باحة ضرورة الختم او النموذج وقد اندفعت بالادنى وهو الفضة والحلقة هى المعتبرة لان قوام الخاتم بها ولا معتبر بالفص حتى يجوز ان يكون من حجر ويجعل الفص الى باطن كفه بخلاف النسوان لانه تزين فى حقهن وانما يتختم القاضى والسلطان لحاجته الى الختم فا ما غيرهما فالا فضل ان يترك لعدم الحاجة اليه .

ترجمہ: اور مردوں کو سونے کی انگوٹھی پہننی حرام ہے، جس کی دلیل وہی حدیث ہے جو ہم نے پہلے بیان کردی ہے، (ف: یعنی وہ حدیث جس میں مذکورہ ہے کہ اس امت پر ریشم اور سونا دونوں حرام ہیں، یعنی یہ حدیث اپنے مفہوم کے عام ہونے کی بناء پر یہ دلالت کرتی ہے کہ سونے کا استعمال انگوٹھی کے طور پر بھی حرام ہے، اسکے علاوہ ایک اور خاص دلیل بھی ہے جیسا کہ فرمان ہے۔

وعن علیؓ اللہ عنہ الخ حضرت علیؓ اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے سونے کی انگوٹھی پہننے سے منع فرمایا ہے، (ف: اور قس سے یعنی باریک کپڑے یا ریشمی سے یا معصفر سے یعنی سرخ کسم سے اور رکوع و سجود میں قرآن پڑھنے سے، اس کی روایت مسلم اور سنن اربعہ نے کی ہے، اور ایک روایت میں شبرہ وارغوانی سے منع فرمایا ہے، جو بجائے قسی و معصفر کے واقع ہے، الترمذی حسن صحیح وابن حبان اور سونے کی انگوٹھی سے ممانعت حضرت ابو ہریرہؓ اللہ عنہ کی حدیث سے ہے جو کہ مسلم کی روایت میں ہے، اور براء بن عازبؓ اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث سے جو کہ بخاری و مسلم کی روایت میں ہے، ولان الاصل فيه الخ اور اس دلیل سے بھی کہ سونے کے بارے میں تو اصل حکم تحریم ہی کا ہے، (ف: یعنی مشہور و مقبول روایتوں میں بطور نص اس کی حرمت بیان کی گئی ہے۔

والا باحة ضرور الخ اور اسے مباح قرار دیا گیا ہے خواہ مہر کی ضرورت سے ہو یا نمونہ کی ضرورت سے ہو مباح کی طور پر ہے، اور یہ ضرورت سونا اور چاندی میں سے کمتر درجہ کی چیز یعنی چاندی سے ہی پوری کردی گئی ہے، (ف: لہٰذا سونا کو اعلیٰ درجہ کا ہوتا ہے اس کی ضرورت باقی نہیں رہی کیونکہ یہ دونوں چیزیں ایک ہی جنس کی ہیں اور ضرورت کی بناء پر جو چیز ثابت ہوتی ہے وہ ادنیٰ درجہ کی ثابت ہوتی ہے اس لئے سونے کا مباح ہونا بھی ثابت نہ ہوگا، معلوم ہونا چاہئے کہ صحاح کی احادیث سے یہ بات ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے سب سے پہلے سونے کی انگوٹھی بنوائی تھی لیکن جب صحابہ کرام نے بھی دیکھا دیکھی سنت سمجھ کر اپنے لئے انگوٹھیاں بنوانی شروع کیں تو آپ ﷺ نے اسے اتار کر پھینک دیا، اور فرمایا کہ میں اسے نہیں پہنوں گا، جب لوگوں نے حضور کا یہ عمل دیکھا تو سبھوں نے اپنی انگوٹھیاں نکال پھینکیں، اس کے بعد رسول اللہ ﷺ نے چاندی کی مہر بطور انگوٹھی بنوالی، جیسا کہ پہلے بھی معلوم ہو چکا ہے، پس اس سے ایک قسم کا اس بات کی طرف اشارہ ہوتا ہے، کہ شاید شروع میں بطور نمونہ سونے کی انگوٹھی بھی مباح ہوئی تھی، پھر حضرات علی وابو ہریرہ و

براء بن عازب رضی اللہ عنہم کی ظاہر احادیث سونے کے حرام ہونے کی دلیل ظاہر ہوئی، عینیؒ نے لکھا ہے کہ بعض علماء نے سونے کی انگوٹھی کو مباح کہا ہے۔

جس کی دلیل ابن مالکؓ کی روایت ہے کہ میں نے براء بن عازب رضی اللہ عنہ کے ہاتھ میں سونے کی انگوٹھی دیکھی، اور مصعب بن سعد نے کہا کہ میں نے طلحہ بن عبید اللہ رضی اللہ عنہ کی ہاتھ میں سونے کی انگوٹھی دیکھی، اور میں نے صہیب رضی اللہ عنہ کے ہاتھ میں سونے کی انگوٹھی دیکھی، اور میں نے سعد بن ابی وقاصؓ کے ہاتھ میں سونے کی انگوٹھی دیکھی، اسی طرح سے سعد بن العاصؓ نے بھی روایت کی، اور یہ ساری روایتیں امام طحاویؒ کی اسناد سے ہیں، اور ان کی اسناد حسن ہیں، ان سب کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ سارے واقعات سونے کی انگوٹھی پہننے کی اس کی ممانعت سے پہلے کے ہیں، لیکن یہ جواب ضعیف ہے اور حق بات یہ ہے کہ اول تو یہ روایتیں ایک دوسرے کی معارض ہیں کیونکہ حضرات براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ہمیں سونے کی انگوٹھی سے منع فرمایا ہے، جس کی روایت طحاوی نے کی ہے، دوسری بات یہ ہے کہ صریح مرفوع احادیث میں ممانعت کا حکم صادر ہے، لہٰذا یہ افعال اور اعمال اس قولی حدیث کی معارض نہیں ہو سکتے ہیں، اس کے علاوہ قاعدہ یہ ہے کہ جب حرام کرنے والی دلیل اور حلال کرنے والی دونوں جمع ہو جائیں تو ان میں حرمت کی دلیل کو ترجیح دی جاتی ہے، حالانکہ اس جگہ کوئی معارضہ بھی نہیں ہے، کیونکہ معارضہ ہونے کے لئے دونوں میں مساوات اور ہم پلہ ہونا بھی ضروری ہے، جبکہ یہاں تو کسی طرح بھی مساوات نہیں ہے، کیونکہ اس کی ممانعت تو صحیحین کی مرفوع روایتوں اور صحیح احادیث سے ثابت ہے، اور اس کی اجازت بعض صحابہ کرام نے ذاتی عمل سے اور وہ بھی طحاوی کی روایتوں سے ثابت ہوتی ہے، لہٰذا کسی طرح بھی اجازت اور ممانعت کے درمیان معارضہ صحیح نہیں ہو سکتا ہے، اس بناء پر مرفوع روایتوں پر عمل ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب،

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ مردوں کے واسطے سونے کی انگوٹھی حرام ہے اور لوہے و کانسے و پیتل کی بھی ممنوع ہے، اس کے علاوہ مردوں کے لئے صرف چاندی کی وہ انگوٹھی جائز ہوگی جو مردوں کے استعمال میں رہتی ہو، **والحلقة هي الخ** اور انگوٹھی میں صرف اس کے حلقہ کا اعتبار ہوتا ہے، کیونکہ انگوٹھی حقیقت میں اسی حلقہ کا نام ہے، اور اس کے نگ کا اصل میں کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے اسی بناء پر پتھر کا نگینہ بھی جائز ہوتا ہے، (ف: اس کے برعکس اگر حلقہ پتھر کا ہو اور اس کا نگینہ چاندی کا ہو تو وہ جائز نہیں ہے، خلاصہ یہ ہوا کہ نگینہ کے پتھر یا لوہے وغیرہ ہونے سے ممانعت نہیں ہے (**ويجعل الفص**) اور مراد اپنی انگوٹھی کے نگینہ کو اندر کی طرف ہتھیلی کی جانب رکھے، (ف: کہ ایسا کرنا مستحب ہے)۔

بخلاف النسوان الخ برخلاف عورتوں کے کہ انگوٹھی ان کے حق میں بناؤ سنگار کی چیز ہے (ف: اسی لئے مردوں کے حق میں مکروہ ہے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے دائیں ہاتھ میں چاندی کی انگوٹھی بنوائی جس میں حبشی نگینہ تھا، اور اس نگینہ کو آپ نیچے کی طرف اپنی ہتھیلی سے ملا کر رکھتے تھے، اور رواہ مسلم، ع، اس میں حبشی نگینہ سے مراد یہ ہے کہ اس کی بناوٹ حبشی تھی، ، اور نگینہ بھی صرف چاندی کا تھا، علماء کرام نے اسی طرح کی تصریح کی ہے، م، اب ایک سوال یہ ہے کہ انگوٹھی کس ہاتھ میں پہنی چاہئے تو اس کے بارے میں اجناس میں لکھا ہے کہ بائیں ہاتھ کی چھنگلیا میں پہنی چاہئے اور دائیں ہاتھ میں نہیں پہنی چاہئے اسی طرح بائیں ہاتھ کی چھنگلیا کی علاوہ کسی دوسری انگلی میں بھی نہیں پہنی جائے، فقیہ ابواللیثؒ نے شرح جامع صغیر میں دائیں و بائیں دونوں جانب کو مساوی لکھا ہے، غایۃ البیان میں انزاریؒ نے کہا ہے کہ یہی حق ہے، کیونکہ اس کے بارے میں رسول اللہ ﷺ سے مختلف روایتیں آئی ہیں، چنانچہ سنن میں حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ اپنے بائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہنتے تھے، اور ابن عمرؓ سے سنن میں مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ اپنے بائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہنتے تھے اس کا نگینہ اندرونی ہتھیلی کی طرف ہوتا تھا، اور سنن میں محمد بن اسحٰق سے روایت ہے کہ میں نے صلت بن عبداللہ بن نوفل بن عبداللہ المطلب کو دیکھا ہے کہ وہ دائیں چھنگلیا میں انگوٹھی پہنتے تھے، تو میں نے کہا اس طرح کیوں ہے۔

تو فرمایا کہ میں نے ابن عباس رضی اللہ عنہ کو دیکھا کہ انہوں نے اسی طرح اپنی انگوٹھی پہنی اور نگینہ کو پشت کی طرف کیا اور مجھے یہ خیال

بھی آتا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ اللہ عنہ نے رسول اللہ ﷺ کو داہنی انگوٹھی ہی طرح پہنتے دیکھا ہوگا اور بعض فقہاء نے جو یہ بات لکھی ہے کہ دائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہننا باغیوں کی علامتوں میں سے ایک ہے تو اس کی کچھ حقیقت نہیں ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ سے جو صحیح روایت منقول ہے وہ اس کی تردید کرتی ہے، کلام ختم ہوا، عینیؒ نے کہا ہے کہ حق بات یہ ہے کہ بائیں ہاتھ میں پہننا ہی افضل ہے، کیونکہ حضرت انسؓ اللہ عنہ کی حدیث میں مذکورہ ہے کہ گویا میں ابھی رسول اللہ ﷺ کی انگوٹھی کی چمک آپ کے بائیں ہاتھ میں دیکھ رہا ہوں، رواہ مسلم، اور ایک روایت میں ہے کہ اپنی بائیں چھنگلیاں کی طرف اشارہ کیا، البتہ صحیح کی روایت میں یہ بات بھی ثابت ہے کہ آپ نے دائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہنی لیکن بائیں ہاتھ میں پہننے ہی کی عادت رہی، اور بیہقیؒ نے سنن میں حدیث سلیمان بن بلال عن جعفر بن محمد عن ابیہ محمد الباقر روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے سونے کی انگوٹھی بنوا کر دائیں چھنگلیاں میں پہنی پھر گھر واپس آ کر اس کو نکال کر پھینک دیا پھر اس کو نہیں پہنا پھر چاندی کی انگوٹھی بنوا کر بائیں ہاتھ میں ڈال لی، اور حضرت ابوبکر وعمر وعلی وحسن وحسینؓ اللہ عنہم بھی اپنے بائیں ہاتھوں میں پہنا کرتے تھے، مع۔

چند ضروری مسائل

(۱) اگر کوئی شخص کسی علاج کی ضرورت سے لوہے یا پتھر کا چھلا پہنے تو اس میں کوئی حرج نہ ہوگا (۲) کیا چاندی کی انگوٹھی بھی ہر ایک کے لئے جائز ہے صرف اس شخص کے لئے جائز ہے جس کو مہر کی ضرورت ہو، **وانما یتختم الخ** انگوٹھی صرف قاضی یا سلطان پہنے گا، کیونکہ ان کو مہر لگانے کی ضرورت ہوا کرتی ہے، (ف: اسی حکم میں مفتی بھی داخل ہیں کیونکہ ان کو بھی مہر لگانے کی ضرورت ہوتی ہے، اس طرح ہر وہ شخص داخل ہوگا جسے مہر لگانے کی ضرورت ہو، **فانما غیر هما الخ** پس قاضی اور سلطان کے علاوہ اور لوگوں کے حق میں افضل یہی ہے کہ انگوٹھی استعمال نہ کرے، کیونکہ دوسروں کو انگوٹھی کی ضرورت نہیں ہوتی ہے، (ف) اس میں قاضی اور سلطان کو مخصوص کر دینے کا مطلب یہ ہے کہ سنت طریقہ کا ثواب صرف ایسے شخص کو ملے گا جو دین کے کام میں ضرورت کے طور پر انگوٹھی پہنے اور اگر دین کے کام کے سوا کسی دوسری ضرورت کیلئے ہو یا ایسے بالکل ضرورت نہ ہو تو اس کے حق میں اس کا پہننا مسنون نہ ہوگا، اگر چہ جائز ہوگا۔

کیونکہ مختلف صحابہ کرامؓ اللہ عنہم سے بھی انگوٹھی پہنے رہنا ثابت ہے، لیکن اسے نہ پہننا ہی افضل ہے، لیکن میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اگر کوئی شخص ضرورت خاص کے بغیر بھی صرف صحابہ کرام کی سنت کی ادائیگی کا ارادہ کر کے پہنے تو اسے ثواب ہوگا، لیکن ایسی بات بہت ہی کم ہوتی ہے، اسی لئے اس کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے، الحاصل ضرورت کے بغیر دوسری صورت میں بھی کراہت نہیں ہوگی، کیونکہ ترمذی وغیرہ کی حدیث جس میں لوہے وکانسی اور سونے کی انگوٹھی کی ممانعت ہے، اسی لئے آخر میں اس شخص کو چاندی کی انگوٹھی کی اجازت دیدی گئی ہے جس کی انگوٹھی ایک مثقال وزن سے زیادہ نہ ہو، پس یہ حکم اس کے جائز ہونے کی صریح دلیل ہے، م،

توضیح: مردوں کے لئے سونے کی انگوٹھی کا حکم کن کن لوگوں کو اور کیسی انگوٹھی پہننے کی اجازت ہے، مسائل کی تفصیل اقوال فقہاء، تفصیلی دلائل،

قال ولا باس بمسمار الذهب يجعل في جُحر الفص اى في ثقبه لانه تابع كالعلم في الثوب فلا يعد لابسا له ولا تشد الاسنان بالذهب وتشد بالفضة وهذا عندابى حنيفة وقال محمد لا باس بالذهب ايضاً وعن ابى يوسف مثل قول كل منهما لهما ان عرفجة بن اسعد اصيب انفه يوم الكلاب فاتخذ انفا من فضة فانتن فامره النبي عليه السلام بان يتخذ انفا من ذهب

ولا بى حنيفة ان الاصل فيه التحريم والا باحة للضرورة وقد اندفعت بالفضة وهى الادنى فبقى الذهب على التحريم والضرورة فيما روى لم تندفع فى الانف دونه حيث انتن.

ترجمہ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ، اور سونے کی ایسی کیلوں کے استعمال میں کوئی حرج نہیں ہے جو نگینہ کے سوراخ میں جڑی

جائے (ف: یعنی اگر انگوٹھی کے نگینہ میں سوراخ ہو یا اس کے ٹوٹ جانے سے محفوظ رکھنے کے خیال سے اس میں سونے کی کیل جڑ دی جائے تو اس میں کوئی حرج نہ ہوگا، جیسے اکثر عقیق البحر کی تسبیح کے دانہ میں جڑ دیتے ہیں، کیونکہ اس وقت یہ سونا تابع کی حیثیت سے ہے، جیسے کپڑے میں ریشم کے نقش ونگار وغیرہ اس کے تابع ہوتے ہیں، اس لئے ان کیلوں کے لگانے اور استعمال سے وہ شخص سونا پہننے والا شمار نہیں کیا جائے گا، (ف: اور سونے سے ممانعت کی بنیاد صرف اس کے استعمال کی صورت میں ہے، ورنہ سونا ہاتھ میں لینے اور اس کے چھونے سے کوئی گناہ نہیں ہوتا ہے۔

قال و لاتشد الاسنان الخ اور امام محمدؒ نے لکھا ہے کہ سونے سے دانت باندھے نہ جائیں البتہ چاندی سے باندھے جاسکتے ہیں، وھذا عندابی حنیفۃ الخ یہ حکم امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے، (ف: یعنی اگر کوئی اپنے دانت کو مضبوطی کے لئے بندھوانا چاہے تو وہ سونے کے حلقہ سے نہ بندھوائے بلکہ چاندی سے بندھوالے)۔ وقال محمد الخ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ سونے سے باندھنے میں بھی کوئی حرج نہیں ہے، اور امام ابو یوسفؒ کا قول ان دونوں میں سے ہر ایک کے مثل ہے، (ف: فخر الاسلامؒ نے کہا ہے کہ جامع میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ابو یوسفؒ کا قول ابوحنیفہؒ کے قول کے مثل ہے، اور املاء میں ابو یوسفؒ سے محمدؒ کے قول کے مثل ہے، اور ابو یوسفؒ کا آخری قول یہی ہے، جس کی جانب انہوں نے رجوع کیا ہے، اور ابوحنیفہؒ سے امالی میں امام محمدؒ کے قول کے مثل روایت ہے اور کرخیؒ نے ابوحنیفہؒ سے روایت لکھی ہے کہ ہلتے ہوئے دانت کو باندھنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور دانت جب گر جائے تو وہ مردار کے حکم میں ہے، اس کو اسی کی جگہ پر نہیں باندھنا چاہئے، بلکہ حلال کی ہوئی بکری کا دانت باندھ لینا چاہئے، لیکن ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ اس میں بھی کوئی حرج نہیں ہے)۔

لھما ان عرفجۃ الخ صاحبینؒ کی دلیل ہے کہ حضرت عرفجہ بن اسعد کی ناک جنگ کلاب میں ضائع ہوگئی تھی اس لئے عرفجہؓ نے اپنی ناک چاندی کی بنوالی تھی، مگر وہ بعد میں بدبودار ہوگئی تھی، اس لئے رسول اللہ ﷺ نے ان کو سونے کے ناک بنوالینے کا حکم فرمایا تھا، (ف: اس کی روایت ابوداؤد والترمذی اور النسائی نے کی ہے اور ترمذیؒ نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے، اور اس حدیث کو امام احمد وابن حبان نے روایت کیا ہے، ابن القطانؒ نے اپنی کتاب میں کہا ہے کہ یہ حدیث صحیح نہیں ہے، کیونکہ اکثروں نے ابوالاشہب عن عبدالرحمن عن جدہ عرفجہ روایت کی ہے، اور ابن علیہ نے عبدالرحمن عن ابیہ عن جدہ جدی روایت کی ہے، اس بناء پر اکثروں کی روایت منقطع ہوگئی، پھر یہ معلوم نہیں ہے کہ عبدالرحمن نے اپنے دادا سے یہ حدیث سنی ہو کیونکہ ابن علیہ کی روایت میں زیادہ موجود ہے، اس کے باوجود عبدالرحمن معروف شخص نہیں ہیں، لیکن عینیؒ نے اس خیال کو اس طرح رد کیا ہے کہ ترمذی نے حکم کیا ہے کہ اس کی اسناد حسن ہے اور ابن حبانؒ نے صحیح میں روایت کیا ہے تو تصحیح کا حکم ہوا ہے لہٰذا دونوں کا حکم ہمارے لئے کافی ہے، ان کے بعد کسی شخص کی تحقیق کی ضرورت باقی نہیں رہی، اس کے علاوہ اس باب میں دوسری، بہت سی احادیث اور آثار بھی ہیں، پھر تفصیل وتطویل کے ساتھ مسنداً بیان کی ہے، اس طرح عینیؒ کے کلام کی تلخیص اور تخریج یہ ہے کہ عبداللہ بن عمرو کے باپ کے سامنے کے اوپر نیچے کے دو دانت گرے تو رسول اللہ ﷺ نے ان کو سونے سے باندھنے کا حکم دیا۔

الطبرانی نے اپنی اوسط میں اس کی روایت کی ہے، اور کہا ہے کہ ابو الربیع کے سوا ہشام بن عروہ سے کوئی راوی نہیں ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ اس بناء پر غریب مگر مقبول ہے، عبداللہ بن عبداللہ بن ابی نے کہا کہ جنگ احد کے روز میرے اگلے دو دانت پتھر سے چور ہو گئے تو رسول اللہ ﷺ نے مجھے حکم دیا کہ میں سونے کے دانت بنوالوں۔ رواہ ابن قانع، محمد بن سعدان نے اپنے باپ سے روایت کی ہے کہ میں نے حضرت انسؓ بن مالک کو دیکھا کہ ان کے بیٹے ان کو اپنے کاندھوں پر بٹھلا کر خانہ کعبہ کے طواف کرا رہے تھے اور انہوں نے اپنے دانت سونے سے بندھوائے تھے، رواہ الطبرانی، مسند احمد میں ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے دانت سونے سے بندھے ہوئے دیکھے گئے تھے، کہا گیا ہے کہ یہ امام احمدؒ کی روایت سے نہیں ہے ابو سہل نے روایت کی ہے کہ میں نے موسیٰ بن طلحہ بن عبیداللہ کو دیکھا کہ انہوں نے اپنے دانت سونے سے باندھے تھے، رواہ النسائی فی الکنی، معلوم ہونا چاہئے کہ اہل عرب کے درمیان آپس میں علاقہ وادی

کلاب میں جوکوفہ وبصرہ کے درمیان ایک جنگ عظیم واقع ہوئی تھی، ان کے واقعات مدتوں ان کے شاعرانہ نظم میں یادگار کے طور پر باقی رہے، مع، الحاصل، احادیث وآثار اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ سونے سے دانت باندھا جائز ہے، لیکن ظاہر الروایۃ ابوحنیفہؒ سے اس کے خلاف ہے)۔

ولابی حنیفۃ الخ اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ سونے کے مسئلہ میں اصل میں اس کا استعمال حرام ہے، البتہ کبھی ضرورت کے موقع میں اسے مباح بھی کہا گیا ہے، لیکن دانت کے موجوہ مسئلہ میں چونکہ یہ ضرورت چاندی کے تاروں سے بندھوانے سے بھی پوری ہو جاتی ہے، اور چاندی کا مرتبہ بلاشبہ سونے سے کمتر ہے اس لئے سونے کی حرمت اپنی جگہ پر باقی رہ گئی، (ف: البتہ سونے سے جو کہ چاندی کے مقابلہ میں اعلیٰ ہے اگر ضرورت پوری ہوجاتی تو چاندی بدرجہ اولیٰ جائز ہوتی)۔

والضرورۃ فیمارویٰ الخ اور صاحبینؒ کی دلیل میں جو حدیث ذکر کی گئی ہے وہ اس مجبوری کے ماتحت ہے کہ سونے کے بغیر ان کی ناک صحیح نہیں ہوئی تھی کیونکہ ایک بار چاندی سے بنوانے کی بناء پر ناک میں بدبو پائی جانے لگی تھی اس لئے مجبوراً سونے سے بنوانے کی اجازت دی گئی تھی، (ف: لہٰذا ضرورت کی بناء پر سونے کی ناک جائز ہوتی تھی، اور شاید کہ یہ حکم حضرت عرفجہؓ اللہ عنہ کے لئے مخصوص ہو، جیسے کہ حضرت زبیر بن العوامؓ اللہ عنہ کے لئے حریر کے استعمال کی مخصوص اجازت تھی، ع، لیکن تحقیقی بات یہ ہے کہ دانتوں کے لئے بھی آثار موجود ہیں خواہ وہ مجبوری کی بناء پر ہوں یا بغیر مجبوری کے اس لئے یہ لازم آیا کہ دانتوں کو بھی سونے سے باندھنا جائز ہے، کیونکہ جب اتنے زیادہ لوگوں نے سونے سے دانت بندھوائے تو امام ابوحنیفہؒ کی رائے سے یہی معلوم ہوا کہ چاندی سے ضرورت پوری نہیں ہوتی ہے، اور سیر کبیر میں مذکورہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بھی ضرورت کے وقت جائز ہے، م، ع،

توضیح: نگینہ کے سوراخ میں دانتوں کو بندھوانے میں ناک ٹوٹ جانے پر اسے سونے سے بنوانے کے لئے سونے کا استعمال، مسائل کی تفصیل، اقوال فقہاء، دلائل مفصلہ،

قال ويكره ان يلبس الذكور من الصبيان الذهب والحرير لان التحريم لما ثبت في حق الذكور وحرم اللبس حرم الالباس كالخمر لما حرم شربه حرم سقيه قال وتكره الخرقة التي تحمل فيمسح بها العرق لانه نوع تجبرو تكبر وكذا التي يمسح بها الوضوء اويمتخط بها وقيل اذا كان عن حاجة لا يكره وهو الصحيح وانما يكره اذا كان عن تكبرو تجبر فصار كالتربع في الجلوس.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ چھوٹے لڑکوں (مرد) کو بھی سونے یا ریشم کی کوئی چیز پہنانا مکروہ ہے، (ف یعنی لڑکیوں اور بچیوں کے علاوہ لڑکوں کو خواہ وہ کتنے ہی چھوٹے ہوں سونا یا ریشم پہنانا مکروہ ہے، لان التحریم الخ کیونکہ جب بڑے مردوں کے حق میں ان چیزوں کا پہننا حرام ثابت ہوگیا تو ان کے لئے دوسروں کو پہنانا بھی حرام ہی ہوگا، کالخمر لماحرم الخ جیسے کہ شراب کہ جب اس کا خود پینا حرام ہوا تو دوسروں کو پلانا بھی حرام ہوا، (ف: قدوری کی شرح کرتے ہوئے اقطعؒ نے کہا ہے کہ بچوں کے معاملہ میں یہ چاہئے کہ شریعت میں جو چیزیں ان کے لئے جائز ہیں ان ہی کی عادت ڈالی جائے، اور ناجائز چیزوں کا ان کو عادی نہ بنایا جائے جیسے کہ روزے نماز کیلئے ان کو عادی بنایا جاتا ہے اور شراب سے ان کو روکا جاتا ہے، امام شافعیؒ سے روایت ہے کہ لڑکوں کو زیور پہنانے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور بعض صحابہؓ اللہ عنہم سے روایت ہے کہ ایسا کرنا جائز نہیں ہے جیسے کہ ہمارا قول ہے کہ مکروہ ہے، اسی طرح کسی خاص ضرورت کے بغیر لڑکے کے ہاتھ پاؤں کو مہندی سے رنگین کرنا بھی مکروہ ہے، جیسے بالغ مرد کے حق میں حرام ہے، کمافی العتابیہ، بچہ اگرچہ بالغ اور مکلف نہیں ہوتا اسی لئے وہ گنہگار بھی نہیں ہوتا لیکن اس کے والدین میں سے جس کسی نے اسے پہنایا ہو وہ گنہگار ہوگا کیونکہ وہ تو مکلف ہوتا ہے، ع، م۔

قال وتکرہ الخرقۃ الخ امام محمدؒ نے جامع صغیرہ میں فرمایا ہے کہ امام ابوحنیفہ نے فرمایا ہے کہ وہ کپڑا یعنی رومال جیسے لوگ اپنے

ساتھ لئے رہتے ہیں اور اس سے اپنا پسینہ پونچھتے ہیں وہ مکروہ ہے کیونکہ اس سے ایک طرح کی بڑائی اور تکبر ظاہر ہوتا ہے،(ف: اور فخر الاسلامؒ وضوء کے لئے رومال کے متعلق بھی اسی طرح بدعت قرار دیا ہے۔ وکذا التی الخ اسی طرح کپڑے کا رومال یا وہ ٹکڑا جس سے وضو کا پانی پونچھتے ہیں یا اس میں ناک صاف کرتے ہیں بھی مکروہ ہے،(ف: فخر السلامؒ نے فرمایا ہے کہ اس کا مکروہ ہونا واجب ہے (یعنی بلا شبہ ہے) کیونکہ اس پر عمل رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں اسی طرح صحابہ اور تابعین کرام اللہ عنہم کے زمانہ میں بھی نہیں تھا، یہ لوگ اپنی چادروں کے کناروں سے پوچھ لیتے تھے م، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ رسول اللہ ﷺ کے مبارک زمانہ میں بھی مندیل یا رومال موجود تھا چنانچہ خود رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں غسل کے بعد پیش کیا گیا تھا اور آپ نے اس سے منع بھی نہیں فرمایا، جیسا کہ صحاح میں اس کا ثبوت موجود ہے، البتہ یہ بات بھی روایت کی جاتی ہے کہ وضو کا پانی میزان ہے، اسی لئے صلحائے امت اسے پوچھنے کو ناپسند فرماتے تھے)۔

وقیل اذا کان الخ اور کہا گیا ہے کہ اگر کسی ضرورت سے رومال ہو تو وہ مکروہ نہیں ہوگا،(ف مثلاً پسینہ پوچھنا و ناک صاف کرنا، اور ضرورت کے وقت وضو کا پانی پوچھنا وغیرہ وھو الصحیح اور یہی قول صحیح ہے، **وانما یکرہ الخ** اور اس کا استعمال اسی وقت مکروہ ہوگا جبکہ بڑائی اور رعب وداب کے مظاہرہ کے لئے ہو، اس کی مثال ایسی ہی ہوگی جیسی کہ بیٹھتے وقت چارزانو ہو کر بیٹھنا،(ف: یعنی اگر اس طرح کی بیٹھک تکبر کے طور پر ہو تو مکروہ ہوگی ورنہ نہیں، اور امام محمدؒ نے آثار میں ابراہیم نخعیؒ سے رومال کی اجازت کی روایت کی ہے، اور کہا ہے کہ ہم بھی اسی قول کو پسند کرتے ہیں، یعنی ہمارے نزدیک رومال استعمال کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، اور امام ابوحنیفہؒ کا بھی یہی قول ہے، ع، ترمذیؒ نے لکھا ہے کہ فقہاء نے صحابہ و تابعین سے معلوم کر کے وضو کے بعد رومال سے پوچھنے کی اجازت دی ہے، اور جس کسی نے اسے مکروہ کہا ہے تو اسی وجہ سے کہا ہے کہ قیامت کے دن وضوء کے بعد کا بدن کا پانی اعمال حسنہ میں وزن کیا جائے گا، یہ قول ابن المسیبؒ اور زہریؒ سے مروی ہے، الخ م، اور فقیہ امام ابوجعفرؒ فرماتے تھے کہ اگر رومال قیمتی کپڑے کا ہو تو اس سے تکبر اور فخر کا مظاہرہ ہوگا، اور اگر نفیس کپڑے کا نہ ہو تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، ع، پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ عمدہ لباس کے جائز ہونے میں تو کوئی کلام نہیں ہے، لیکن اگر وہی تکبر اور مفاخرت کے طور پر ہو تو وہ خود مکروہ ہوگا، م، قاضی خان وغیرہ نے بھی اسی قول کو صحیح بتایا ہے جس کو مصنفؒ نے صحیح کہا ہے، اور حضرت جابر بن سمرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جب رسول اللہ ﷺ صبح کی نماز سے فارغ ہوتے تو اپنی جگہ چارزانو ہو کر بیٹھے رہتے یہاں تک کہ آفتاب نکل جاتا تھا، رواہ ابوداؤد، اسی طرح اگر کسی چیز پر تکیہ لگانا تکبر اور تفاخر کے لئے ہو تو وہ بھی مکروہ ہوگا، اور اگر ضرورت سے ہو تو مکروہ نہ ہوگا، ع،

> توضیح: چھوٹے بچوں کو سونے چاندی کے زیورات ریشم وغیرہ کے کپڑے استعمال کرانا، ناک صاف کرنے پسینہ پوچھنے کے لئے وضوء کے بعد اس کا پانی پوچھنے کے لئے رومال اور کپڑا رکھنا، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، مفصل دلائل،

ولا باس بان یربط الرجل فی اصبعہ او خاتمہ الخیط للحاجۃ ویسمی ذلک الرتم والرتیمۃ وکان ذلک من عادۃ العرب قال قائلھم شعر لا ینفعنک الیوم ان ھمت بھم کثرۃ ما توصی وتعقاد الرتم وقد روی ان النبی علیہ السلام امر بعض اصحابہ بذلک ولانہ لیس بعبث لما فیہ من الغرض الصحیح وھو التذکر عند النسیان.

ترجمہ: جامع صغیر میں امام ابوحنیفہؒ سے روایت ہے کہ اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے کہ آدمی کسی ضرورت (اور یادداشت) کے لئے اپنی انگلی یا مہر انگوٹھی میں ڈورا باندھ لے،(ف: تاکہ اس کو وہ کام یاد رہ جائے) اور اس طرح کرنے کو رتم یا رتیمہ کہتے ہیں، عرب کی شروع سے یہ عادت تھی،(ف: یعنی یادداشت باقی رکھنے کے لئے دھاگہ وغیرہ باندھ لیا کرتے تھے۔

وقد روی الخ اور روایت میں ہے کہ خود رسول اللہ ﷺ نے بھی اپنے کسی صحابی کو اس کا حکم دیا ہے،(ف: لیکن محدثین نے کہا ہے کہ کسی صحابی کو حکم دینا بالکل ہی مروی نہیں ہے، البتہ ابن عدی و طبرانی کی روایتوں میں حضرت ابن عمر اور رافع بن خدیج اللہ عنہما سے خود

رسول اللہ ﷺ کے عمل کی طرف منسوب ہے، لیکن تمام روائتیں راوی کے جھوٹے اور وضع کرنے والے سے خالی نہیں ہے، اور تمام نقل کرنے والے محدثین نے متفق ہو کر کہا ہے کہ یا تو صحیح نہیں ہے یا باطل ہے یا موضوع ہے، لہٰذا اس نقل سے استدلال کرنا صحیح نہیں ہوسکتا ہے، معلوم ہونا چاہئے کہ اس جگہ اس مسئلہ کو بیان کرنے کی ضرورت یہ پیش آئی ہے کہ زمانہ جاہلیت میں عرب میں سے کوئی سفر میں جاتا تو درخت کی شاخوں میں سے ایک شاخ کو دوسری شاخ سے باندھ کر جاتا، پھر واپسی پر اس شاخ کو دیکھتا کہ اگر وہ اسی حالت میں ایک دوسرے سے بندھی ہوئی ہے تو اسے اس بات کا یقین ہوتا کہ میرے پیچھے کسی نے میری بیوی سے خیانت (یعنی زنا وغیرہ) نہیں کی ہے، اور اگر اس شاخ کو کھلی ہوئی پاتا تو وہ یہ یقین کر بیٹھتا کہ اس کی بیوی نے کسی سے خیانت کی ہے، حالانکہ یہ بات زمانہ جہالت کی کہانت اور کہاوت میں سے ہے، اس کی ذرہ برابر کوئی حقیقت نہیں ہے، اس لئے اس مقام پر یہ مسئلہ بیان کیا گیا ہے اگر انگلی یا کپڑے میں صرف یادداشت کے خیال سے گرہ باندھ لی جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

و لانہ لیس الخ اور یہ اس دلیل سے بھی جائز ہے کہ یہ فعل عبث نہیں ہے، (ف: یعنی چونکہ بہت سے کاموں کو عبث سمجھ کرنا جائز کہا جاتا ہے اس لئے وہ عبث ہونے کی بات نہ ہونے کی وجہ سے اسے جائز ہی کہا جائے گا، لمافیہ الخ اس لئے کہ اس میں بھی ایک صحیح غرض ہوتی ہے، یعنی اس مخصوص کام کو یاد رکھنا اور نہ بھولنا، (ف: جیسا کہ ہمارے علاقہ میں بھی لوگ اسی طرح گرہ باندھ لیتے ہیں جس سے وہ بات یاد آتی رہتی ہے، اس لئے کہ بے موقع اور بے جگہ گرہ ہونے سے اس کی وجہ یاد آجاتی ہے اور کام یاد رہ جاتا ہے۔

توضیح: کسی ضرورت یا یادداشت کے لئے اپنی انگلی یا انگوٹھی میں گرہ باندھ لینا، تفصیل مسئلہ، مفصل دلیل،

فصل فی الوطی والنظر والمس قال ولا یجوز ان ینظر الرجال الی الا جنبیۃ الا الی وجھھا وکفیھا لقولہ تعالی ﴿ولا یبدین زینتھن الا ما ظھر منھا﴾ قال علی وابن عباس رضی اللہ عنھما ما ظھر منھا الکحل والخاتم والمراد موضعھما وھو الوجہ والکف کما ان المراد بالزینۃ المذکورۃ مواضعھا ولان فی ابداء الوجہ والکف ضرورۃ لحاجتھا الی المعاملۃ مع الرجال اخذا واعطاء وغیر ذٰلک وھذا تنصیص علیٰ انہ لا یباح النظر الیٰ قدمھا وعن ابی حنیفۃ انہ یباح لان فیہ بعض الضرورۃ وعن ابی یوسف انہ یباح النظر الیٰ ذراعیھا ایضا لانہ قد یبدو منھا عادۃ.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مرد کے لئے کسی اجنبیہ عورت کی طرف دیکھنا جائز نہیں ہے، سوائے اس کے چہرہ اور دونوں ہتھیلیوں کی، (ف: امام مالک وامام شافعی رحمہما اللہ کا بھی یہی قول ہے) لقولہ تعالیٰ الخ اس آیت پاک وجہ سے جس میں اللہ تعالیٰ نے عورتوں کو حکم دیا ہے کہ اپنی زینت ظاہر نہ کریں سوائے اس حصہ بدن کی جو ظاہر ہو (ف: اور مومن مردوں کو یہ حکم دیا گیا ہے کہ وہ اپنی آنکھوں کو نیچی کریں اور چشم پوشی سے کام لیں، اس کے بعد علماء میں یہ بحث ہے کہ ظاہر زینت سے کیا مراد ہے)۔

قال علی وابن عباسؓ اللہ عنھما الخ چنانچہ حضرت علی وابن عباسؓ اللہ عنہما نے فرمایا ہے کہ زینت سے مراد سرمہ اور انگوٹھی ہے، پھر سرمہ اور انگوٹھی سے بھی مراد وہ جگہیں ہیں جہاں پر سرمہ اور انگوٹھی کا استعمال ہوتا ہے یعنی چہرہ اور ہتھیلی ہے، جیسے کہ اس آیت میں مذکورہ زینت سے مراد زینت کا مقام ہے، (ف: لیکن حضرت علیؓ اللہ عنہ سے یہ روایت غریب ہے البتہ ابن عباسؓ اللہ عنہما سے یہ تفسیر ابن جریر وبیہقی نے روایت کی ہے جس کی اسناد میں مسلم الاعور ضعیف ہیں، اور بیہقی کی دوسری اسناد میں حفیفؒ ہیں جن کے بارے میں اختلاف ہے، چنانچہ ابن معین وابوزرعہ نے توثیق کی اس طرح اسناد حسن ہوئی، اس کی روایت ابن ابی شیبہ وعبدالرزاق نے کی ہے، اور اس کی بیہقی کی وہ روایت ہے جو ابن عباسؓ اللہ عنہما سے ہے کہ چہرہ اور دونوں ہتھیلیاں ہیں، اور حضرت عائشہؓ سے بھی اس کی روایت کی ہے، ہمارے علماء نے بھی اس قول کو پسند کیا ہے، اور ابن جریرؒ نے جید سند کے ساتھ حضرت ابن مسعودؓ سے روایت کی کہ ظاہر زینت سے

مراد کپڑے ہیں، اور طحاوی نے بھی اسی جیسی روایت کی ہے، لیکن حق بات یہ ہے کہ ہمارے علماء کے نزدیک دونوں تفسیریں ہی مقبول ہیں، اس طرح عام حالات میں ہر وقت کے لئے کپڑے اور چادر وغیرہ مراد ہیں، جو عموماً ظاہر ہے، اور بعض اوقات کے لئے چہرہ اور ہتھیلیاں بھی کافی ہیں۔

لان فی ابداء الوجه الخ کیونکہ اکثر چہرہ اور ہتھیلی ظاہر کرنے کی مجبوری ہو جاتی ہے، کیونکہ مردوں کے ساتھ لین دین کا معاملہ کرنا پڑتا ہے اور اسی میں ہاتھ پھیلانے اور دام دینے کی ضرورت بھی ہو جاتی ہے، اور اگر کوئی چیز فروخت کی تو اس کو گواہوں کو پہچاننے کی بھی ضرورت ہو جاتی ہے، اسی جیسے دوسرے ضروری معاملات سامنے آتے رہتے ہیں، لہٰذا حضرت ابن عباسؓ اللہ عنہما کی تفسیر کی موافق یہ بھی ظاہر زینت میں سے ہے، لیکن معلوم ہونا چاہئے کہ اس صورت میں ہاتھ کی پشت بھی ظاہر میں داخل ہونا چاہئے، بندہ مترجم نے اپنی تفسیر میں اس مسئلہ کو واضح طور پر بیان کر دیا ہے، الحاصل چہرہ اور ہتھیلیوں کے سوا باقی اعضاء کو ظاہر کرنا ناجائز ہی رہا۔

وَهذا تنصيص الخ اس سے اس بات کی تصریح ہو جاتی ہے کہ عورت کے قدم کی طرف دیکھنا مباح نہیں ہے، (ف: کیونکہ جب فقط چہرہ اور ہتھیلی کو مستثنیٰ کیا گیا اور باقی کو ناجائز رکھا تو اسی میں قدم داخل ہیں، مطلب یہ ہوا کہ عورت تو گھر سے قدم نکالنے پر مجبور ہے کیونکہ اسے خریداری کی لئے بھی بازار جانے اور دوسری مختلف ضروریات سامنے آتی رہتی ہیں اس لئے عورت ایک طرف خود کو پردہ میں رکھنے کی کوشش کرے تو دوسری طرف مردوں کو بھی چاہئے وہ بھی لازمی طور پر چشم پوشی سے کام لیں اور ان کے قدموں پر قصداً نظر نہ ڈالیں۔

وعن ابی حنیفةؒ الخ اور امام ابوحنیفہؒ سے روایت ہے کہ قدم دیکھنا مباح ہے، کیونکہ بھی اس کی بھی مجبوری اور ضرورت ہو جاتی ہے، (ف: اس طرح سے کہ مثلاً جوتیوں اور چپلوں کی خریداری اور ناپ وغیرہ درست کرنے کے لئے، یا نظر نیچی رکھ کر چلتے ہوئے خواہ مخواہ عورتوں کے پاؤں پر پڑ سکتی ہے، اور یہی ظاہری زینت کی جگہ ہے، وعن ابی یوسفؒ الخ اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اجنبیہ عورتوں کے ہاتھ کی طرف بھی دیکھنا مباح ہے، کیونکہ بغیر ارادہ کے بھی بھی ہاتھ سے کپڑا ہٹ جاتا ہے، (ف: بالخصوص اس صورت میں جبکہ وہ روٹی پکا رہی ہو یا دور سے کوئی چیز لے رہی ہو، پھر بھی ظاہر الروایۃ ہی حدیث کی زیادہ موافق اور واضح ہے، چنانچہ حضرت اسماء بنت ابی بکرؓ اللہ عنہما ایک مرتبہ ایسی حالت میں آئیں کہ ان کے بدن پر باریک کپڑے تھے اس لئے رسول اللہ ﷺ نے ان کی طرف سے منہ پھیر لیا، اور فرمایا کہ اے اسماء عورت جب بلوغ کی عمر پر پہنچ جائے تو اس کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ اس کے اعضاء میں سے سوائے اس کی اور اس کے کچھ دیکھا جائے، یہ کہتے ہوئے آپ نے اپنے چہرہ اور ہتھیلیوں کی طرف اشارہ کیا، حاصل مطلب یہ ہوا کہ اس کی چہرہ اور ہتھیلیوں کے سوا کسی اور عضو کی طرف دیکھنا جائز نہیں ہے، اس کی روایت ابوداؤد والترمذی وغیرہ نے کی ہے، اور یہ حدیث صحیح ہے، پھر یہ بھی خیال رہے کہ ان ظاہری مواقع اور زینت کی طرف دیکھنا اسی صورت میں جائز ہوگا جبکہ شہوت کا خوف نہ ہو)۔

توضیح: فصل، وطی، غیر کی طرف دیکھنا، اور ہاتھ لگانا، اجنبیہ کی طرف کب، کس طرح اور کن اعضاء کی طرف دیکھنا جائز ہے تفصیل مسائل، دلائل مفصلہ

قال فان كان لا يامن الشهوة لا ينظر الى وجهها الا لحاجة لقوله عليه السلام من نظر الى محاسن امراة اجنبية عن شهوة صب فى عينه الآنك يوم القيمة فان خاف الشهوة لم ينظر من غير حاجة تحرزاً عن المحرم وقوله لا يامن يدل علىٰ انه لا يباح اذا شك فى الاشتهاء كما اذا علم اوكان اكبررأيه ذلك ولا يحل له ان يمس وجهها ولا كفها وان كان يامن الشهوة لقيام المحرم وانعدام الضرورة والبلوى بخلاف النظر لان فيه بلوى والمحرم قوله عليه السلام من مس كف امرأة ليس منها بسبيل وضع على كفه جمر يوم القيمة وهذا اذا كانت شابة تشتهي اما اذا كانت عجوزا لا تشتهي فلا بأس بمصافحتها ومس يدها لانعدام خوف الفتنة وقدروى ان ابا بكر رضى الله عنه كان يدخل بعض القبائل التى كان مسترضعا فيهم وكان يصافح العجائز

وعبد الله بن الزبير رضي الله عنه استاجر عجوزا لتمرضه وكانت تغمز رجله وتفلي راسه وكذا اذا كان شيخا يامن على نفسه وعليها لما قلنا وان كان لا يامن عليها لا تحل مصافحتها لمافيه من التعريض للفتنة والصغيرة اذا كانت لا تشتهي يباح مسها والنظر اليها لعدم خوف الفتنة۔

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مرد اجنبیہ کی طرف دیکھنے سے شہوت سے بے خوف نہ ہو، یعنی دیکھتے ہی شہوت کے غالب آنے کا خوف ہو تو اس کے چہرہ کی طرف بھی انتہائی مجبوری کے بغیر نہ دیکھے، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ جس کسی نے بھی کسی اجنبیہ عورت کی خوبیوں کی طرف شہوت کے ساتھ دیکھے گا قیامت کے دن اس کی آنکھوں میں گرم سیسہ پگھلا کر ڈالا جائے گا، (ف: یہ حدیث دیکھنے کے بارہ میں تو نہیں ملتی ہے، اگرچہ شمس الائمہ سرخسیؒ نے شرح کافی میں اس کی روایت کی ہے، پھر بھی صحیح یہ ہے کہ کسی قوم کی باتوں کی طرف کان لگائے حالانکہ جس کی بات ہو رہی ہے وہ سننے والے راضی نہ ہو تو قیامت کے دن اس کے کانوں میں سیسہ پلایا جائے گا رواہ البخاری، اس مسئلہ میں صحیح استدلال حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث سے ہے کہ اے علی ایک نظر کے بعد دوسری نظر نہ ڈالو، کیونکہ پہلی نگاہ یعنی اچانک نظر میں آجانا تمہارے لئے مباح ہوا۔

لیکن دوسری مرتبہ بالقصد دیکھنے کا تم پر وبال ہوگا، ترمذی نے اس کی روایت کی اور اسے حسن بھی کہا ہے اس سے معلوم ہوا کہ شہوت کے ساتھ دیکھنا جائز نہیں ہے، اور حضرت جریر بن عبداللہ البجلیؓ اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ میں نے اجنبیہ کی طرف اچانک نظر پڑ جانے کے متعلق رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا تو آپ نے فرمایا کہ تم اپنی نگاہ پھیر لو، ترمذی نے اس روایت کی اور اسے صحیح بھی بتایا، اور حضرت ابوہریرہؓ اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آدمی پر اس زنا کے حصہ کو لکھدیا ہے، تو وہ لامحالہ اسے ملنے والا ہے، پس آنکھوں کا زنا تو نظر کرنا ہے، اور کانوں کا زنا کان لگانا ہے، اور زبان کا زنا بات کرنی اور ہاتھوں کا زنا پکڑنا ہے اور پیروں کا زنا چل کر جانا ہے اور دل کا زنا خواہش کرنا ہے، آخر میں شرم گاہ اس کی نیت کی یا تو تصدیق کر دیتی ہے یعنی واقعۃً زنا کر بیٹھتا ہے یا اس کی تکذیب کر دیتی ہے، یعنی خیال بدل لیتا ہے، اس کی روایت مسلم اور ابوداؤد نے کی ہے اور اس مضمون کی روایت بخاری اور مسلم نے بھی کی ہے، پوری حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ بدکاری کی طرف چلنا پیروں کا زنا ہے اور اس کا تذکرہ اور تدبیر پر گفتگو کرنا زبان کا زنا ہے اور اس کو چھونا ہاتھوں کا زنا ہے علی ہذا القیاس، م، ع)۔

فان خاف الشهوة الخ پھر اگر اجنبیہ کو دیکھتے ہوئے شہوت کا خوف ہو تو انتہائی ضرورت کی بغیر اسے نہ دیکھے، تاکہ حرام نظر سے بچاؤ ہو جائے، **وقوله لايامن الخ** اور کتاب قدوری میں جو یہ فرمایا ہے کہ اگر وہ شہوت سے بے خوف نہ ہو، یہ جملہ اس بات کی طرف دلالت کرتا ہے کہ اگر خواہش و شہوت کے ہونے کے بارے میں شک ہو تو بھی اس کی طرف دیکھنا مباح نہیں ہوگا، ایسی ہی جیسا کہ اگر یہ جانتا ہو کہ یا اس کے گمان غالب میں یہ ایسی بات ہو تو بھی نظر حلال نہیں ہے، **ولايحل له ان يمس الخ**، اور مرد کے لئے یہ بھی حلال نہیں ہے کہ اجنبیہ عورت کا چہرہ یا ہتھیلی چھوئے اگرچہ اس وقت شہوت کا خوف نہ ہو، کیونکہ اس وقت بھی حرام کرنے والی وجہ موجود ہے، اور جائز کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے، اور نہ ہی عام ابتلاء یا عموم بلوی ہے، برخلاف نظر ڈالنے کے کہ اس میں عام ابتلاء موجود ہے، (ف: یعنی نظر کا مباح ہونا عام ابتلاء کی مجبوری کی وجہ سے ہے جبکہ اس صورت میں مباح کرنے والی وجہ نہیں ہے اس لئے حرام کرنے والی دلیل اپنی جگہ باقی رہیگی۔

والمحرم قوله عليه السلام الخ اور حرام کرنے والی دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ اگر کسی نے کسی اجنبیہ کی ہتھیلی چھوئی حالانکہ کسی صورت سے بھی اسے چھونا صحیح نہ ہو تو اس کی ہتھیلی پر قیامت کے دن انگارہ رکھا جائے گا، (ف: یہ الفاظ کسی بھی صحیح وضعیف روایت میں منقول نہیں ہے، اور چھونے کے منع ہونے کی اس دلیل کی کوئی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ جبکہ صرف دیکھنا ہی حرام ہے تو اس سے قیاس جلی ہو یا دلالت نص سے ہو اس سے بڑھ کر چھونا بدرجہ اولیٰ حرام ہوگا)۔

وهذا اذا كانت الخ حرمت کا یہ حکم اس وقت ہے جبکہ عورت اتنی عمر کی ہو کہ مرد اس کی طرف رغبت کر سکتا ہو۔ (ف: اسی بناء پر

اگر کوئی لڑکی تقریباً نو برس ہی کی ہو مگر صورت وشکل کی اچھی اور ہاتھ پاؤں کی موٹی تازی ہو جس کی طرف رغبت ہوسکتی ہو تو اسے بھی چھونا حرام ہوگا، اما اذا کانت الخ اور اگر وہ عورت اتنی بوڑھی ہو چکی ہو تو جس کی طرف رغبت نہیں ہوتی ہو تو اس سے مصافحہ کرنے اور اس کا ہاتھ چھونے میں بھی کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ اس وقت فتنہ کا خوف باقی نہیں رہا، (ف: اس موقع پر عینیؒ نے مبسوط اور ذخیرہ وغیرہ سے ناجائز ہونے کی دوسری روایت بھی بہت طوالت کے ساتھ نقل کی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ وہ اتنی عمر کی بڑھیا ہو کہ اس کے خیالات میں جوانی کے زمانہ کی پرانی تمنا کے ہنوز باقی ہوں جس کی علامت آنکھوں میں سرمہ کا ہونا ہاتھ پاؤں میں مہندی کا لگائے رکھنا، مسی کا استعمال کرنا ڈھنگ سے کپڑوں کا رکھنا ہے وغیرہ موجود ہو تو اس سے بھی مصافحہ کرنا ممنوع ہوگا، یہی قول احسن ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م،

وقد روی ان ابا بکرؓ الله عنه الخ مروی ہے کہ حضرت ابوبکرؓ اللہ عنہ جب ایسے قبیلہ میں پہنچے جہاں بچپن میں انہوں نے عورت کا دودھ پیا تھا تو ان میں بوڑھی عورتوں سے مصافحہ کیا کرتے، (ف: لیکن محدثین کرام نے کہا ہے کہ یہ روایت غریب ہے ہم نے یہ نہیں پائی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم) وعبد الله الزبیرؓ الخ اور حضرت عبداللہ بن الزبیرؓ اللہ عنہ نے اپنی بیماری میں اپنی تیمارداری کے لئے ایک بوڑھی عورت ملازمہ رکھی تھی جو آپ کے پاؤں دباتی اور جوں وغیرہ دیکھتی تھی، (ف: لیکن محدثین اللہ عنہم کو یہ روایت بھی بعد تحقیق نہیں ملی) وکذا اذا کان شیخا الخ اسی طرح اگر مرد اتنا بوڑھا ہو گیا ہو کہ اس کو اپنی ذات پر عورت کی طرف سے فتنہ کا خوف نہ ہو تو ان دونوں میں مصافحہ جائز ہے کیونکہ اس وقت کوئی خوف نہیں ہے، (ف: کیونکہ مرد جتنا ہی بوڑھا ہو پھر بھی کبھی ایسا ہوتا ہے کہ جوان عورت کو ایسے مرد کے ساتھ جوانی کے تصور میں جوش پیدا ہو جاتا ہے، اگرچہ بوڑھے کو کوئی حرکت نہ ہو، اور کبھی خود بوڑھے کا دل بھی خیالات میں مبتلا ہو جاتا ہے جیسے بوڑھی عورت میں اس کا احتمال باقی رہتا ہے اسی لئے اس موقع میں یہ شرط لگائی گئی ہے کہ دونوں کی طرف سے امن ہو اور خطرہ نہ ہو۔

وان کان لایا من الخ اور اگر عورت کی طرف سے اطمینان نہ ہو خطرہ موجود ہو تو بوڑھے مرد کو بھی اس سے مصافحہ جائز نہیں ہوگا، کیونکہ ایسا کرنے سے خود کو فتنہ میں ڈالنا لازم آتا ہے، والصغیرہ اذا کانت الخ اور اگر کمسن بچی ایسی ہو کہ اس کی طرف رغبت نہیں ہوسکتی ہو تو اس کو چھونا اور اس کی طرف دیکھنا جائز ہے، کیونکہ اس میں بھی فتنہ کا خوف نہیں ہے، (ف: کیونکہ اتنی چھوٹی بچی کا بدن شرم گاہ کے حکم میں نہیں ہوتا ہے اور عام رواج ودستور بھی ایسا ہی ہے، کہ اتنے چھوٹے بچہ کے بدن کو ڈھانکنے کی تکلیف نہیں دی جاتی ہے کیونکہ وہ اشتہاء کے لائق نہیں ہوتی ہے، المبسوط)۔

مسئلہ: امرد یعنی ایسا لڑکا جو قریب البلوغ ہو مگر ڈاڑھی موچھ اسے نہ ہو تو اس کو ہاتھ لگانے کا کیا حکم ہے۔

جواب: عینیؒ نے لکھا ہے کہ بیہقیؒ نے روایت کی ہے کہ خوبصورت امرد پر نظر ڈالنا مکروہ ہے، اور ابوحفص الطحان نے اس بارے میں ایک موضوع حدیث روایت کی ہے اور بیہقیؒ نے کہا ہے کہ امرد لڑکے کا فتنہ ایسا ظاہر ہے کہ اس میں کسی حدیث کو استدلال میں لانے کی ضرورت ہی نہیں ہے، شیخ محی الدین نووی شافعیؒ نے امرد کی طرف دیکھنے کو مکروہ ہونے کا فتویٰ دیا ہے، یعنی مکروہ تحریمی ہے جو کہ حرام کے قریب ہے، خواہ شہوت کے ساتھ ہو یا بغیر شہوت ہی کے دیکھنا ہو، لیکن بعض علماء نے تفصیل بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر شہوت کے ساتھ دیکھنا ہو تو مباح نہیں ہے اور اگر شہوت کے بغیر ہو تو پھر دیکھنے میں حرج نہیں ہے، میں یہ کہتا ہوں کہ اس زمانہ میں اولیٰ یہی ہے کہ شیخ نوویؒ کے قول پر فتویٰ دیا جائے کیونکہ لوگوں میں فسق وفساد بہت زیادہ پھیل گیا ہے، مع، اور میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس میں بہت زیادہ احتیاط کا خیال رکھا گیا ہے، حالانکہ اس میں حرج میں گرفتار ہونے کا بھی احتمال ہے، کیونکہ ایسے امرد لڑکے کے نقاب یا پردے میں نہ رہتے ہیں اور نہ ہی رکھے جاسکتے ہیں، اور ان سے میل جول کے بغیر چارہ بھی نہیں ہوتا ہے، اور بہتر جواب ایک اور ہے لیکن اس میں یہ تفصیل ہے کہ عینی میں فتاویٰ شیخ امام حسامیؒ سے منقول ہے کہ لڑکا جب مردوں کی حد تک پہنچ گیا اور صاف خوبصورت رنگ کا نہیں ہے تو اس کا حکم دوسرے مردوں جیسا ہے، اور اگر خوبصورت صاف رنگ کا ہو تو اس کا حکم عورت جیسا ہے، لہٰذا وہ سر سے پیر تک عورت ہے، لیکن میں عبد ضعیف یہ کہتا ہوں کہ اس کو شہوت سے دیکھنا جائز نہیں ہے لیکن بغیر شہوت اسے دیکھنا یا اس کے پاس بیٹھنے میں حرج نہیں ہے، اسی لئے اسے نقاب

ڈالنے کا حکم نہیں دیا جاتا ہے، انتہی، ع، م،

توضیح: کیا ایک مرد اجنبیہ کے چہرہ کی طرف دیکھ سکتا ہے، کن حالات میں اور کن شرطوں کے ساتھ اسی طرح اجنبیہ جوان یا بوڑھی عورت سے مصافحہ کرسکتا ہے، امرد کی طرف دیکھنا کیسا ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

قال ويجوز للقاضي اذا اراد ان يحكم عليها والشاهد اذا اراد الشهادة عليها النظر الى وجهها وان خاف ان يشتهي للحاجة الى احياء حقوق الناس بواسطة القضاء واداء الشهادة ولكن ينبغي ان يقصد به اداء الشهادة او الحكم عليها لاقضاء الشهوة تحرزا عما يمكنه التحرز عنه وهو قصد القبيح واما النظر لتحمل الشهادة اذا اشتهى قيل يباح والاصح انه لا يباح لانه يوجد من لا يشتهي فلا ضرورة بخلاف حالة الاداء.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ قاضی جب کسی عورت کے بارے میں کوئی حکم لگانا چاہے اسی طرح اگر کوئی گواہ کسی عورت کے بارے میں گواہی دینا چاہے تو ان دونوں کو اس عورت کی طرف دیکھنا جائز ہے اگرچہ اس کی طرف اشتہاء کا خوف ہو، (ف: تفصیل یہ ہے کہ اگر عورت نے مثلاً کسی سے کچھ قرض لیا یا کسی سے کوئی چیز خریدی اور اس سے متعلق کسی کو گواہ بنانا چاہا تو گواہ بننے اور گواہی دینے کے لئے اس عورت کو مکمل پہچانے بغیر گواہی ممکن نہ ہوگی، اور پہچاننے کے لئے چہرہ کا دیکھنا ضروری ہوتا ہے کہ اس کے بغیر دوسرے اعضاء سے شناخت مکمل نہیں ہوتی ہے، اب اگر اس صورت میں فتنہ شہوت کا خوف ہو تو ایسے شخص کو گواہ نہیں بننا چاہئے اور جسے اس بات کا خوف نہ ہو وہ گواہ بن جائے، اسی طرح اگر عورت پر کسی مدعی نے نالش کردی اور اس وقت گواہی دینے کی ضرورت ہوئی تو گواہی کی عدالت میں ایسے عادل گواہوں کا جانا ضروری ہوگا جو اس عورت کو پہچان کر گواہی دے سکے، اسی عورت نے مثلاً قرض لیا ہے یا اسی عورت نے یہ مال خریدا یا بیچا ہے اس وقت بھی اسے پہچانے بغیر گواہی ممکن نہیں ہوسکتی ہے اور اس پہچان کے لئے بھی چہرہ کا دیکھنا ضروری ہوتا ہے، اسی طرح جب گواہوں کی متعین ہوگئی اور اس کے بارے میں قاضی کا کوئی فیصلہ ہو تو وہ بھی اسے دیکھے اور متعین کئے بغیر فیصلہ نہیں کرسکتا ہے، کیونکہ وہ نامعلوم اور مجہول رہے گی اسی لئے ان تمام صورتوں میں اس کے چہرہ کو دیکھنا جائز ہوگا اگرچہ اس میں فتنہ کا خوف بھی ہو۔

للحاجة الى احياء الخ اجنبیہ کے چہرہ کی طرف دیکھنے کی ان لوگوں کو اس مجبوری کی بناء پر اجازت ہے کہ اس سے لوگوں کے حقوق کو ادا کرنا اور باقی رکھا جاتا ہے (ف: ورنہ حق داروں کے حقوق ضائع ہوجائیں گے، پس اسی مجبوری اور ضرورت کی بناء پر دیکھنا مباح ہوگا، اگرچہ شہوت کا خوف بھی ہو) ولكن ينبغي الخ لیکن مناسب یہی ہوگا کہ اس کے دیکھنے سے گواہ کو شہادت کی ادائیگی کا ہی ارادہ ہو۔ او القضاء عليها الخ یا عورت پر فیصلہ نافذ کرنے کی نیت ہونی چاہئے، (ف: یعنی قاضی کو) لاقضاء الشهوة الخ اپنی خواہش پوری کرنے کی نیت نہیں ہونی چاہئے (ف: یعنی اس وقت یہ نیت نہیں ہونی چاہئے کہ اس طرح اس کی صورت دیکھ لیں، بلکہ صرف یہ نیت ہونی چاہئے کہ اگر گواہ ہو تو شہادت کی ادائیگی ہوجائے اور اگر قاضی ہو تو صحیح فیصلہ کرسکیں۔

تحرزا عما يمكنه الخ تاکہ جس برائی سے بچنا ممکن ہو اس سے بچاؤ ہوجائے یعنی برائی اور تاک جھانک کی نیت جو انتہائی بری بات ہے، (ف: یعنی اگر دل میں خواہش پیدا ہو تو وہ اس کے اختیار میں نہیں ہے، مگر یہ بات تو اس کے اختیار میں ہے کہ بری بات یعنی شہوت کے ساتھ دیکھنے کی نیت نہ کرے، پھر یہ مجبوری تو گواہی کی ادائیگی میں یقینی ہے، واما النظر لتحمل الشهادة الخ اور اب گواہی دینے کی نیت سے شہوت کی حالت میں دیکھنا، (ف: یعنی اگر عورت نے کوئی ایسا معاملہ کیا جس میں گواہی کا بھی ضروری ہو تو گواہ مقرر کرنے کے لئے اس گواہ پر لازم ہوگا اسے اچھی طرح پہچان لے جو دیکھنے کے بعد ہی ہوگا تو اسی صورت میں اگر گواہ کو یہ خوف ہو کہ اس کا چہرہ دیکھنے سے شہوت ہوجائیگی۔ قيل يباح، تو کہا گیا ہے کہ اس صورت میں بھی دیکھنا مباح ہوگا، (ف: یعنی اگرچہ شہوت کا خوف ہو، مگر نیت یہی کرنی ہوگی کہ مجھے گواہی دینی ہے، اور شہوت پوری کی نیت نہ کرے، جیسے کہ عین زنا میں پورے طور پر مشغول جسے کہ سرمہ دانی میں سلائی

موجود ہو اس کیفیت کو بھی دیکھنے تاکہ اس حالت کی گواہی دے سکے جائز ہوتی ہے، اس میں ذرہ برابر اپنی خواہش پوری کرنے کی نیت نہ ہو، ایسے ہی گواہ بننے کے لئے اپنی نیت پاک کرتے ہوئے عورت کا چہرہ دیکھنا بھی جائز ہے، اگرچہ بے اختیاری کے ساتھ شہوت بھی ہو جائے)۔

والا صح انه لایباح الخ لیکن اصح حکم یہی ہے کہ ایسی صورت میں گواہ بننا جائز ہوگا، کیونکہ اس کی بجائے کوئی دوسرا ایسا شخص مل سکتا ہے جو شہوت کی حالت طاری ہوئے بغیر بھی اسے دیکھ کر گواہی دے سکے، برخلاف گواہی دیتے وقت (ف: کیونکہ جب کسی طرح وہ شخص اس معاملہ کا گواہ بن چکا ہے تو اب جیسی بھی کیفیت ہو گواہی دینی اس پر لازم ہوگی اس وقت اگر کوئی یہ کہے کہ فرمان خداوندی ہے لایابی الشهداء اذا مادعوا الایۃ یعنی گواہ جب بلائے جائیں تو وہ انکار نہ کریں، اس فرمان میں تو ہر صورت گواہ بننے کے لئے حکم دیا گیا ہے حالانکہ ابھی یہ کہا گیا ہے کہ شہوت کے خوف کی حالت میں انکار کرنا جائز ہے، اس کا جواب یہ ہوسکتا ہے کہ اب تک اس کا گواہ بننا متعین نہیں ہوا ہے، یا یہ کہ ایسی حالت میں وہ گواہ بننے کے لائق ہی نہیں ہے، اچھی طرح سمجھ لیں اور اسی دلیل سے جب کوئی دوسرا شخص ایسا موجود نہ ہو جو اس کا گواہ بن سکے تو شہوت کا خوف ہونے کی باوجود اس شخص کو گواہ بننا جائز ہوگا۔

توضیح: گواہ بننے کے لئے شہوت کے خوف کی حالت میں بھی اجنبیہ کو دیکھنا یا گواہی دینے یا قاضی کی حیثیت سے فیصلہ دینے کے لئے اجنبیہ کو شہوت کے خوف کے وقت بھی دیکھنا، تفصیل مسائل اقوال علماء، دلائل مفصلہ

ومن ارادان یتزوج امرأة فلا باس بان ینظر الیها وان علم ان یشتهیها لقوله علیه السلام فیه ابصرها فانه احری ان یودم بینکما ولان مقصوده اقامة السنة لا قضاء الشهوة.

ترجمہ: اگر کوئی شخص کسی عورت سے نکاح کرنا چاہے تو اس کے لئے اس بات میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، کہ اسے اپنی نظر سے دیکھ لے اگرچہ اس کی طرف شہوت کا اندازہ ہو، (ف: یعنی اسے وہم وگمان یا شبہہ ہی نہ ہو بلکہ اسے شہوت ہونے کا یقین ہو تب بھی اسے دیکھ لینا جائز ہے، **لقوله علیه السلام الخ** رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے جو اسی معاملہ میں ہے، کہ اپنی نظر سے اسے دیکھ لو کیونکہ یہ زیادہ بہتر ہے اس خیال سے کہ دونوں میں ہمیشہ کی موافقت اور رضامندی رہ جائیگی، (ف: اگر اس حکم کی بناء پر اس مفہوم کی طرف بھی دلالت ہوتی ہے کہ یہ اجازت بالکل مطلق ہے یعنی اگرچہ شہوت کا یقین بھی ہو)۔

ولان مقصودہ الخ اور اس کی عقلی دلیل یہ بھی ہے کہ اس طرح دیکھنے سے اس کا مقصود یہ ہوگا کہ سنت پر عمل ہو جائے اور شہوت پرستی کرنا مقصود نہ ہوگا، (ف: یعنی مکمل طور پر سنت کی ادائیگی اس کے بغیر ممکن نہ ہوگی کہ وہ اس عورت کو دیکھ لے، اس میں اس بات کی کسی طرح شرط نہیں پائی گئی کہ اس وقت شہوت کا خوف نہ ہو، بلکہ جبکہ نکاح کا ارادہ کرلیا ہو اس کے لئے یہ بات شہوت کا سبب ہے اسکا مفہوم اس طرح سمجھنا چاہئے کہ نکاح کے ارادہ سے دیکھنا سنت کی دلیل کی بناء پر جائز ہوا، لہٰذا شہوت کا یقین ہونے کے وقت بھی جائز ہوگا، اس لئے کہ اجازت میں عموم ہے اور اس لئے بھی کہ دیکھنے کا مقصود سنت کی ادائیگی ہے، اس موقع پر اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ گواہی دینے کے لئے دیکھنا تو شہادت کی ادائیگی کی تیاری ہے، اپنی شہوت کی اتباع مقصود نہیں ہوتی ہے، لہٰذا اس میں بھی خوف شہوت ہونے کی صورت میں بھی دیکھنا جائز ہونا چاہئے اس کا جواب یہ ہوگا کہ اس گواہی میں یہ احتمال باقی رہتا ہے کہ اس شخص کے علاوہ دوسرا کوئی ایسا شخص مل سکتا ہے جو پاک نیت اور صفائی قلب کے ساتھ دیکھ کر گواہی کے لئے تیار ہو جائے، جبکہ اس نکاح کے خیال سے دیکھنے والا ایک شخص ہی نکاح سے متعین ہوگا، اس کے علاوہ وہاں گواہ کو متعین کرنے کے لئے حکم نہیں ہے، جبکہ اس نکاح کے مسئلہ میں صرف نکاح کے لئے اجازت متعین ہے، جس کی دلیل اوپر کی حدیث ہے، یہ حدیث حضرت مغیرہ بن شعبہ وابو ہریرہ وجابر بن عبداللہ وانس بن مالک ومحمد بن مسلمہ وابو حمید رضی اللہ عنہم صحابہ کی ایک بڑی جماعت سے مروی ہے، جیسا کہ ترمذیؒ نے کہا ہے، حضرت مغیرہ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث یہ ہے کہ میں نے

ایک عورت کے پاس اپنے نکاح کا پیغام بھیجا یعنی منگنی کی تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ تم اس عورت کو پہلے دیکھ لو یہ زیادہ مناسب ہے تاکہ تم دونوں میں دائمی موافقت باقی رہے، ترمذی نے اس کی روایت کی ہے اور اسے حسن بتایا ہے، اور ابن ماجہ نے بھی روایت کی ہے، یہ حدیث اس قید سے مقید ہے کہ اس مقصود تا حیات دونوں میں موافقت ہو، اور طلاق تو خلاف اصل لیکن انتہائی مجبوری کی حالت میں ہو کیونکہ اللہ تعالیٰ کو یہ عمل انتہائی مبغوض اور ناپسندیدہ ہے، اور حضرت ابو ہریرۃ اللہ عنہ کی حدیث یہ ہے کہ ایک مرد نے ایک عورت کے پاس نکاح کا پیغام بھیجا تو رسول اللہ ﷺ نے ان سے فرمایا کہ تم جا کر پہلے اس کو دیکھ لو، کیونکہ انصاری کی آنکھوں میں کچھ ہوتا ہے، اس کی روایت مسلم اور نسائی نے کی ہے۔

اس روایت سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ اس میں کسی عیب کا ہونا معلوم ہو تو اس کے بتا دینے میں بھی کوئی حرج نہیں ہے، البتہ اس کے بتلانے سے تعلق کے خراب کرنے یا فتنہ و فساد پیدا کرنے کی نیت نہ ہو، اور یہ مسئلہ بھی معلوم ہوا کہ جس عورت سے نکاح کرنا ہو اس کے بارے میں اگرچہ دین داری کا لحاظ کرنا اصل ترجیح ہونی چاہئے مگر اس کے ساتھ ہی اس کی شکل پر توجہ بھی غلط اور ممنوع نہیں ہے، چنانچہ حضرت جابرؓ اللہ عنہ کی حدیث میں رسول اللہ ﷺ نے اسی کی طرف توجہ دلائی ہے اس کی روایت ابوداؤد والبزار اور الحاکم نے کی ہے اور شیخ ابن حجرؒ نے تخریج میں کہا ہے کہ اس کے اسناد حسن ہے، اور ابن القطان وغیرہ نے واقد بن عبدالرحمن میں کہا ہے کہ یہ مجہول ہیں، اور شیخ نے تعریب میں اس کا اقرار کیا ہے، اور حضرت انسؓ اللہ عنہ کی حدیث بھی حضرت مغیرہ بن شعبہ کا قصہ ہے احمد اور بزار وابو یعلی و عبد بن مسلمہؓ اللہ عنہ کی وہ حدیث جس میں یہ بیان ہے کہ میں نے ایک عورت سے نکاح کا پیغام بھیجا، اس کے بعد میں اس کو دیکھنے کے لئے چھپ چھپ کر بیٹھتا تھا یہاں تک کہ ایک مرتبہ میں نے اسے ایک باغ میں دیکھ لیا تو کہنے والے نے مجھ سے کہا کہ آپ تو رسول اللہ ﷺ کی صحابی ہیں آپ بھی ایسی غلط حرکت تانک جھانک کرتے ہیں، تو میں نے کہا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ تم میں سے کسی کے دل میں کسی عورت سے نکاح کی خواہش پیدا کر دے تو اس کو دیکھ لینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، اس لئے میں نے اسے دیکھنے کی کوشش کی ہے، اس کی روایت ابن حبان نے اپنی صحیح میں، اور حاکم واحمد و ابن ماجہ واسحق وابن ابی شیبہ اور عبدالرزاق نے کی ہے، اور حضرت ابو حمیدؓ اللہ عنہ کی مرفوعاً حدیث ہے کہ جب تم میں سے کوئی مرد کسی عورت کے پاس نکاح کا خطبہ بھیجے تو اس کو دیکھ لینے میں کوئی حرج نہیں ہے، بشرطیکہ صرف اسی خطبہ اور جائز مقصد کی لئے دیکھنے کا ارادہ کیا ہو، رواہ اسحق والطبرانی۔

مسئلہ: بیعت کے موقع پر عورت سے مصافحہ جائز ہے یا نہیں،

جواب: جائز نہیں ہے، کیونکہ حضرت امیمہ بنت رقیہؓ اللہ عنہا کی حدیث میں ہے کہ میں رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں بیعت کے لئے حاضر ہوئی تو آپ نے فرمایا کہ میں عورتوں سے مصافحہ نہیں کرتا ہوں، اس کی روایت ابن حبان نے اپنی صحیح میں کی ہے، اور حضرت عائشہؓ اللہ عنہا کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ عورتوں سے مصافحہ نہیں کرتے تھے، رواہ البخاری و مسلم، اور ایک حدیث میں ہے کہ آپ ﷺ نے عورتوں سے زبانی بیعت لی اور کبھی آپ کا ہاتھ کسی عورت کے ہاتھ سے نہیں لگا، اور حضرت بہیہ بنت عبداللہ البکر یہ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مردوں سے بیعت لی اور ان سے مصافحہ کیا، اور عورتوں سے بھی بیعت لی لیکن ان سے مصافحہ نہیں کیا رواہ ابو نعیم۔

توضیح: جس عورت سے مرد نکاح کرنا چاہتا ہو کیا وہ پہلے اسے آنکھوں سے دیکھ سکتا ہے، بیعت کے موقع پر عورت سے مصافحہ جائز ہے یا نہیں، مسائل کی تفصیل، احکام، دلائل مفصلہ،

ویجوز للطبیب ان ینظر الی موضع المرض منها للضرورة وینبغی ان یعلم امراة مداواتها لان نظر الجنس الی الجنس اسهل فان لم یقدر وایستر کل عضومنها سوی موضع المرض ثم ینظر ویغض بصره ما استطاع لان ما ثبت بالضرورة یتقدر بقدرها وصار کنظر الخافضة والختان وکذا یجوز للرجل النظر الیٰ موضع الاحتقان

من الرجل لانه مداواة يجوز للمرض وكذاللهزال الفاحش على ماروى عن ابى يوسف لانه امارة المرض.

ترجمہ: اور طبیب معالج کو یہ جائز ہے کہ عورت کے بدن سے اس کی بیماری کی جگہ کو ضرورت پڑنے پر دیکھ لے، (ف: اگر چہ وہ جگہ ناف کے نیچے سے گھٹنے تک ہو، الوالوالجی، مگر ایسی اجازت اسی صورت میں ہوگی جبکہ اس عضو کے خراب ہو جانے یا جان کے جانے جیسا عذر ہو، اس کے استدلال میں یہ دلیل لکھی گئی ہے کہ ضرورت کے وقت حرام بھی حلال ہو جاتا ہے، جیسا کہ اضطرار کے وقت مردار بھی حلال اور شراب بھی جائز ہوتی ہے، جبکہ یہاں بھی جان کے یا عضو کے ضائع ہونے کا خطرہ ہوتا ہے، جیسا کہ عینی میں ہے، پھر اس جگہ پر تفصیل بھی ہے کہ طبیب اولا بیمار جگہ کو دیکھ کر اس کے بارے میں صرف اپنی تشخیص پیش کر دے یا اس کی تشخیص کے مطابق کوئی اس کا علاج اور عمل کرے، اس سلسلہ میں اگر اس طبیب کے علاوہ کوئی عورت یا دائی ایسی نہ ہو جو اس کی مدد کر سکے مثلاً ناف کے نیچے کسی بھی جگہ پر نشتر لگانا یا گوشت کاٹنا وغیرہ تو اس طبیب کو فوری وہ عمل کرنا بھی جائز ہوگا، اور اگر کوئی عورت یا دائی جنائی اس کام میں اس کی مدد کر سکے تو پھر اس طبیب کو اس جگہ ہاتھ لگانا جائز نہ ہوگا۔ **وينبغى ان يعلم الخ** اور طبیب کے لئے مناسب یہ ہے کہ کسی عورت کو اپنا نائب بنا کر طریقہ علاج بتادے، (ف: مثلاً یہ کہدے کہ فلاں کپڑے میں اس دوا کو لگا کر اس مریضہ کی فلاں جگہ پر اس طرح کی پٹی لگادے جیسے کہ اس زمانہ میں ان اطباء کا طریقہ ہے) **لان نظر الجنس الخ** اس لئے کہ ہم جنس کا اپنی جنس کو دیکھنا آسان ہے، (ف: یعنی عورت اگر عورت کو دیکھے تو مرد کے دیکھنے کی بہ نسبت آسان ہے، اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ایک عورت کا بھی دوسری عورت کے ناف سے نیچے گھٹنے تک دیکھنا ممنوعات میں سے ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ مشائخ نے باہر نکلنے والی عورتوں کو بھی مرد کے حکم میں رکھا ہے، یعنی ان سے بھی پردہ زیادہ مناسب ہے۔

فان لم يقدروا اب اگر اس عورت کو اتنی صلاحیت یا تجربہ نہ ہو کہ طبیب کے حکم کے مطابق علاج اور دوا پٹی کر سکے) **يستر كل عضو الخ** تب اس مریضہ کے بدن کے سارے حصہ کو چھپا دیا جائے سوائے اس بیماری کی جگہ کے، اس کے بعد طبیب کو چاہئے جہاں تک ممکن ہو اپنی نگاہ چھپاتے اور بچاتے ہوئے اس مقام کو دیکھے، (ف: کیونکہ اس بیمار جگہ کے سوا کسی اور حصہ کو دیکھنا اس کے لئے جائز نہ ہوگا) **لان ماثبت الخ** اس لئے کہ جو بات کسی مجبوری کی بناء پر جائز ہوتی ہے وہ اسی مجبوری کی حد تک جائز رہتی ہے، (ف: اس سے بڑھ نہیں سکتی ہے، اسی لئے جب انتہائی مجبوری اور اضطرار کی حالت میں مردار کا کھانا جائز ہوا تو اتنی ہی مقدار میں مردار جائز ہوگا کہ جس سے اس شخص کے مرنے یا حواس کے ضائع ہونے کا خوف جاتا رہے)۔

وصار كنظر الخافضة الخ اور اس طبیب کا دیکھنا ایسا ہی مجبوری کا دیکھنا ہوگا جیسے کہ خافضہ اور ختان کا دیکھنا ہوتا ہے (ف: خافضہ خفض سے مشتق ہے جس کے معنی ہیں یعنی پست کرنے والی عورت اور عرف میں خافضہ ایسی نائن کا لقب ہے جو عورتوں کا ختنہ کرتی ہے، یعنی عورت کی شرم گاہ پر جو مرغ کے سر کے پھول کی طرح اٹھی ہوئی ہوتی ہے اسے ذرا سا کاٹ کر اسے پست کر دیتی ہے، یہی عورت کا ختنہ ہے، کہا گیا ہے کہ ایسا کرنا سنت نہیں ہے مگر جائز ہے اور بڑائی کی بات ہے، اور ختان بمعنی ختنہ کرنے والا پس اگر بڑی عمر میں بھی مرد کا ختنہ کیا جائے تو اس ختان کو مجبوری کی بناء پر اس مقام کو دیکھنا جائز ہوگا، اسی طرح اس خافضہ عورت کو بھی عورت کی اس شرم گاہ کا دیکھنا جائز ہوگا، اور جب ایسی مجبوری میں دیکھنا ان کو جائز ہوا تو طبیب کو بھی بدرجہ اولیٰ ایسی جگہوں کو دیکھنا جائز ہوگا، کیونکہ ان لوگوں کی مجبوری کے مقابلہ میں اس طبیب کی مجبوری زیادہ ہوتی ہے لیکن ان میں فرق اتنا ہے کہ طبیب کے لئے کسی عورت کے ایسا مقام کو دیکھنا ایک غیر جنس کو دیکھنا ہوتا ہے اس کی برخلاف خافضہ اپنی ہم جنس عورت ہی کو دیکھتی ہے، اور ختان بھی اپنے ہی جنس کے مرد کو دیکھتا ہے۔

وكذا يجوز للرجل الخ اسی طرح ایک مرد کو دوسرے مرد کے حقنہ کی جگہ (پاخانہ کے مقام) کو دیکھنا جائز ہے، کیونکہ یہ طریقہ بھی علاج کی ایک صورت ہے، (ف: اور جائز بھی ہے خواہ اس کی ضرورت قولنج وغیرہ کی شدید ضرورت سے ہو یا تندرستی اور طاقت حاصل کرنے کی لئے ہو، **ويجوز للمرض الخ** اور کسی دوسری بیماری کی وجہ سے بھی حقنہ جائز ہے، (ف: جیسے کہ قولنج وغیرہ کے لئے ہے، حقنہ کے معنی ہیں پاخانہ کے مقام میں پیچھے کے راستہ سے کسی قسم کی دوا وغیرہ کو اس کے اندر داخل کر دینا قاسمی)۔

و کذا اللهزال الخ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ عنہ سے مروی ہے کہ بہت زیادہ دبلا پن ہونے کی وجہ سے بھی حقنہ لینا جائز ہے، کیونکہ اتنا زیادہ دبلا ہونا بھی کسی مرض کی علامت ہے، (ف: کافی میں ہے کہ یہی قول صحیح ہے کیونکہ اس کی وجہ سے آخر میں دق یا سل کی بیماری پیدا ہو جاتی ہے، اس وجہ سے اتنا دبلا ہونا خود بھی ایک مرض ہے، جس کے نتیجہ میں وہ بے بیمار ہلاک بھی ہو سکتا ہے، شیخ حلوائیؒ نے کہا ہے کہ حقنہ سے فائدہ ہو مگر اس کی خاص ضرورت نہ ہو، مثلاً وہ شخص یہ چاہتا ہوا اپنے بدن سے فاضل بلغمی مواد کو نکال دے تا کہ جماع کی قدرت بڑھ جائے تو ہمارے نزدیک دوسرے اجنبی شخص کے ذریعہ حقنہ کرانا جائز نہ ہوگا، ابن مقاتل سے روریت ہے کہ حمامی (حمام یا حمام کے نگہبان) کے لئے یہ جائز ہے کہ دوسرے شخص کو نورہ (چونا) وغیرہ، بال صفا) لگادے لیکن اس شرط کے ساتھ کہ اپنی نظر نیچی رکھے ہوئے ہو، جیسے کہ قرحہ (زخمی) کے علاج میں جائز ہے۔

ابواللیثؒ نے فرمایا ہے کہ یہ حکم ضرورت کی حالت میں ہے، ویسے ہر شخص کو خود کوزہ لگانا چاہئے، الذخیرہ، میں یہ کہتا ہوں کہ اس جگہ دوسرے سے مراد دوسرا مرد ہونا چاہئے یعنی عورت نہیں، کیونکہ اجنبیہ عورت کو نورہ یا بال صفا لگانا قطعاً حرام ہوگا، کیونکہ اس کی کوئی خاص مجبوری نہیں ہے، اور اس پر فتویٰ نہیں دیا جائے گا، واللہ تعالیٰ اعلم، م، معلوم ہونا چاہئے کہ مرد ہو یا عورت اس کی ناف کے نیچے سے گھٹنوں تک کے حصہ کو کسی اجنبی کو دیکھنا عذر خاص کے بغیر جائز نہیں ہے، اگر چہ عورت بھی اس کی اپنی ماں، بہن وغیرہ محرمہ ہو، اس طرح کسی مرد کے باندی یا بیوی جو بھی اس مرد کے لئے حلال ہو وہ اس کے لئے اجنبیہ نہیں ہوگی، البتہ جب عذر پیدا ہو جائے تب نظر جائز ہو جاتی ہے، اور اس قسم کی مجبوریاں یوں تو بہت ہیں مگر ان میں سے چند یہ ہیں (۱) بچہ پیدا ہوتے وقت دائی کے لئے اس عورت کی شرم گاہ کو دیکھنا جائز ہے (۲) ختنہ کرتے وقت ختنہ کرنے والے مرد کو ختنہ کی جگہ دیکھنا (۳) قولنج کی بیماری (وہ درد جو اتفاقاً بڑی آنت میں اٹھتا ہے، قاموس) ضرورت کے وقت حقنہ دینے میں دیکھنا، (۴) عورت کو ایسی جگہ زخم یا بیماری ہوئی کہ جہاں پر مرد کو دیکھنا جائز نہیں ہے اس صورت میں عورت کو اس جگہ دیکھ کر علاج کرنا جائز ہے (۵) اگر عورت یہ علاج نہ کر سکے یا ایسی عورت نہ ملے اور اس مریضہ کی ہلاک ہو جانے یا بڑی مصیبت میں مبتلا ہونے کا خوف ہو یا شدید درد ہو اور مرد کے سوا اس کے علاج کے لئے کوئی چارہ نہ ہو تو بدن کے باقی حصوں کو چھپا کر اس خاص بیماری کی جگہ کو دیکھنا جائز ہے، اس حکم میں محرم اور غیر محرم سب برابر ہیں، لیکن میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس برابری کے حکم سے عورت کا شوہر، اور مرد کے لئے اس کی وہ باندی جو اس کی صحبت میں رہتی ہو مستثنیٰ ہیں، م (۶) عنین (نامرد) کی بیوی نے قاضی کے پاس اپنے شوہر کی نامردی کی شکایت کی اس پر قاضی نے اسے ایک سال کی مہلت دی کہ اپنی صحت کا خیال رکھ کر خود کو اس کے لائق بناؤ مگر سال گزرنے کے باوجود اسی عورت نے دعویٰ کیا کہ یہ ابھی تک میری خواہش پوری کرنے کے قابل نہیں ہو سکا ہے اور میں ابھی کنواری ہی ہوں، تب ایسی صورت میں قاضی کے لئے یہ جائز ہوگا کہ دائی وغیرہ کچھ عورتوں کو اس کام پر لگائے کہ واقعۃً یہ عورت اپنے کہنے میں سچی ہے یا نہیں یعنی اس کے شوہر سے اس کی صحبت ہوئی یا نہیں، (۷) مالک بائع نے اپنی باندی کسی کے پاس اس ذمہ داری کے ساتھ بیچی کہ یہ ابھی تک باکرہ اور کنواری ہی ہے، لیکن کسی شخص نے یہ دعویٰ کر دیا کہ یہ توثیبہ ہو چکی ہے، اس وقت ماہر عورتوں کے لئے یہ جائز ہوگا کہ اس کی خاص جگہ دیکھ کر بتائے کہ یہ باکرہ ہے یا نہیں، اگر وہ یہ کہدیں کہ باکرہ ہی ہے تو بائع پر قسم لازم نہیں ہوگی ویسی ہی اس کی بات مان لی جائیگی، لیکن قول صحیح یہ ہے کہ یہ حکم اس وقت تک ہے کہ خریدار نے اس پر قبضہ نہ کیا ہو، اس کے بعد نہیں، مع۔

توضیح: کیا طبیب اپنی اجنبیہ مریضہ کی تمام بیمار جگہوں کو دیکھ سکتا ہے اور اس کو ہاتھ لگا سکتا ہے، خافضہ اور ختان دوسرے کی شرمگاہ کو دیکھ سکتے ہیں، کیا مرد دوسرے کو حقنہ لگا سکتا ہے، وہ کون سے خاص اعذار ہیں جن کی بناء پر دوسرے کی ناف سے نیچے سے گھٹنوں تک کو دیکھنا جائز ہو جاتا ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ،

قال وینظر الرجل من الرجل الی جمیع بدنه الا الی ما بین سرته الی رکبته لقوله علیه السلام عورة الرجل

ما بين سرته الى ركبته ويروى مادون سرته حتى تجاوز ركبته وبهذا ثبت ان السرة ليست بعورة خلا فالما يقوله ابو عصمة والشافعي رحمهما الله والركبة عورة خلافا لما قاله الشافعي والفخذ عورة خلافا لاصحاب الظواهرو ما دون السرة الى منبت الشعر عورة خلا فا لما يقوله ابوبكر محمد بن الفضل الكماري معتمدا فيه العادة لانه لا معتبر بها مع النص بخلافه وقد روى ابوهريرة رضي الله عنه عن النبي عليه السلام انه قال الركبة من العورة وابدى الحسن بن علي رضي الله عنه سرته فقبلها ابو هريرة رضي الله عنه وقال عليه السلام لجرهد وار فخذك اما علمت ان الفخذ عورة ولان الركبة ملتقى عظم الفخذ والساق فاجتمع المحرم والمبيح وفي مثله يغلب المحرم وحكم العورة في الركبة اخف منه في الفخذو في الفخذ اخف منه في السوئة حتى ان كاشف الركبة ينكر عليه برفق وكاشف الفخذ يعنف عليه وكاشف السوئة يودب ان لج وما يباح النظر اليه للرجل من الرجل يباح المس لانهما فيما ليس بعورة سواء.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ایک مرد دوسرے مرد کے ناف کے نیچے سے گھٹنوں تک کے علاوہ اس کے تمام بدن کو دیکھ سکتا ہے، لقوله عليه الاسلام الخ رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ مرد کی شرم گاہ اس کی ناف کے نیچے سے اس کے گھٹنوں کے درمیان ہے، (ف: دارقطنی نے اس مفہوم کی حدیث حضرت ابوایوبؓ اللہ عنہ سے سعید بن راشد کی سند سے مرفوعاً روایت کی ہے، اور کہا ہے کہ اس میں سعید بن راشد ضعیف ہیں)، ويروى مادون الخ اور کچھ روایتوں میں اس طرح بھی ہے کہ ناف کے ماسوا یہاں تک کے گھٹنے سے نیچے ہو جائے (ف: اگر یہ روایت صحیح ہے تو اس میں کلمہ الیٰ مع کے معنی میں ہوگا، اس بحث کو کتاب الصلوٰۃ کی ستر عورت کی بحث میں وضاحت کے ساتھ بیان کر دیا ہے) وبهذا ثبت الخ تو اس دلیل سے یہ ثابت ہوا کہ ناف کو چھپانا لازم نہیں ہے، خلافا لما يقوله الخ برخلاف ابوعصمہ سعد بن معاذ رازی حنفی کے قول کے (ف: کہ یہ دونوں بڑے فقہاء بھی اس کو عورت (پردہ کی جگہ) کہتے ہیں، والركبة عورة الخ اور گھٹنا بھی پردہ کی جگہ ہے، برخلاف امام شافعیؒ کے قول کے (ف: کہ یہ اس کے قائل نہیں ہیں، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کے فضائل میں حضرت انس بن مالکؓ اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپ ﷺ نے کسی بھی ہمنشین کے سامنے گھٹنا نہیں کھولا ہے، پس اگر گھٹنوں کو چھپانا ہر شخص پر لازم ہی ہوتا تو یہ بات آپ کی خصلت کے ساتھ مخصوص نہیں ہوتی، اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ افعال میں فرائض وغیرہ کا بھی بیان ہوتا ہے، حالانکہ وہ تو سب پر فرض ہوتے ہیں، اور جبکہ اس جگہ نص صریح میں ہے کہ گھٹنے سے تجاوز کیا ہے تو اس کا معارض اشارہ نہیں ہو سکتا ہے)۔

والفخذ عورة الخ اور ران بھی شرم گاہ میں داخل ہے لیکن اصحاب ظواہر اس قول کے برخلاف ہیں، (ف: کہ ان کے نزدیک شرم گاہ اور ستر میں صرف یہ تین چیزیں (۱) فرج عورت کی شرم گاہ اور ذکر مرد کی شرم گاہ اور مقعد یا خانہ کا مقام)۔ وما دون السرة الخ اسی طرح ناف کے نیچے سے بال اگنے کی جگہ بھی شرم گاہ ہے برخلاف شیخ ابوبکر محمد بن الفضل الکماری کے کہ ان کے نزدیک یہ حصہ بھی عورت نہیں ہے، ان کی دلیل لوگوں کی عادت ہے (ف: یعنی لوگوں میں ناف سے نیچے کے حصہ کی عادت جاری ہے، یعنی عموماً کھول دیا کرتے ہیں، لیکن اسے دلیل بنانا بالکل صحیح نہیں ہے) لانه لامعتبر الخ، یعنی نص کی موجودگی کی حالت میں اس کے خلاف کبھی بھی تعامل اور باہمی رواج کا اعتبار نہیں ہوتا ہے، (ف: مگر یہاں پر یہی بات پائی جارہی ہے اسی لئے تعامل اور رواج کا کوئی اعتبار نہ ہوگا)۔

وقد روى الخ کیونکہ حضرت ابوہریرہؓ اللہ عنہ نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا ہے کہ گھٹنا بھی پردہ کا حصہ ہے (ف: لیکن یہ حدیث غریب ہے، یعنی حضرت ابوہریرہؓ اللہ عنہ کی روایت سے نہیں ملی ہے، البتہ دارقطنیؒ نے حضرت علیؓ اللہ عنہ سے روایت کی ہے لیکن اس میں بھی ضعف ہے، جیسا کہ شروط نماز کی بحث میں تفصیل گزر گئی ہے، وابدى الحسن الخ اور حسن بن علیؓ اللہ عنہما نے ایک مرتبہ اپنی ناف کھولی تو ابوہریرہؓ اللہ عنہ نے اسے بوسہ دیا، (ف: چنانچہ عمیر بن اسحٰق سے روایت ہے کہ میں مدینہ کے کسی راستہ میں حضرت حسن بن علیؓ اللہ عنہما کی ساتھ جارہا تھا کہ راستہ میں ابوہریرہؓ سے ملاقات ہوگئی تو ابوہریرہؓ نے حسنؓ سے عرض کیا کہ میں آپ پر فدا

ہوں ذرا سا آپ اپنا پیٹ کھول دیجئے تا کہ جہاں رسول اللہ ﷺ کو بوسہ دیتے ہوئے میں نے دیکھا ہے میں بھی وہیں پر بوسہ دے دوں، تب حسنؓ نے اپنا پیٹ کھول دیا اس وقت ابو ہریرہؓ نے ان کی ناف پر بوسہ دیا، اس سے یہ بات سمجھی گئی کہ اگر یہ جگہ چھپانے کی ہوتی تو حضرت حسنؓ اسے نہ کھولتے، احمد وابن ابی شیبہ اور ابن حبان نے اپنی صحیح میں اور بیہقیؒ نے اس کی روایت کی ہے، لیکن معجم طبرانی میں اس کے خلاف اس طرح ہے، **حدثنا ابو مسلم المكي حدثنا ابو عاصم عن ابن عون عن عمير بن اسحق ان اباهريره رقي الحسن بن عليؓ الله عنه قال له ارفع ثوبك حتى اقبل حيث رأيت رسول الله ﷺ يقبل فرفع عن بطنه ووضع يده على سرته**، یعنی عمیر بن اسحق نے کہا کہ ابو ہریرہؓ اللہ عنہ کی حضرت حسن بن علیؓ اللہ عنہما سے ملاقات ہوئی تو ابو ہریرہؓ نے کہا کہ اپنا کپڑا اٹھا دیجئے تا کہ میں بھی اس جگہ کو بوسہ دوں جس جگہ کو میں نے رسول اللہ ﷺ کو بوسہ دیتے ہوئے دیکھا ہے، پس آپ نے اپنا کپڑا اٹھا دیا، لیکن اپنی ناف پر اپنا ہاتھ رکھ لیا، م، ع)۔

وقال عليه السلام الخ اور رسول اللہ ﷺ نے جرہدؓ سے فرمایا کہ اپنی ران کو چھپا لو کیا تم کو یہ معلوم نہیں ہے کہ ران پردہ کرنے کی جگہ ہے،(ف: چنانچہ ابوداؤد ترمذی کی روایت میں جرہدؓ اللہ عنہ نے جو اصحاب صفہ میں سے تھے، بیان کیا کہ رسول اللہ ﷺ ہمارے پاس بیٹھے اس وقت میری ران کھلی ہوئی تھی، الخ، اور عبدالرزاق کی روایت میں ہے کہ جرہدؓ اللہ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ ہماری طرف سے گزرے الخ، اسے ابن حبان نے صحیح میں اور امام احمد ودارقطنی وحاکم وغیرہ نے بھی روایت کیا ہے، اور ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے، ابن حبان نے زرعہ بن عبدالرحمن بن جرہد کو ثقات میں سے لکھا ہے، عینیؒ وغیرہ نے اس باب میں دوسری بہت سی طویل حدیثیں بیان کی ہیں، جن کا حاصل یہ ہے کہ حضرت علیؓ اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ اے علی اپنی ران نہ کھولو اور کسی زندہ یا مردہ کی ران نہ دیکھو، ابوداؤد نے اس کی روایت کی ہے، اور اس کے بارے میں فرمایا ہے اس میں نکارت ہے، اس کے علاوہ اس کی روایت ابن ماجہ وحاکم اور دارقطنی نے کی ہے ابن القطان شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ ابو حاتم نے علل میں ان کو ضعیف کہا ہے، لیکن یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ اس کی زیادہ سے زیادہ بیماری یہی ہے کہ اس میں انقطاع ہے، اور اس بیماری سے ہمارے نزدیک جرح کی نوبت نہیں آتی ہے۔

حضرت ابن عباسؓ اللہ عنہ کی جو مرفوع حدیث ہے اس میں یہ ہے کہ ران عورت قابل ستر ہے یعنی اس حصہ کو چھپا کر رکھنا چاہئے، اس کی روایت ترمذی نے کی ہے اور اسے حسن کہا ہے، اور حاکم نے بھی اس کو روایت کی ہے، اس کی اسناد میں ابویحییٰ ہیں جو ثقات ہیں، جس کے بارے میں اختلاف ہے، بظاہر گمان غالب یہی ہے کہ ان کے بارے میں ایک قسم کی نرمی ہے، احمد اور بیہقی نے بھی اس کی روایت کی ہے، حضرت عبداللہ بن جحش کی مرفوعا حدیث ہے کہ اے عمر اپنی ران چھپاؤ کہ ران بھی چھپانے کا ایک حصہ ستر ہے، اس کی روایت احمد والطبرانی والحاکم اور الطحاوی نے کی ہے اور کہا ہے یہ صحیح ہے، اور بخاری نے اسے اپنی تاریخ کبیر میں مسند بیان کیا ہے، لیکن اپنی صحیح میں معلق بیان کیا ہے ساتھ ہی حضرت ابن عباسؓ اور جرہد کی حدیث بھی بیان کی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ بخاری کے نزدیک یہ روایات ثابت ہیں، اگر اعتراضا یہ کہا جائے کہ اس کے معارضہ میں حضرت انسؓ کی حدیث خیبر کے قصہ میں مرفوعا مذکور ہے یعنی رسول اللہ ﷺ نے صبح کی نماز غلس یعنی تاریکی رہتے ہوئے پڑھی ہے پھر آپ سواری پر سوار ہوئے اور ابوطلحہ سوار ہوئے، اور میں ابوطلحہ یعنی سوتیلے باپ کے ساتھ سوار ہوا، تب رسول اللہ ﷺ نے خیبر کے کسی ایک راستہ پر رواں ہوئے، پھر ران سے ازار کھولی، یہاں تک کہ قریب تھا کہ میں آپ کی ران کی سپیدی دیکھ لیتا، پھر جب آپ آبادی میں داخل ہوئے فرمایا **الله اكبر انا اذا نزلنا بساحة قوم فساء صباح المنذرين**، اس حدیث کو بخاریؒ نے اپنی صحیح میں بیان کیا ہے، پس ران بھی عورت کا حصہ ہوتی تو آپ اسے نہ کھولتے، لیکن اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ یہ جملہ کہ ران سے ازار کھولی ایک مجازی محاورہ ہے، یعنی اپنی سواری کچھ اس تیزی سے ہانکی کہ آپ کی ران پر سے ازار ہٹ گیا اور بالکل کھل جانے کے قریب ہوگئی اس کی دلیل وہ روایت ہے جو صحیح مسلم میں ہے کہ اس میں صاف طریقہ سے، بیان کیا گیا ہے کہ پھر آپ کی ران سے ازار کھل گئی، شیخ نوویؒ نے خلاصہ میں کہا ہے کہ صحیح مسلم کی روایت اس بات کی واضح دلیل ہے کہ بخاری کی روایت میں بھی کھولنے سے مراد کھل جانا ہی ہے، شیخ ابن حجرؒ نے کہا ہے کہ اگر ران کا کھلنا حرام ہوتا تو رسول اللہ ﷺ اس پر قائم نہ رہتے،

لہٰذا کھل جانا ہو یا کھولنا ہو دونوں صورتیں برابر ہوگئیں، جواب یہ ہے کہ بے اختیاری کی حالت میں ران کھلنا کوئی جرم نہیں ہے، لہٰذا اس میں استقرار پانا یا قائم رہنا کس طرح پایا گیا، بلکہ حق بات یہ ہے، کہ اس واقعہ میں ران کا کھل جانا حقیقۃً ثابت نہیں ہوا ہے، کیونکہ اگر واقعۃً وہ کھل گئی تو بدن کی سپیدی صاف نظر آ جاتی حالانکہ انس رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے کہ قریب تھا کہ میں اسے دیکھ لوں، اچھی طرح سمجھ لیں، م، اس بیان سے فائدہ کی ایک بات یہ معلوم ہوئی کہ خود گھٹنا بھی ستر عورت کا ایک حصہ ہے۔

لان الرکبۃ الخ کیونکہ گھٹنا اس حصہ کا نام ہے جہاں پر ران کی ہڈی اور پنڈلی مل کر جمع ہوتی ہے، فاجتمع الخ تو یہ وہ حصہ ہوا جس میں محرم اور مبیح دونوں کا اجتماع ہے، (ف: کیونکہ ران کی ہڈی کا کھلنا حرام اور پنڈلی کی ہڈی کا کھلنا جائز ہے، وفی مثلہ الخ اور قاعدہ ہی کہ اس جیسی صورت میں محرم کو مبیح پر غالب کر دیا جاتا ہے، (ف: جس کی نظیر یہ ہے کہ اگر ایک پیالہ شربت میں شراب کا ایک قطرہ گر پڑے تو پورا گلاس ناپاک اور اس کا پینا حرام ہو جاتا ہے، البتہ اتنی بات ہے کہ یہ مکمل حرام نہیں ہے، اس لئے فرق یہ نکل آیا کہ حکم العورۃ الخ گھٹنے مین ستر عورت ہونے کا حکم ران بہ نسبت کم تر ہے، (ف: یعنی گھٹنا بھی اگر چہ ستر عورت میں داخل ہے مگر اس کی حرمت ران کے مقابلہ میں کم ہے، یعنی ران کی حرمت بہت زیادہ ہے) وفی الفخذ الخ اور ران کی حرمت پیشاب گاہ یا شرم گاہ کی حرمت سے بہت کم ہے (ف: اسی بناء پر ران کے کھلنے کو یقیناً عیب شمار کیا جاتا ہے مگر آگے یا پیچھے کی شرم گاہ کے کھل جانے کو بہت زیادہ عیب اور انتہائی قبیح کہا جاتا ہے، اس فرق کے معلوم ہو جانے سے یہ مسئلہ سامنے آ گیا کہ)۔

حتی ان کاشف الخ گھٹنا کھل جانے پر انکار اور ناراضی کا اظہار کیا جائے مگر کچھ نرمی کی ساتھ (ف: مثلاً اس طرح کہ اے عزیز اسے ڈھانپ لو، کہ یہ بھی چھپانے کا حصہ اور ستر کی جگہ ہے جسے چھپا کر رکھنا چاہئے) وکاشف الفخذ الخ اور ران کو کھول کر رکھنے پر زیادہ سختی سے ملامت کی جائے، (ف: اسے فوراً چھپاؤ بند کرو، اس کا کھولنا بیحیائی کی بات ہے)۔

وکاشف السوءۃ الخ اور آگے پیچھے کی شرم گاہوں کے کھولنے والے کو ڈانٹ دیا جائے اگر انکار کرے تو اس کو کچھ سزا بھی دی جائے، (ف: یعنی اس سے کہا جائے کہ اسے جلد چھپاؤ تم بڑے بے حیا معلوم ہوتے ہو، اگر وہ کچھ جھگڑنے لگے، تو زیادہ فتنہ برپا کئے بغیر اگر صلاحیت ہو تو ادب کے طور پر اسے چھڑی وغیرہ سے سزا دی جائے بالآخر اسے چھپانے پر مجبور کر دیا جائے،) ومایباح النظر الخ: اور مرد کیلئے دوسرے مرد کے جس حصہ کو دیکھنا جائز ہے اس کے لئے اس حصہ کو چھونا بھی جائز ہے کیونکہ بدن کا وہ حصہ جو ستر عورت میں سے نہیں ہے اس کے بارے میں دیکھنے اور چھونے کی دونوں باتیں برابر ہیں، (ف: یہاں پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ مرد کے لئے اجنبیہ عورت کا ہاتھ اور چہرہ ستر عورت میں سے نہیں ہے اسی بناء پر اگر شہوت سے خالی ہو تو ان اعضاء کو اجنبی دیکھ بھی سکتا ہے، حالانکہ ان کو ہاتھ لگانا بالاتفاق ناجائز ہے جبکہ مذکورہ قاعدہ کے مطابق جب دیکھنا جائز ہے تو چھونا بھی جائز ہونا چاہئے تو اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ اوپر کی قاعدہ میں دیکھنے اور چھونے کی برابری اس صورت میں ہے جبکہ اس کے خلاف کوئی نص موجود نہ ہو، حالانکہ موجودہ صورت میں نص موجود ہے اسی بناء پر ایک مرد کو دوسرے مرد کے کسی حصہ کو بھی شہوت کے ساتھ چھونا جائز نہیں ہے، غ ن، معلوم ہونا چاہئے کہ اس جگہ مرد سے بالغ شخص مراد ہے، کیونکہ قریب البلوغ لڑکے (امرد) کا حکم پہلے گزر چکا ہے، م، اگر مرد نے دوسرے مرد کے پاؤں اس کی لنگی یا پائجامہ کے اوپر سے دابے تو کہا گیا ہے کہ جائز ہے بشرطیکہ کپڑا موٹا ہو، شمس الائمہ حلوائی نے اسی قول کو قبول کیا ہے، لیکن اس سے پرہیز کرنے ہی میں زیادہ احتیاط ہے، عموماً حمام میں کام کرنے والوں کی عادت ہے کہ وہاں جانے والے کے ازار کے نیچے سے ان کے پیر دباتے ہیں مگر یہ حرام کام ہے، اگر کسی نے دوسرے کے جسم شرم (ستر) کی طرف نگاہ کی اور وہ پائجامہ وغیرہ سے چھپا ہوا ہے اور کچھ بھی کھلا نہیں ہے تو اس میں برائی نہیں ہے، مع)

توضیح: ایک مرد دوسرے مرد کے بدن کے کتنے حصوں کو دیکھ سکتا اور کس کو نہیں دیکھ سکتا ہے، ستر یا پردہ میں لپیٹنے لائق کون کون سے حصے ہیں ناف اور گھٹنے کا کیا حکم ہے، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال

علماء، دلائل مفصلہ،

قال ویجوز للمرأة ان تنظر من الرجل الی ما نظر الرجل الیہ منہ اذا امنت الشھوة لا ستواء الرجل والمراة فی النظر ما لیس بعورة کا لثیاب والدواب وفی کتاب الخنثی من الاصل ان نظر المرأة الی الرجل الاجنبی بمنزلة نظر الرجل الی محارمہ لان النظر الی خلاف الجنس اغلظ کان فی قلبھا شھوة اواکبر رأیھا انھا تشتھی اوشکت فی ذلک یستحب لھا ان تغض بصرھا ولو کان الناظر ھو الرجل الیھا وھو بھذہ الصفة لم ینظرو وھذا اشارة الی التحریم ووجہ الفرق ان الشھوة علیھن غالبة وھو کا لمتحقق اعتباراً فاذا اشتھی الرجل کانت الشھوة من الجانبین موجودة ولا کذلک اذا اشتھت المرأة لان الشھوة غیر موجودة فی جانبہ حقیقة واعتباراً فکانت من جانب واحد والمتحقق من الجانبین فی الافضاء الی المحرم اقوی من المتحقق فی جانب واحد.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ایک عورت کے لئے یہ جائز ہے کہ ایک اجنبی مرد کے جسم میں سے ان اعضاء کو دیکھے جن کو مرد کے جسم سے مرد دیکھ سکتا ہے، بشرطیکہ وہ اجنبیہ عورت شہوت سے بے خوف ہو، لاستواء الرجل الخ کیونکہ شرم اور چھپانے کی جو چیز جسم میں سے نہیں ہے جیسے کپڑے اور سواری اس کے حکم کی طرح مرد اور عورت بالکل برابر ہیں، (ف: کہ ہر شخص کی سواری اور لباس کو مرد وعورت سب دیکھ سکتے ہیں، اسی طرح ستر عورت (شرم کی جگہ) کے علاوہ مرد کی نظر سے چھپانا واجب نہیں ہے تو اجنبیہ عورت بھی اس کو دیکھ سکتی ہے، م، اور اگر کسی اجنبی کی طرف کسی عورت نے دیکھا اور اس کے دل میں شہوت ہوگئی یا عورت کا گمان غالب یہ ہو، یا شک ہو تو عورت کے حق میں مستحب یہی ہے کہ اپنی نگاہ کو نیچی رکھے، اور مرد کی صورت میں اگر اجنبیہ عورت کو دیکھنے سے شہوت غالب آئے یا اس کا غالب گمان ہو یا شک ہو تو اس عورت کی طرف مرد کا نظر کرنا حرام ہے، ان دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ عنقریب بیان کی جائیگی الولوالجیہ، ع۔

وفی کتاب الخنثیٰ الخ اور اصل یعنی مبسوط کی کتاب الخنثیٰ میں لکھا ہے کہ عورت کا کسی اجنبی مرد کو دیکھنا ایسا ہی ہے جیسے کسی مرد کا اپنی محرم عورتوں کو دیکھنا ہے، (ف: ماں اور بہن وغیرہ کو دیکھنے میں ان کے پیٹ اور پیٹھ کو دیکھنا منع ہے ان کے علاوہ بقیہ حصہ کو دیکھنا صحیح ہے) لان النظر الخ کیونکہ خلاف جنس کو دیکھنا زیادہ سخت ہے، (ف: یعنی ہم جنس کی بہ نسبت اس لئے کہ مرد اور عورت دو مختلف جنس ہیں، اسی لئے تو کسی عورت کو یہ جائز نہیں ہے کہ کسی اجنبی مردہ مرد کو نہلائے، حالانکہ کوئی بھی مرد اسے نہلا سکتا ہے) فان کان الخ اگر عورت کے دل میں کسی مرد کی طرف رغبت موجود ہو، یا اس کو گمان غالب ہو کہ دیکھتے ہی میری خواہش بڑھ جائیگی، یا شک یعنی ہونے یا نہ ہونے میں احتمال برابر ہو تو عورت کے حق میں مستحب یہی ہے کہ وہ اپنی نظر نیچی کرلے، (ف: پھر بھی اگر دیکھ لے تو مباح ہوگا۔

ولو کان الناظر الخ اور اگر دیکھنے والا مرد ہو یعنی کسی اجنبیہ عورت کی طرف دیکھنا چاہتا ہو لیکن اس مرد کی دلی کیفیت یہ ہو کہ اس عورت کی طرف دیکھنے میں اس کی رغبت موجود ہو یا گمان غالب ہو یا اس کا شک ہو تو وہ اسے نہیں دیکھے، اس جملہ سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ دیکھنا حرام ہوگا، (ف: اس طرح مرد اور عورت کے درمیان اس حکم میں فرق ہوگیا،) ووجہ الفرق الخ اور فرق کی وجہ یہ ہے کہ عورتوں پر شہوت غالب ہوتی ہے، اور غالب کا حکم موجود کا حکم ہوتا ہے، (ف: یعنی گویا وہ خواہش اس کے دل میں ہر وقت موجود رہتی ہے) فاذا اشتھیٰ الرجل الخ پس عورت کے دل میں رغبت ہوتے ہوئے اگر مرد کے دل میں بھی رغبت اور شہوت بھڑک اٹھے تو جانبین سے شہوت موجود ہوجائیگی، (ف: اور اس کا انجام بہت جلد واضح ہو جائے گا، یعنی معلوم ہونا چاہئے کہ اکثر لوگوں کا گمان یہ ہے عورتوں میں شہوت کا مادہ غالب ہوتا ہے، یعنی بہت ہوتا ہے، حالانکہ محققین اطباء کے نزدیک یہ بات بالکل خلاف ہے، گویا یہ گمان بداہۃً باطل ہے، لیکن حق بات یہ ہے کہ شہوت پیدا ہونے کا مادہ جو منی ہے اس کا اثر عورتوں پر غالب ہوتا ہے، البتہ مرد اپنی قوت سے اس کے زور کو اپنے قابو میں رکھ لیتا ہے بعض سنبھال لیتا ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ ایک خاص قسم کا صاف فضلہ انسان کے سارے اعضاء میں موجود ہوتا ہے، اور وہی منی بننے کا مادہ ہوتا ہے جس سے بچہ بنتا ہے، بس انسان میں شہوت غالب ہوتے وقت اس میں ایک حرکت پیدا ہوتی ہے

جس سے وہ فضلہ منی بن جائے اور وہ تمام اعضاء بدن کو اپنی قوت سے مسخر کر لیتا ہے۔ جس کو ایک مرد جبکہ اس میں طاقت موجود ہو تو اپنی جسمانی قوت سے سنبھال لیتا ہے اور اپنے اختیار میں باقی رہتا ہے، لیکن ایک عورت اس حرکت کے زور کو برداشت نہیں کر پاتی ہے اور فوراً بے قابو ہو کر اس فعل میں مبتلا ہو جاتی ہے، جس کا حاصل یہ نکلا کہ جب عورت میں اس کی نادانی سے شہوت بڑھ جاتی ہے تو وہ مغلوب ہو جاتی ہے گویا اس کے اندر مغلوب ہونے کی صلاحیت موجود ہوتی ہے، اور مرد اسے برداشت تو کر سکتا ہے لیکن جب عورت کی طرف سے اس کی پیشکش ہو جاتی ہے اور وہاں پر کوئی عذر مانع بھی نہیں ہوتا ہے تو عملی فجور ہو جاتا ہے یا مبتلا ہونے کا شدید خوف ہوتا ہے)۔

و لا کذلک الخ اور اس وقت تک فجور میں مبتلا ہونے کی نوبت نہیں آتی ہے جبکہ مرد کے دل میں رغبت نہ ہو اور صرف عورت کی طرف سے خواہش ہو (کیونکہ اس میں کام کو انجام تک پہنچانے کی صلاحیت ہی نہیں یعنی اس میں قوت فاعلی نہیں ہے)۔

لان الشهوة الخ کیونکہ اس وقت مرد میں نہ حقیقۃً شہوت ہے اور نہ اعتباراً، (ف: کیونکہ اکثر مرد مغلوب شہوت نہیں ہوتا ہے) فکانت من جانب الخ اس لئے صرف ایک ہی (عورت) کی طرف شہوت پائی گئی، (ف: اور اس میں کوئی خاص نقصان نہیں ہے، پس اس بحث کا خلاصہ یہ ہوا کہ جس صورت میں شہوت عورت کے دیکھنے سے ہی اس کے دل میں شہوت غالب آ گئی ہو تو صرف اسی کی طرف سے شہوت پائی گئی، اور مرد میں اعتباری شہوت بھی نہیں ہے کیونکہ اس وقت حقیقی شہوت تو بالکل ناپید ہے، کیونکہ اس نے شہوت سے نہیں دیکھا ہے اس لئے اس سے کوئی نقصان یا خطرہ نہیں ہے، اور اگر مرد نے شہوت سے دیکھا یا گمان ہے کہ اس کے دل میں شہوت پائی جائیگی تو مرد کی طرف سے شہوت پائی گئی اگرچہ اس وقت عورت کو اس کی خبر نہ ہوئی ہو اور نہ اس نے دیکھا ہو کہ اس وقت اگرچہ حقیقت میں اس کے دل میں شہوت نہ ہو لیکن باعتبار غالب موجود ہے کیونکہ عورت کی ذات میں شہوت غالب ہے اس بناء پر یہ کہا جائے گا کہ گویا فی الحال موجود ہو اور دونوں کی طرف سے شہوت پائی گئی اس طرح مرد کی طرف سے حقیقت میں موجود ہوئی اور عورت کی طرف سے غالب حال کے اعتبار سے موجود ہوئی)۔

و المتحقق من الجانبين الخ اور ایسی شہوت جو دونوں طرف سے پائی جا رہی ہو اس سے زنا کاری تک پہنچنے میں بہت جلد اثر کرتی ہے، بہ نسبت شہوت کے جو صرف کسی ایک طرف سے ہو،) ف: لہٰذا عورت کو جب شہوت کا گمان ہو تب بھی دوسرے کو دیکھ لینے میں کوئی حرج نہیں ہے، لیکن جب مرد کو شہوت کا گمان ہو یا عورت کو بھی یہ گمان موجود ہو تو دیکھنا حرام ہوگا، اس میں نکتہ یہ ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب کہ مرد فطرۃً فاعل اور قوی ہوتا ہے جبکہ عورت منفعلہ ہوتی ہے اس سے کام لیا جاتا ہے اور شہوت میں مغلوب ہوتی ہے اس لئے آسانی سے مرد کے جال میں شکار ہو جاتی ہے، اس کے برخلاف عورت میں فاعلی قوت نہ ہونے کی وجہ سے اس کی شہوت برباد ہو جاتی ہے کیونکہ مرد جو غالب اور فاعل ہوتا ہے اس کو اس وقت شہوت نہیں ہوئی ہے، اچھی طرح سمجھ لیں، م،

توضیح: عورت کے دل میں شہوت ہونے یا نہ ہونے کی صورت میں وہ اجنبی مرد کے بدن کے کس حصہ تک کو دیکھ سکتی ہے، اسی طرح مرد کے دل میں شہوت ہونے یا نہ ہونے کی صورت میں عورت کو کس حد تک دیکھ سکتا ہے، مسائل کی تفصیل وحکم، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ،

قال وتنظر المرأة من المرأة الى ما يجوز للرجل ان ينظر اليه من الرجل لوجود المجانسة وانعدام الشهوة غالبا كما في نظر الرجل الى الرجل وكذا الضرورة قد تحققت الى الانكشاف فيما بينهن وعن ابى حنيفة ان نظر المراة كنظر الرجل الى محارمه بخلاف نظرها الى الرجل لان الرجال يحتاجون الى زيادة الانكشاف للاشتغال بالاعمال والاول اصح.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے کہ ایک عورت کے لئے دوسری عورت کے بدن کے ایسے تمام اعضاء کو دیکھنا جائز ہے جو ایک مرد دوسرے مرد کے بدن کے اعضاء کو دیکھ سکتا ہے، کیونکہ دو مرد ہم جنس ہیں تو دو عورتیں بھی ہم جنس ہیں، اور غالباً اس حالت میں شہوت بھی نہیں پائی

جاتی ہے، یعنی غالباً ایک عورت کو دوسری عورت کے دیکھنے سے شہوت نہیں ہوتی ہے، جیسے ایک مرد کو دوسرے مرد کے دیکھنے سے غالباً شہوت نہیں ہوتی ہے، اسی طرح ایک عورت کے لئے یہ مجبوری بھی ہے کہ وہ دوسری عورت سے بے پردگی سے ملے، (ف: جیسا کہ حمام اور غسل خانوں میں ہوتا ہے اور ایک عورت کو مقابلہ مرد کے حمام میں جانے کی ضرورت زیادہ ہوا کرتی ہے، یہی بات اس بات کی دلیل بھی ہے کہ ایک عورت دوسری عورت کی ناف کے نیچے سے اس کے گھٹنے تک نہیں دیکھ سکتی ہے، اس کے علاوہ باقی اعضاء کو دیکھ سکتی ہے) وعن ابی حنیفة الخ اور امام ابوحنیفہؒ سے نوادر میں روایت ہے کہ عورت کا عورت کو دیکھنا ایسا ہے جیسے مرد کا اپنی محرم عورتوں کو دیکھنا ہے (ف: لہذا اس کا پیٹ اور پیٹھ بھی دیکھنا جائز نہ ہوگا)۔

بخلاف نظر ھا الخ برخلاف اس کے عورت کا مرد کو دیکھنا، (ف: کہ اس کی پیٹھ اور پیٹ کو بھی دیکھنا جائز ہے، (لان الرجال الخ کیونکہ مردوں کو کام کاج کرنے کی مجبوری کی وجہ سے بدن کا زیادہ حصہ کھولنے کی ضرورت ہوتی ہے، (ف: اسی لئے اجنبیہ عورت اس کے پیٹھ اور پیٹ کو بھی دیکھ سکتی ہے و الاول اصح لیکن قول اول ہی اصح ہے (ف: کہ عورت کو عورت کے بدن کا وہ تمام حصہ دیکھنا جائز ہے جو ایک مرد کو دوسرے مرد کے بدن کا حصہ دیکھنا جائز ہے، اور اس حکم میں پیٹھ اور پیٹ بھی داخل ہے، اور دوسرے قول کی وجہ شاید وہی ہے جو کسی حدیث میں مذکور ہے کہ عورت دوسری عورت کے سامنے اس طرح کپڑے نہ اتارے کہ وہ جا کر اپنے شوہر سے اس کا حلیہ اس انداز سے بیان کردے کہ گویا وہ اس عورت کے تمام اعضاء بدن کو دیکھ رہا ہو، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ فقہ کا تقاضہ یہ ہے کہ حدیث سے تحریم مراد نہ ہو کیونکہ حلیہ بیان کرنے والی کے بیان سے یہی فتنہ بیان فرمایا کہ گویا وہ دیکھ رہا ہے، اور اسے حقیقۃً دیکھنا نہیں کہا جاسکتا ہے، لہذا اس سے حرمت ثابت نہ ہوگی، بلکہ مراد یہ ہے کہ ایسا نہیں کرنا چاہئے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م،

توضیح: ایک عورت کے لئے دوسری عورت کے کس کس عضو کو دیکھنا جائز ہے، تفصیل مسئلہ، اقوال ائمہ، دلائل،

قال وينظر الرجل من امته التي تحل له وزوجته الى فرجها وهذا اطلاق في النظر الى سائر بدنها عن شهوة وغير شهوة والاصل فيه قوله عليه السلام غض بصرك الا عن امتك وامرأتك ولان ما فوق ذلك من المسيس والغشيان مباح فالنظر اولى الا ان الاولى ان لا ينظر كل واحد منهما الى عورة صاحبه لقوله عليه السلام اذا اتى احدكم اهله فليستتر ما استطاع ولا يتجردان تجرد العير ولان ذلك يورث النسيان لورود الاثر وكان ابن عمر رضي الله عنهما يقول الاولى ان ينظر ليكون ابلغ في تحصيل معنى اللذة.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مرد کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ اپنی ایسی باندی کی جو اس کے لئے حلال ہے اس کی شرم گاہ اور اپنی بیوی کی شرم گاہ کو دیکھے، (ف: یعنی اگر دیکھے تو حرام نہیں ہے، لیکن اصح یہی ہے کہ نہ دیکھے، اس میں باندی کے حلال ہونے کی قید اس لئے لگائی گئی ہے کہ باندی کے حلال ہونے مطلب ہی یہ ہے کہ اس سے وطی کرنا حلال ہو، اس لئے ایسی باندی جو مجوسیہ یا بت پرست یا اس کی رضاعی بہن وغیرہ دیکھنا حلال نہ ہوگا، بلکہ اس کے صرف اسی حصہ کو دیکھنا حلال ہوگا جو غیر کی باندی کے بدن کے حصہ کو دیکھنا حلال ہوتا ہے، اور اس میں فرج شرم گاہ کی قید اس لئے لگادی کہ سب سے بڑھ کر جو شرم گاہ ہے اس کی تصریح ہو جائے)۔

وھذا اطلاق الخ: اس قول مذکورہ سے اس بات کو اجازت ثابت ہوتی ہے کہ مذکورہ باندی اور اپنی بیوی کے تمام بدن کو بلا استثناء بدرجہ اولی دیکھ سکتا ہے، خواہ شہوت کے ساتھ دیکھے یا بغیر شہوت کے دیکھے، والاصل فیہ الخ اس مسئلہ میں اصل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ اپنی باندی اور اپنی بیوی کے ماسوا دوسری تمام عورت سے اپنے آنکھ بند کر کے رکھو، (ف: یہ الفاظ غریب ہیں اور قول جامع اس طرح مروی ہے کہ حضرت معویہ بن حیدہؓ اللہ عنہ نے کہا کہ یا رسول اللہ اپنی شرم گاہوں میں کس حد تک جائیں اور کہاں تک چھوڑیں یعنی باہمی ان کا استعمال کہاں تک جائز ہے، تب آپ ﷺ نے فرمایا کہ تم اپنی شرم گاہ کو محفوظ رکھو، سوائے اپنی زوجہ اور مملوکہ کے (ف: تب

میں نے کہا یا رسول اللہ اگر لوگ ایک دوسرے سے بالکل مل جل کر ہوں تو کیا کروں، تب فرمایا کہ اگر تمہارے لئے یہ بات ممکن ہو کہ شرم گاہ کو کوئی نہ دیکھے تو ہرگز نہ دکھلاؤ، اس کی روایت سنن اربعہ اور حاکم نے کی ہے، پھر ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے، **ولان ما فوق الخ** اور اس قیاسی دلیل سے بھی دیکھنا جائز ہے کہ دیکھنے سے بڑھ کر جو چیز ہے یعنی اسے ہاتھ لگانا پکڑنا اور بالکل ڈھانپ لینا یعنی جامع کرنا جب یہ ساری باتیں جائز ہیں تو دیکھنا بدرجہ اولی مباح ہوگا۔

الاان الاولی الخ: پھر بھی بہتر بات یہی ہے کہ دونوں میں سے کوئی بھی ایک دوسرے کی شرم گاہ کو نہ دیکھے، (ف: یعنی شوہر اور بیوی یا باندی میں سے کوئی بھی مجامعت کے وقت ایک دوسرے کی شرم گاہ کو نہ دیکھے) **لقوله علیه السلام الخ** رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے تم میں سے کوئی شخص بھی اہلیہ کے پاس جائے (مجامعت کرے) تو جہاں تک ممکن ہو پردہ کر لے اور دونوں اونٹ کی طرح ننگے نہ ہوں، (ف: یعنی اونٹ اور اونٹنی کی طرح دونوں ننگے نہ ہوں، اس کی روایت ابن ماجہ اور طبرانی نے عقبہ بن السلمیؓ کی حدیث سے کی ہے، اور اس کی اسناد میں الولید بن القاسم کے بارے میں کلام ہے، لیکن ابن حبان واحمد اور ابن عدی سے اس کی توثیق بھی مروی ہے، اس کی اسناد میں احوص بن حکیم کے بارے میں کہا گیا ہے کہ ان پر ضعف غالب تھا، اور طبرانی کی اسناد میں بسر بن عمارہ ضعیف ہیں، اور نسائی نے یہ حدیث عبداللہ بن سرجسؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے، اور کہا ہے کہ یہ حدیث منکر ہے، لیکن متاخرین نے اس میں کلام کیا ہے جس کی وجہ سے خفیف ضعف ثابت ہوتا ہے، اور طبرانی نے بھی اس کی روایت کی ہے، اور حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث میں ابن ابی شیبہ اور بزار اور ابن عدی اور الطبرانی میں بھی اسی مفہوم کی حدیث ہے، اور یہ بھی ضعیف ہے، اور ابن شیبہ نے ابو قلابہؒ سے مرسل روایت کی ہے اور یہی مفہوم حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث سے جو طبرانی کی روایت سے منقول ہے، اس طرح ہے کہ تم میں سے کوئی اپنی بیوی کے پاس جائے تو پردہ کر لے کیونکہ پردہ نہ کرنے سے اس کے پاس سے فرشتے نکل جاتے ہیں، اور صرف شیطان باقی رہجاتا ہے، اب اگر اس صحبت سے کوئی بچہ پیدا ہوگا تو اس میں سے شیطان کا حصہ ہوگا، اور بزار نے بھی اس کی روایت کی ہے ساتھ ہی یہ بھی کہا ہے کہ اسناد قوی نہیں ہے، اور طبرانی نے حضرت ابوامامہؓ کی حدیث سے مرفوعاً اسی معنی کی روایت کی ہے، اور اس کی اسناد بھی ضعیف ہے، علامہ عینیؒ وغیرہ نے اس میں طویل بحث کی ہے، پھر اس طویل تقریر کے بعد اصولی بحث میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ حدیث مختلف سندوں اور طریقوں سے مروی ہے، اب اگر تنہا کسی روایت میں ضعف بھی ہو تو ان کے مجموعہ سے ضرور حسن کا درجہ مل جاتا ہے اس سے کم نہیں ہوسکتا ہے، کیونکہ جن راویوں کے بارے میں کلام ہے وہ اکثر ان کے حافظہ کی خرابی کی ہے، لیکن کسی پر بھی کذب اور وضع کا عیب نہیں لگایا گیا ہے، اس لئے اسی سے یہ ظاہر ہوا کہ یہ فرمان ضرور ثابت ہے کہ آدمی جب اپنی اہلیہ کے پاس بستری کے لئے جائے تو دونوں پردہ پوشی کے ساتھ جماع کریں اور اونٹوں کی طرح حیوان خصلت اختیار کرنے سے بچیں)۔

ولان ذلک الخ: اور اس عقلی دلیل کی وجہ سے بھی بہتر نہیں ہے کہ ایسا کرنا آدمی میں بھول پیدا کرتا ہے، اس جگہ یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ یہ بات تو قیاس سے نہیں جانی جاسکتی ہے، تو آپ کو کسی طرح معلوم ہوگئی، اس کو مصنف نے خود اس طرح بتایا کہ اس کے بارے میں اثر موجود ہے، (ف: لیکن محدثین اور شارحین حدیث کو یہ اثر کہیں نہیں ملا ہے، اگر چہ فقہا نے اپنی کتابوں میں لکھا ہے، البتہ ایسی دو روایتیں ضرور ملتی ہیں جن کے اسناد پر لوگوں کا جرح ہے اول عبداللہ بن عباسؓ سے مرفوعاً روایت ہے کہ تم جب اپنی بیوی سے مجامعت کرے تو اس کی شرم گاہ نظر نہ ڈالے کہ یہ اندھاپن پیدا کرتا ہے، جس کی روایت ابن عدی اور ابن حبان نے ضعفاء کی بحث میں بیان کی ہے اور ان دونوں نے خود ہی اسے منکر بھی کہا ہے، اور ابن الجوزی نے تو اسے بناوٹی (موضوع) کہہ دیا ہے، اور ابن ابی حاتم نے علل میں کہا ہے کہ میں نے اپنے والد سے اس کے بارے میں دریافت کیا تو فرمایا کہ یہ موضوع ہے۔ اور دوسری حدیث حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً منقول ہے کہ جماع کے وقت شرمگاہ (فرج) نہ دیکھے کہ اس سے اندھاپن پیدا ہوتا ہے، اور اس کے دوران زیادہ باتیں بھی نہ کرے کہ اس سے گونگا پن ہوتا ہے، ابن الجوزیؒ نے اس کی روایت کی ہے پھر اسے موضوع بھی کیا ہے خلاصہ یہ ہے کہ اس سے اندھاپن پیدا ہونا کسی حدیث سے ثابت نہیں ہے، اور واللہ اعلم بالصواب بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ کسی لائق وطبیب نے طبی انداز سے یہ بات پیدا کی ہے،

اور کچھ نادانوں نے یہ گمان کیا ہے کہ ایسی بات چونکہ رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہوئے بغیر کوئی شخص اپنی طرف سے نہیں کہ سکتا ہے لہذا اسے حدیث کا نام دیدیا، حالانکہ ایسا کہنا بڑے گناہ کی بات ہے، فاغفر اللهم لہ، م)۔

وکان ابن عمرؓ الخ:

اور حضرت ابن عمرؓ فرمایا کرتے تھے کہ اولی یہ ہے کہ اپنی بیوی کی شرم گاہ دیکھے تا کہ بھرپور لذت پائے، (ف: لیکن حضرت ابن عمرؓ سے یہ روایت کسی ضعیف یا موضوع اسناد سے بھی مروی نہیں ہے، ع،اس لئے ظاہراً مصنفؒ نے اسے تقلیداً ذکر کردیا ہے، حالانکہ ایسے اقوال کی دوسرے کی جانب نسبت کرنے میں ضرور احتیاط کرنی چاہئے، غفر الله لنا وله ولجميع المومنين والمومنات، م، اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ میں نے امام ابوحنیفہؒ سے پوچھا کہ ایک مرد اپنی بیوی کی شرم گاہ کو چھوتا ہے اس طرح بیوی اپنے شوہر کی شرم گاہ کو اس لئے چھوتی ہے کہ لذت میں زیادتی ہو، تو ایسا کرنے میں آپ کے نزدیک کوئی حرج ہے، فرمایا حرج ہی نہیں ہے بلکہ مجھے امید ہے کہ دونوں کو اس سے ثواب ملے گا، الذخیرہ، ع) میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ حکم شاید ایسی صورت میں ہو کہ اپنی خواہش پوری کرنے سے اس کی نیت یہ ہو کہ اس کے دل سے غلط وسوسے اور غلط خیالات دوسرے کی طرف سے دور ہوں، اور صرف شہوت پرستی مقصود نہ کیونکہ مرد میں کچھ کمزوری آجاتی ہے، اور ایسا کرنے سے اس کی وہ کمزوری وقتی طور سے دور ہو جاتی ہے، اسی بات کی طرف اس مسئلہ میں اشارہ بھی ہے کہ اس میں حرکت آجائے اور طاقت بڑھ جائے، فافہم م۔ شیخ ابوبکر الرازیؒ نے فرمایا ہے کہ اپنی باندی کی موجودگی میں اور اس کے سامنے اپنی منکوحہ بیوی سے وطی کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، البتہ اس کے برعکس یعنی بیوی کی موجودگی میں اپنی باندی سے وطی نہیں کرنی چاہئے، اگر کوئی ایسی جگہ ہو کہ وہاں پر لوگ سو رہے ہوں اور مرد کو یہ گمان ہو کہ یہ لوگ بے خبر اور غافل ہیں تو اس وقت اپنی بیوی سے وطی کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

متفرق مسائل

ایک بستر پر اپنی دو بیویوں کو یا دو باندیوں کو جمع کر کے ان کی موجودگی میں ایک سے وطی کرنے کے بارے میں امام محمدؒ سے مروی ہے کہ ایسا کرنا مکروہ ہے، مگر امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے، القنیہ، ع، لیکن بندہ مترجم کے نزدیک ان روایات کے ثابت ہونے میں تردد ہے، اور ثابت ہو جانے کی صورت میں امام محمد کا قول ہی زیادہ بہتر ہے کیونکہ عقل اور تجربہ سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ اس کے نتائج برے ہونگے، اور اس سے آپس میں ادب وحیا کا مادہ ختم ہوتا ہے، واللہ تعالے اعلم، م۔ کافرہ عورت کی طرف نگاہ کرنے کے مسائل بھی مسلمہ عورت ہی کے مانند ہیں، البتہ بعض فقہاء نے اس کے بالوں کو مستثنی کیا ہے، الخیاثیہ، ھ)۔

توضیح: مرد اپنی بیوی، یا حلال باندی یا بت پرست مجوسیہ باندی کے بدن کو کس حد تک دیکھ سکتا ہے، یا چھو سکتا ہے، ایک بستر پر اپنی بیوی اور باندی کو یا دو بیویوں کو یا دو باندی کو جمع کرنا مسائل کی تحقیق اور تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ۔

قال وينظر الرجل من ذوات محارمه الى الوجه والرأس والصدر والساقين والعضدين ولا ينظر الى ظهرها وبطنها وفخذها والاصل فيه قوله تعالى ﴿ولا يبدين زينتهن الا لبعولتهن﴾ الاية، والمرادو الله اعلم مواضع الزينة وهي ماذكرنا في الكتاب ويدخل في ذلك الساعد والاذن والعنق والقدم لان ذلك مواضع الزينة بخلاف الظهر والبطن والفخذلانها ليست مواضع الزينة ولان البعض يدخل على البعض من غير استيذان واحتشام والمرأة في بيتها في ثياب مهنتها عادة فلو حرم النظر الى النظر الى هذه المواضع ادى الى الحرج وكذا الرغبة تقل للحرمة الموبدة فقل ما تشتهي بخلاف ما ورائها لانها لا تنكشف عادة والمحرم من لا تجوز المناكحة بينه وبينها على التابيد بنسب كان اوبسبب كا لرضاع والمصاهرة لوجود المعنين فيه وسواء كانت

المصاهرة بنكاح او سفاح في الاصح لما بينا.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ایک مرد کے لئے یہ بات جائز ہے کہ اپنی زندگی بھر کے لئے حرام عورتوں مثلاً ماں، بہن، خالہ، اور پھوپھی، کی چہرہ و سر و سینہ و پنڈلی اور بازو کی طرف دیکھے (ف: ان اعضاء کے حکم ہی میں ان کے سر کے بال و پستان و باہیں و ہتھیلی اور قدم بھی داخل ہیں اور یہ محارم ہمیشہ کیلئے حرام عورتوں کی حرمت خواہ نسب اور خاندان ورشتہ داری کی وجہ سے ہو جیسے ماں و بہن و بیٹی و خالہ اور پھوپھی وغیرہ یا رضاعت یعنی بچپن میں دودھ پینے یا پلانے کی وجہ سے ہو جیسے دودھ ماں یا دودھ شریک بہن وغیرہ یا نکاح کے رشتہ سے ہو جیسے بیوی کی ماں (ساس) اور نانی وغیرہ یا ہمبستری کی وجہ سے ہو جیسے مملوکہ باندی یا جس باندی سے ہمبستری ہو چکی ہو اس کی ماں وغیرہ اور خواہ اپنے لڑکے کی منکوحہ یا باپ کی ہمبستر ماں ہونے کی وجہ سے ہو، لیکن مذکورہ اعضاء جن کا دیکھنا جائز ہے ان میں سے کسی عضو پر شہوت کے ساتھ نظر ہو تو یہ حلال نہ ہوگا یعنی حرام ہوگا، لیکن اگر اس بات کا گمان غالب ہو کہ دیکھنے سے شہوت بھڑک جائیگی تب اسے اپنی نظر نیچی کر لینا چاہئے اور اگر اپنی ذات سے ان باتوں کا خوف نہ ہو تو دیکھنے میں کوئی حرج نہیں ہے، **الكرخي عن محمدؒ**، ع)۔

ولا ينظر الى ظهرها الخ: اور مرد اپنی محرم عورتوں کی پیٹھ و پیٹ اور ران کی طرف نہ دیکھے، (ف: اس کی پہلو کا بھی یہی حکم ہے، المحیط)۔ **والاصل فيه الخ:** ان کے دیکھنے کے جائز ہونے کی اصل یہ فرمان باری تعالیٰ ہے، **وَلَا يُبْدِينَ زِيْنَتَهُنَّ اِلَّا لِبُعُوْلَتِهِنَّ الاية** یعنی اللہ تعالیٰ نے عورتوں کو حکم دیا ہے کہ وہ اپنی زینت ان لوگوں کو جن کا بیان ابھی آتا ہے ان کے سوا کسی کو نہ دکھلائیں، کن کو دکھانا جائز ہے، وہ یہ ہیں اپنے شوہر، اپنے باپ، اپنے شوہر کے باپ (سسر) اپنے بیٹے اپنے شوہر کے بیٹے (سوتیلے بیٹے) اپنے بھائی اپنے بھائی کے بیٹے (آخر آیت تک خود دیکھ لیں) میں مترجم نے ان تمام لوگوں کو اپنی تفسیر میں کافی وضاحت کے ساتھ بیان کر دیا ہے، جی چاہے تو وہاں دیکھ لیا جائے) خلاصہ یہ ہوا کہ ان لوگوں کو عورتیں اپنی زینت دکھا سکتی ہیں کہ یہ ان کے لئے جائز ہے۔

والمراد و الله اعلم الخ: اور زینت سے زینت کی جگہیں مراد ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم (ف: یعنی مذکورہ عورتیں اپنی زینت کرنے کی جگہیں تمام مردوں سے چھپائیں سوائے ان مذکور لوگوں کے کیونکہ ان اعضاء کے بغیر اپنی زینت کو دکھلانا ممکن نہیں ہے، اور صرف زیور دکھانا کسی عورت کے لئے کسی شخص کے حق میں ممنوع نہیں ہونا چاہئے تو اس سے مراد وہ اعضاء ہوئے جہاں زینت ہوتی ہے)۔ **وهي ما ذكرنا الخ:** اور وہ اعضاء وہی ہیں جو ہم نے ابھی کتاب میں بیان کئے ہیں، (ف: یعنی چہرہ و سر وغیرہ آخر تک)۔

ويدخل في ذلك الخ: ان بیان کردہ جگہوں میں باہیں (بازو) کان و گردن اور قدم بھی داخل ہیں، کیونکہ یہ سب بھی زینت کی جگہیں ہیں، (ف: اور پستان کو بظاہر اس وجہ سے ان میں داخل سمجھا گیا ہے کہ جب سینہ بھی زینت کی ایک جگہ ہے اور اس کا دیکھنا جائز ہوا، اور اس کا دیکھنا پستان کے دیکھے بغیر ممکن نہیں ہے جس سے یہ ثابت ہوا کہ یہ پستان زینت کی جگہ نہیں ہے پھر بھی اجازت کی جگہیں کسی طرح بھی نہیں ہیں، (ف: اسی لئے ناف کے نیچے سے گھٹنے تک دیکھنا جائز نہیں ہے، اسی طرح کمر بھی جائز نہیں ہے، اگر چہ کفار کی طرح کچھ لوگ اس پر زنجیر اور زنار وغیرہ باندھتے ہیں تو اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے، اسی لئے عورت ناف کے نیچے کوئی زیور لٹکالے تو اس کا کچھ اعتبار نہ ہوگا، اس کے علاوہ ظاہری زینت کی جگہیں بھی مراد ہیں، الحاصل ان اعضاء پر نظر کرنے کے جائز ہونے کی دلیل ایک تو مذکورہ آیت ہے، اور دوسری دلیل جو عقلی ہے وہ یہ ہے کہ محرم رشتہ دار ہر وقت ایک دوسرے کے پاس اجازت لئے بغیر بھی آتے جاتے رہتے ہیں، اور عورتیں اپنے گھروں میں عام سے کپڑوں میں کسی خاص اہتمام کے بغیر اپنے اپنے کاموں میں لگی رہتی ہیں، عمومی عادت ایسی ہی ہے، (ف: یعنی یہ کپڑے ایسے ہوتے ہیں کہ ان کے پہنے ہونے کی صورت میں بھی اکثر ہاتھ پاؤں وغیرہ کھلے رہتے ہیں)۔

فلو حرم النظر الخ: پس اگر ان اعضاء کی طرف نظر کرنے کو بھی حرام کر دیا جاتا تو اس سے سخت حرج لازم آتا ہے، (ف: حالانکہ اللہ تعالیٰ نے صاف اعلان کر دیا ہے کہ ہم نے دین میں حرج باقی نہیں رکھا ہے لہٰذا یہ معلوم ہوا کہ جس کام سے حرج پیدا ہو جائے وہ دین میں سے نہیں ہے، لیکن یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ اس دلیل کی بنیاد اس بات پر رکھی گئی ہے کہ گھروں میں آمد ورفت اجازت کے بغیر ہو حالانکہ صحیح حدیث میں ہے کہ ان کے بارے میں اجازت لینے کے متعلق یہ دریافت کیا گیا کہ ان کے لئے اجازت لینی ضروری ہے، تو

جواب میں ارشاد فرمایا گیا کہ ضرور، اور کیا تم یہ بات پسند کرو گے کہ اپنی ماں کو ننگی دیکھو، لوگوں نے جواب دیا کہ یہ بات تو ہمیں پسند نہیں ہے، تب فرمایا کہ اجازت لیا کرو، اور یہ بھی جواب ہو سکتا ہے کہ اجازت لینا یہاں واجب نہیں ہے، اس لئے اجازت کے بغیر آنا جائز ہو گیا، اور دلیل پوری ہو گئی)۔

و کذا الرغبة الخ: اسی طرح یہ بھی ایک دلیل ہے کہ ہمیشہ کی حرمت کی وجہ سے ایسی عورتوں کی طرف رغبت کم ہو جاتی ہے اسی لئے ان کی طرف شہوت سے دیکھنا بہت ہی کم اور اتفاقاً ہو سکتا ہے۔ **بخلاف ماوراء الخ**: برخلاف ان بیان کی ہوئی جگہوں کے علاوہ جگہوں کے، کہ یہ جگہیں عموماً کھولی نہیں جاتیں یا کھول کر دیکھی نہیں جاتی ہیں، (ف: یعنی ان کے ڈھانکے رکھنے میں حرج لازم نہیں آتا ہے اسی لئے ان کو پردہ میں رکھنا ہی فرض باقی رہ گیا)۔

والمحرم من لاتجوز الخ: اس جگہ سے وہ عورتیں مراد ہیں جن کے ساتھ زندگی میں کبھی بھی نکاح کرنا جائز نہ ہو یعنی وہ ہمیشہ کے لئے حرام ہوں، خواہ نسب کی وجہ سے ہو جیسے ماں وغیرہ یا کسی سبب وغیرہ کے ہو جیسے کہ رضاعت یعنی دودھ پینے یا پلانے کی وجہ سے ہو یا دامادی رشتہ ہونے کی وجہ سے ہو کیونکہ دونوں باتیں اس میں بھی موجود ہیں، (ف: کہ رضاعی ماں بہنیں یا اپنی حقیقی ساس وغیرہ کی خدمت میں بھی اجازت خاص کے بغیر ہی آمد و رفت رہتی ہے لہٰذا ان رشتوں میں بھی ضرورت باقی رہ گئی، اور ہمیشہ کے لئے جس سے حرمت ہوتی ہے اس کی دلی رغبت بہت ہی کم ہوا کرتی ہے)۔

وسواء کانت المصاهرة الخ: اور یہ مصاہرت یعنی دامادی کا رشتہ خواہ جائز طریقہ یعنی نکاح سے ہو یا ناجائز طریقہ یعنی زنا سے ہو، اور قول اصح میں یہ دونوں صورتیں ہی حکم میں برابر ہیں ان ہی وجہوں سے جو اوپر بیان کی گئیں، (ف: کہ ان میں ہمیشہ کی حرمت کی وجہ سے رغبت نہیں ہوتی ہے اور بلا اجازت آمد و رفت کی ضرورت پوری پائی جاتی ہے، ک، اور اس بات میں بھی کچھ شک نہیں ہے کہ اگر کوئی رشتہ داری نکاح یا ملک یا شبہ کی وجہ سے ہو یعنی جائز سبب یا شبہ کے ساتھ ہو تو بلا خوف اس کے ساتھ تنہائی میں بیٹھنا اور سفر کرنا سب جائز ہے، لیکن اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ یہ حرمت زنا کی وجہ سے آئی ہو مثلاً کسی نے ہندہ سے زناء کیا تو اس زانی پر ہندہ کی ماں بھی ہمیشہ کے لئے حرام ہو جائیگی جیسے کہ ہندہ کی بیٹی زانی پر حرام ہو گی، مگر بعض علماء کے نزدیک ہندہ کی بیٹی کے ساتھ تنہائی میں اس مرد کو نہیں بیٹھنا چاہئے، قدوریؒ کا بھی اس مسئلہ کی طرف رجحان ہے، اور ہم بھی اسی قول کو قبول کرتے ہیں، کیونکہ اس میں حرمت مصاہرۃ مان لی گئی ہے وہ تو احتیاط پر عمل کرنے کی وجہ سے ہے، عن۔

> **توضیح**: المحارم سے کیا مراد ہے اور اس میں کون کون سے رشتے داخل ہیں، ایک مرد اپنے محارم کے کن اعضاء کو دیکھ سکتا ہے اور کن اعضاء کو نہیں دیکھ سکتا ہے، تفصیل مسائل، اقوال علماء، دلائل مفصلہ۔

قال ولا باس بان یمس ما جازان ینظر الیه منها لتحقق الحاجة الی ذلک فی المسافرة وقلة الشهوة للمحرمیة بخلاف وجه الا جنبیة و کفها لا یباح المس وان ابیح النظر لان الشهوة متکاملة الا اذا کان یخاف علیها اوعلی نفسه الشهوة فحینئذ لا ینظر و لا یمس لقوله علیه السلام العینان تزنیان وزناهما النظر والیدان تزنیان وزناهما البطش وحرمة الزنا بذوات المحارم اغلظ فیجتنب.

ترجمہ: قدوریؒ نے کہا ہے، ذوات محارم میں سے کسی کے جس عضو کو دیکھنا جائز ہے اس کو ہاتھ لگانے میں بھی حرج نہیں ہے، کیونکہ سفر میں اس کی بھی ضرورت پڑ جاتی ہے، اور اس کے حرام ہونے کی وجہ سے اس سے دلی رغبت بھی اتفاقیہ ہی ہو جاتی ہے (ف: بلکہ پاک طبیعت انسان کو ان کی طرف رغبت بالکل نہیں ہوتی ہے)۔

بخلاف وجه الاجنبیة الخ: بخلاف اجنبیہ عورت کے چہرہ اور ہتھیلی کے کہ اس کو چھونا مباح نہیں ہے، اگرچہ اسے دیکھنا جائز کہا

گیا ہے کیونکہ ان کی طرف پوری شہوت ہوتی ہے، (ف: یہانتک کہ ان سے نکاح اور مجامعت وغیرہ سب مباح ہے، تو ان کی طرف جانبین سے رغبت ہوتی ہے، ایسی صورت میں اگر ہاتھ لگانے کی بھی اجازت دے دی جائے تو دنیا میں بہت فساد پیدا ہو جائینگے، اور محارم کے معاملے میں چونکہ ایسی رغبت تقریباً نہ ہونے کے برابر ہے اور ان سے ملنے جلنے کی ضرورت بھی بہت ہوتی ہے کیونکہ سفر کی حالت میں اکثر اپنے محرم کو سواری پر سوار کرنے اور اتارنے میں ضرورت ہوتی ہے اور حضر یعنی اپنے گھر میں رہتے ہوئے بھی علاج وغیرہ کے موقع میں اس کی ضرورت آتی رہتی ہے، اس کے علاوہ نص سے بھی اس کا ثبوت ہے چنانچہ مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ اپنی صاحبزادی سیدۃ النساء فاطمہؓ کے سر کو بوسہ دیتے اور جب سفر سے تشریف لاتے تو پہلے اپنی صاحبزادی کے گھر تشریف لے جاتے اور گلے سے لگا کر سر کا بوسہ دیتے اور حضرت حسنؓ سے روایت ہے کہ اپنی والدہ حضرت سیدہؓ کا سر چومتے تھے، محمد بن حنفیہؒ سے روایت ہے کہ وہ اپنی والدہ کے سر میں کنگھی کیا کرتے تھے، محمد بن المنکدرؒ سے روایت ہے کہ میں نے رات بھر اپنی والدہ کے پاؤں دابے، اور میرے بھائی ساری رات نماز پڑھنے میں مشغول رہتے، لیکن مجھے یہ بات پسند نہیں ہے کہ میری اس خدمت کے عوض ان کی نماز ہو جائے، کرخیؒ نے امام محمدؒ سے روایت کی ہے کہ اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے کہ آدمی اپنی محرم عورتوں مثلاً ماں وغیرہ کے بال چھوئے اور اس کا بوسہ لے اور اس میں تیل لگائے اور اس کی پنڈلیاں اور پاؤں دبائے یا اس کا سینہ و پستان و بازو و چہرہ و ہاتھ چھوئے، اور جس عضو کا دیکھنا مکروہ ہے اس کا چھونا اس شرط سے مکروہ ہے کہ بدن ننگا ہو، اور اگر ننگا نہ ہو اور اس کو سوار کرنے کی ضرورت ہوئی تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، اور اس کی پیٹھ اور پیٹ پکڑ لینے میں بھی کوئی حرج نہیں ہے، مع، اس میں کچھ تفصیل بھی ہے، م۔

الا اذا کان یخاف الخ: البتہ اگر ذات محرم کی طرف سے شہوت کا خوف ہو یا اپنے نفس سے شہوت کا خوف ہو تو اس وقت اسے نہ دیکھے اور نہ اسے ہاتھ لگائے۔ **لقولہ علیہ السلام الخ**: رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ آنکھیں زنا کرتی ہیں اور ان کا زنا کرنا بری نظر سے دیکھنا ہے اور دونوں ہاتھ زنا کرتے ہیں ان کا زنا کرنا ہے اسے پکڑ لینا (ف: پوری حدیث اس طرح ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے آدمی پر اس کے زنا کا جو حصہ لکھدیا ہے وہ لامحالہ اسے حل کر رہے گا، اس میں دونوں آنکھوں کا زنا اس کی طرف سے بری نگاہ ڈالنی ہے، اور دونوں کانوں کا زنا کرنا کان لگانا ہے اور زبان کا زنا کلام کرنا ہے، پھر دونوں ہاتھ کا زنا کرنا اس سے کسی کو پکڑنا ہے، اور دونوں پاؤں بھی زنا کرتے ہیں اور ان کا زنا کرنا چل کر جانا ہے، اور دل کا زنا کسی کی خواہش اور تمنا کرنا ہے، اور آخر میں مخصوص شرم گاہ اس خواہش کی تصدیق یا تکذیب کر دیتی ہے یعنی اسے کر ڈالتی ہے یا اسے چھوڑ دیتی ہے، رواہ مسلم۔

وحرمۃ الزنا الخ: اور ان محرم عورتوں کے ساتھ زنا کرنا انتہائی برا اور بدترین کام ہے اس سے بچنے کی پوری کوشش کرنی چاہئے، (ف: اور اگر سفر میں ہاتھ لگانے کی انتہائی ضرورت پڑ جائے تو ہاتھ میں کپڑا وغیرہ لپیٹ کر ہاتھ لگائے تاکہ ہاتھ میں اس کی گرمی اور نرمی محسوس نہ ہو، اور دل سے بھی کوشش کرے کہ اس قسم کا اثر اس پر کچھ بھی باقی نہ رہے پھر اتارے یا سوار کرے، جیسا کہ امام محمدؒ سے مروی ہے، حاصل کلام یہ ہوا کہ اپنی محرمات کی طرف سے یوں ہی بری رغبت نہیں ہوتی ہے، اس لئے انسان کو ان کا دیکھنا اور چھونا بھی جائز ہے)۔

توضیح: اپنی محرمات کو دیکھنے ہاتھ لگانے، سفر میں لے جاتے ہوئے ان کو اتارنے، سوار کرنے، ان کے ساتھ تنہائی میں رہنے، ان کے ہاتھ پاؤں دبانے، کے احکام، تفصیل، دلائل مفصلہ۔

ولا باس بالخلوۃ والمسافرۃ بھن لقولہ علیہ السلام لا تسافر امراۃ فوق ثلثۃ ایام ولیالیھا الا ومعھا زوجھا اوذو رحم محرم منھا وقولہ علیہ السلام الا لایخلون رجل بامراۃ لیس منھا بسبیل فان ثالثھما الشیطان والمراد اذالم یکن محرما فان احتاجت الی الارکاب والانزال فلا باس بان یمسھا من وراء ثیابھا ویاخذ ظھرھا وبطنھا

دون ما تحتهما اذا امنا الشهوة فان خافها علىٰ نفسه اوعليها يقيناوظنا اوشكا فليجتنب ذلك بجهده ثم ان امكنها الركوب بنفسهايمتنع عن ذلك اصلا وان لم يمكنهايتكلف بالثياب كيلا تصيبه حرارة عضوها وان لم يجد الثياب يدفع الشهوة عن قلبه بقدر الامكان.

ترجمہ: اوران محرم عورتوں کے ساتھ تنہائی میں رہنے اوران کو لے کرسفر میں جانے میں کوئی حرج نہیں ہے، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ عورت تین دن رات یااس سے زیادہ دن کے سفر میں اپنے شوہر یا ذورحم محرم کے بغیر نہ جائے، (ف: اس کی روایت مسلم نے حضرت ابوسعیدؓ سے کی ہے، لیکن بخاری میں دوہی دن ہیں، اور صحیحین میں ابن عمرؓ تین دن سے زیادہ کا ذکر ہے، اور بخاریؒ ہی کی ایک اورروایت میں تین دن کا لفظ ہے، اور صحیحین کی حدیث جوحضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے اس میں ایک رات دن ہے، اوراس کی روایت ابوداؤد وابن حبان اور حاکم نے کی ہے، اورایک روایت ایک روز کی مسافت اوردوسری روایت میں ایک رات کی مسافت ہے جوکہ مسلم کی روایت ہے، منذریؒ نے مختصر میں کہا ہے کہ ان روایتوں میں آپس میں تباین وتضاد ہے، طحاویؒ نے کہا ہے کہ شریعت مین مسافرت کے لئے تین دن کومعیار مقرر کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ اس سے کم کا حکم اس کے خلاف اورقابل قبول نہیں ہے، چنانچہ امام ابوحنیفہ وامام ابویوسف اورامام محمد رحمھم کا یہی قول ہے، اورتین دن کی حرمت میں سارے آثار متفق ہیں ان میں اختلاف نہیں ہے مگراس سے کم میں سب مختلف ہیں اس لئے اختلافی اقوال کوچھوڑ کر اتفاقی قول ہی کوقبول کرنا بہتر ہے، مع، اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ کتاب الحج میں یہ مسئلہ بہت زیادہ تحقیق وتفصیل کے ساتھ گزرچکا وہیں دیکھ لینا چاہئے م۔اس موقع میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ عام طور سے کسی بھی جگہ کسی بھی عام عورت کے ساتھ مرد کی موجودگی اور تنہائی کومنع کیا گیا ہے خواہ محرم ہو یا غیرمحرم ہو کیونکہ تنہائی میں ہونے سے ہی شہوت بھڑکتی ہے، توپھر دودوتین دن کی تنہائی میں ایک ساتھ رہنے کوکس طرح جائز سمجھا گیا ہے، چنانچہ۔

قوله عليه السلام الالا يخلون الخ: فرمان رسول اللہ ﷺ ہے کہ خبردار کوئی مرد کسی ایسی عورت کے ساتھ تنہائی میں نہ رہے، جس کے ساتھ رہنے کی گنجائش نہ ہو کیونکہ ایک ساتھ دو کے رہنے سے تیسرا فرد شیطان بھی ان میں شریک ہوجاتا ہے (ف: کیونکہ شیطان کے لئے فریب اوروسوسے ڈالنے کا یہ خاص موقع مل جاتا ہے اس کی روایت ترمذی ونسائی وابن حبان اور حاکم نے حضرت عمرؓ کی حدیث سے کی ہے، اورترمذی نے کہا ہے کہ صحیح ہے، اورابن حبان نے حضرت جابرؓ کی حدیث کی روایت کی اوراحمد نے عامرؓ کی حدیث کی روایت کی اورالطبرانی نے ابن عمرؓ کی حدیث کی روایت کی لہٰذا یہ حدیث صحیح ہے، اس شبہہ کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں اس بات کی قید ہے کہ جس کے ساتھ رہنے کی گنجائش نہ ہو، کیونکہ یہ گنجائش کبھی ایک حلال نکاح کے ذریعہ نکلتی ہے توکبھی باندی کا مالک ہونے کی وجہ سے ہوتی ہے، اورکبھی اس وجہ سے بھی کہ اس کے ساتھ ہمیشہ کے لئے حرام ہونا بھی ہے، کیونکہ محرمات کے سامنے ہونے سے ایک دوسرے کودیکھ سکتا ہے پاس بیٹھ سکتا ہے اورضرورت پرخدمت بھی کرسکتا ہے، البتہ اگرعورت اجنبیہ ہوتواس کے ساتھ مل بیٹھنے کی کوئی گنجائش نہیں ہوتی ہے، اس لئے اس حدیث کی وجہ سے کوئی اعتراض نہیں ہوسکتا ہے)۔

والمراد اذالم يكن الخ: اوراس حدیث کی مراد یہ ہے کہ ویسی تنہائی اسی وقت ممنوع ہوگی جبکہ اس میں محرم نہ ہو، (ف: یاعورت کا خاوند یا مولیٰ نہ ہو، اس پر عینیؒ نے یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ حدیث توصحابہ کی ایک بڑی تعداد سے مروی ہے لیکن کسی میں بھی یہ لفظ نہیں ہے کہ **ليس منها بسبيل** کہ ساتھ رہنے کی کوئی گنجائش نہ ہوجس کا مطلب یہ ہوا کہ تمام روایتوں میں مطلقا عورت کے ساتھ تنہائی کی ممانعت ہے، چنانچہ حضرت عمرؓ کی حدیث میں ہے کہ مقام جابیہ میں حضرت عمرؓ نے وعظ کہنے کے لئے خطبہ دیتے ہوئے فرمایا کہ اے لوگو میں تم میں اس طرح کھڑا ہوا جیسے رسول اللہ ﷺ ہم میں کھڑے ہوئے تھے، اس کے بعد فرمایا اے میرے صحابہ میں آپ کو یہ وصیت کرنے کے لئے کھڑا ہوا ہوں، تمہارے بعدان لوگوں کو جوتمہارے متصل آئینگے پھرجھوٹ پھیل جائے گا، یہانتک کہ آدمی قسم کھائے گا حالانکہ قسم کھانے کی کوئی ضرورت نہ ہونہ کسی نے اسے قسم کھانے کے لئے کہا ہو، اوروہ خواہ مخواہ لوگوں میں گواہی بھی دے گا حالانکہ اس سے اس کا مطالبہ نہیں کیا گیا ہو، خبردار رہو بہت محتاط رہو کہ کوئی مرد کسی عورت کے ساتھ تنہائی میں نہ رہے، کہ ان کے ساتھ ان کا تیسرا فرد

شیطان ہو جائے گا، اور ہر حال میں، جماعت کے ساتھ رہنے کی کوشش کرو، اور خبردار تم متفرق ہونے سے بچو کیونکہ شیطان ایک کے ساتھ ہے، لیکن دو ہونے سے دور ہو جاتا ہے، ترمذیؒ نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے، اور ابن حبان نے بھی اس کی روایت کی ہے، الخ، خلاصہ یہ ہے کہ ان لوگوں نے طوالت کے ساتھ روایتیں کی ہیں، اور بہترین استدلال حضرت جابرؓ کی حدیث سے کیا جاتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ کوئی مرد کسی عورت کے ساتھ رات میں نہ رہے سوائے اس شخص کے جس کا اس سے نکاح ہو چکا ہو یا اس کا ذی رحم محرم ہو، رواہ مسلم، اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس زمانہ میں ظاہر حدیث پر ہی فتویٰ دیا جائے کیونکہ ہمارا اصول ہے کہ جس موقع میں کسی بات سے گناہ کا خوف ہو اس سے احتراز کرنا واجب ہوتا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم؛ م۔

فان احتاجت الی الا رکاب الخ: اور اگر سفر کی حالت میں ایسی محرم کو سواری پر سوار کرنے یا اسے اتارنے کی ضرورت پڑ جائے، (ف: اور وہ شخص جو اس کا محرم ہے خود موجود ہو)۔ **فلا باس بان یمسھا الخ:** تو اس مرد کو اس محرم عورت کے کپڑوں کے اوپر سے اس کی پیٹھ اور پیٹ کو چھونے اور پکڑنے میں اور پکڑ کر اتارنے اور چڑھانے میں کوئی حرج نہیں ہے، لیکن اس کے پیٹ پیٹھ کے نیچے کے بدن کے حصہ کو نہ پکڑے، اس شرط کے ساتھ دونوں کو اپنے اوپر شہوت سے امن ہو، (ف: یعنی سواری پر چڑھانے اور اتارنے کی ضرورت کے موقع پر کپڑے کے اوپر سے پیٹ اور پیٹھ کو چھونا اور پکڑ کر چڑھانا اور اتارنا اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ دونوں طرف سے شہوت سے امن ہو، اور اس حالت میں بھی کمر سے نیچے کے جسم کو نہ پکڑے اور نہ چھوئے کیونکہ بسا اوقات اسے جسم سے بے اختیاری سی ہو جاتی ہے پھر چھونے کے باوجود نہ دیکھے کیونکہ پیٹ اور پیٹھ سارا جسم عورت یعنی شرم وحیا اور پردہ کے اعضاء ہیں اور ایسے اعضاء پر خواہ وہ عورت محرم ہو یا اجنبیہ ہو نظر کرنا سب سے حرام ہے، اور اگر اس پر ایسے باریک کپڑے ہوں کہ ان کے نیچے سے بدن نظر آئے تو بھی ان کو دیکھنا حرام ہے، جیسے اس عورت کو ایسے کپڑے پہننا مکروہ ہے، اور اگر بدن پر کپڑے گاڑھے ہوں تو پھر نظر کرنے سے کوئی حرج نہیں ہے، کیونکہ اس وقت حقیقت میں کپڑوں پر ہی نگاہ ہوگی، اور میں مترجم کہتا ہوں کہ اگر بدن پر ایسے چست اور تنگ کپڑے ہوں گویا کہ اس کے بدن پر کوئی جھلی لپیٹ دی گئی ہو، جن سے پورا بدن اور اس کی بناوٹ نظر آ رہی ہو جیسے کہ اکثر بیہودہ عورتوں کی وضع ہوتی ہے تو وہ بھی میرے نزدیک باریک کپڑے ہی کے حکم میں ہے، کیونکہ اصل حکم تو اس کے ماتحت بدن کی حفاظت اور اس کو پردہ میں رکھنے کا ہے، اور قیمت میں بھی ایسے کپڑوں میں خاص فرق نہیں ہوتا ہے، اسی لئے ایسے کپڑوں پر نگاہ کرنے کا وہی حکم ہے جو بدن پر نگاہ کرنے کا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، اس ذاتی خیال کو لکھنے کے بعد میں نے محیط میں بھی تصریح کے ساتھ یہی حکم مذکور دیکھا ہے، جیسا کہ ہندیہ میں ہے، اور جب کپڑے گاڑھے اور موٹے ہوں تو کپڑوں کے اوپر سے صرف پیٹ اور پیٹھ کو چھونے اور پکڑنے اور ان پر نظر کئے بغیر سوار کرنے اور اتارنے میں کوئی حرج نہیں بلکہ جائز ہے، لیکن اس شرط کے ساتھ کہ دونوں کو شہوت سے امن ہو۔

فان خاف علی نفسہ الخ: اور اگر مرد کو اس حالت میں خود اپنے اوپر یا اس محرم عورت کی طرف سے برے خیالات میں پڑ جانے کا خوف ہو خواہ یقین کے طور پر یا گمان غالب ہو یا شک ہو تو اپنے طور پر مرد کو بھی کوشش کرنی چاہئے کہ اس خیال کو دل میں جگہ نہ دے اور ایسے خیالات سے دور ہو جائے، (ف: یعنی ایسی شہوت اور خواہش کے باوجود سفر میں سواری پر سوار کرنا یا اس سے اتارنا چونکہ انتہائی مجبوری کا کام ہے اس لئے اپنے آپ کو قابو میں رکھ کر خیالات پر قابو پانے کی کوشش جاری رکھنا اور شیطانی وسوسوں سے خود کو بچانا بھی واجب ہے، پھر اپنے اوپر شہوت کے غالب آنے کا یقین اسی طور سے ہوتا ہے کہ دل میں اس وقت بھی اسی قسم کی خواہش ہو اور محرم عورت کی طرف سے بھی صراحت کے ساتھ اس کا اظہار ممکن ہو، لیکن تقویٰ اور نیک بختی کے خیال سے اس سے بچنے کی خود بھی کوشش کرے اور اس طرح وہ عورت بھی مسئلہ معلوم کر کے ان خیالات سے بچنے کی کوشش کرے واللہ تعالیٰ اعلم؛ م، یہ ساری تفصیل اسی وقت کی ہے جبکہ مرد کو اتارنے اور چڑھانے میں مدد کرنے پر مجبوری ہو، کیونکہ۔

ثم ان امکنھا الخ: اگر عورت کے لئے یہ ممکن ہو کہ وہ خود اپنے طور پر سوار ہو سکے یا اس سے اتر سکے (ف: خواہ ہر جگہ ہی ایسا ہو یا کسی جگہ) تو یہ مرد اس کو ہاتھ لگانے سے بچنے کی پوری کوشش کرے، (ف: چنانچہ اگر ایک جگہ مجبوری کی حالت میں چارہ نہ ہو اور اس

نے اسے سوار کر دیا، لیکن آگے بڑھ کر ایسی جگہ پر ایسی اونچی نیچی جگہ مل گئی جس کی اونچی جگہ کی مدد سے وہ خود تنہا اتر سکتی ہو یا سوار ہو سکتی ہو اس وقت وہ مرد اس کی مدد نہ کرے بلکہ کنارہ ہو جائے۔ وان لم یمکنها الخ: اور اگر عورت کو خود سے سوار کسی وجہ سے کسی طرح سے ممکن ہی نہ ہو تو مرد کو چاہئے کہ انتہائی احتیاط کے ساتھ اپنے ہاتھوں میں کپڑے لپیٹ لے تاکہ اس مرد کو اس عورت کے بدن کی گرمی بالکل محسوس نہ ہو، (ف: کہ کوشش اور تدبیر کا ایک طریقہ یہ بھی ہے)۔

وان لم یجد الخ: اور اگر اپنے ہاتھوں میں لپٹنے کے لئے اس جگہ کوئی دوسرا کپڑا میسر نہ ہو سکے تو کم از کم یہ کرے کہ جہاں تک ممکن ہو اپنے دل سے ایسے خیال بد کو دور کرنے کی کوشش کرے، (ف: اس جگہ یہ مسئلہ معلوم ہوا کہ اگر سوار شروع کرتے وقت ہی مرد کو اس بات کا اندازہ ہو جائے یا خطرہ ہو جائے کہ راستہ میں ایسے برے خیالات سے گزرنا پڑے گا تو اسی وقت اس کے ساتھ سفر نہیں کرنا چاہئے البتہ اگر کوئی خاص شرعی ضرورت سامنے آ کر اسے مجبور کر دے، کیونکہ ایسی حالت میں حاجت اور ضرورت ہی کا اعتبار ہوگا، اور شاید کہ شہوت کی حالت میں ضرورت کا اعتبار ہو جائے، واللہ تعالیٰ اعلم، اور اب یہ مسئلہ کہ غیر کی مملوکہ باندی کو دیکھنے کا کیا حکم ہے تو اس کا حکم یہ ہے جو ابھی معلوم ہوگا)۔

توضیح: محرم عورتوں کے ساتھ تنہائی میں اپنا سفر میں جانا کیسا ہے اگر ایسی محرم عورت کو سفر میں لے جانے کی ضرورت مجبور کرے تو انسان کیا کرے، بالخصوص جب دوران سفر شہوت کا بھی خطرہ ہو، خواہ سفر شروع کرنے سے پہلے یا دوران سفر یہ کیفیت ہو جائے، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ۔

قال وينظر الرجل من مملوكة غيره الى ما يجوز ان ينظر اليه من ذوات محارمه لانها تخرج لحوائج مولاها وتخدم اضيافه وهى فى ثياب مهنتها فصارحا لها خارج البيت فى حق الاجانب كحال المراة داخله فى حق محارم الا قارب وكان عمر رضى الله عنه اذا راى جارية متقنعة علاها بالدرة وقال الق عنك الخمار يلدفار اتتشبهين بالحرائرولا يحل النظر الى بطنها وظهرها خلا فالما يقوله محمد بن مقاتل انه يباح الا الى مادون السرة الى الركبة لانه لا ضرورة كما فى المحارم بل اولى لقلة الشهوة فيهن وكما لها فى الاماء ولفظة المملوكة تنتظم المدبرة والمكاتبة وام الولد لتحقق الحاجة والمستسعاة كالمكاتبة عند ابى حنيفة على ما عرف واما الخلوة بها والمسافرة معها فقد قيل يباح كما فى المحارم وقد قيل لا يباح لعدم الضرورة وفى الاركاب والا نزال اعتبر محمد فى الاصل الضرورة فيهن وفى ذوات المحارم مجرد الحاجة.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ، ایک مرد کے لئے دوسرے کی باندی کے جسم کے ان حصوں کو دیکھنا جائز ہے جن کو وہ اپنی محرم عورتوں کے بدن کے حصوں کو دیکھ سکتا ہے، (ف: یعنی اپنی ماں، بہن، وغیرہ محرم عورتوں میں سے جن اعضاء کو وہ دیکھ سکتا ہے ان ہی اعضاء کو غیر شخص کی باندی میں سے بھی دیکھ سکتا ہے اور یہ بات کلیہ کے طور پر پہلے بتائی جا چکی ہے کہ یہ حکم صرف عورت کے بدن کو عام حالت میں دیکھنے کا ہے، کیونکہ شہوت کے ساتھ کسی بھی اجنبیہ کے بدن کو دیکھنا اور ہاتھ لگانا جائز نہیں ہے، جس کا ماحصل یہ ہوا کہ مرد کے لئے اپنی محرمات میں سے جو اعضاء اس کے لئے جسم عورت سے نہیں ہیں وہی غیر کی مملوکہ باندی میں سے عورت نہیں ہیں اگرچہ وہ بالغہ اور جوان ہو)۔

لانها تخرج الخ: کیونکہ وہ باندی اپنے مالک کی خدمت کے لئے نکلنے پر مجبور ہے، اسی طرح سے مالک کے گھر میں آنے والے مہمانوں کی مہمانداری اور تواضع کرنے پر مجبور ہے جبکہ وہ عام استعمال کے کپڑوں میں رہتی ہے، (ف: چونکہ عام طور پر کام کاج کے موقع پر بالخصوص گھروں میں رہتے ہوئے بالکل ہی عام استعمال کے کپڑے ہی بدن پر ہوتے ہیں اور ایسے ہی کپڑوں میں رہ کر کام میں آسانی

بھی ہوتی ہے، اس لئے عموماً تمام بدن ڈھکا ہوا نہیں ہوتا ہے یہانتک کہ اکثر پنڈلیاں اور بازو بھی وہ کھول کر رہتی ہیں، اور گھر کے اندر و باہر کے تمام کام کرتی رہتی ہیں اس کے بغیر چارہ بھی نہیں ہے)۔

فصار حالها الخ: تو گھر سے باہر اجنبی مردوں کے حق میں مملوکہ باندی کا حال ایسا ہو گیا جیسے آزاد عورت کا حال اپنے محرم رشتہ داروں کے درمیان ہوتا ہے (ف: محرم رشتہ داروں سے یہاں بھی وہی عورتیں مراد ہیں جن کے ساتھ عورت کا نکاح ہمیشہ کے لئے حرام ہو خواہ کسی بھی سبب سے ہو، خواہ نسبی رشتہ داری ہو یا نکاحی یا دامادی رشتہ داری ہو یا رضاعت یعنی دودھ پلائی کی رشتہ داری ہو جیسا کہ اس سے پہلے بارہا بتایا جا چکا ہے، اس لئے جیسے کہ آزاد عورت کو گھر کے اندر اس کے محرم مرد رشتہ دار پیٹھ و پیٹ اور ناف کے نیچے سے گھٹنے تک کے علاوہ باقی اعضاء بدن کو دیکھ سکتے ہیں بشرطیکہ شہوت کی نگاہ سے نہ ہو، ونعوذ بالله من ذلك، تو اسی طرح مملوکہ کو گھر کے باہر اجنبی مرد بھی دیکھ سکتے ہیں بشرطیکہ ان میں بھی بدنظری اور شہوت کا مادہ ظاہر نہ ہو، بس حاصل یہ نکلا کہ غیر کی باندی کے پیٹھ پیٹ اور ناف کے نیچے سے اس کے گھٹنوں تک کے علاوہ باقی اعضاء بدن کو غیر مرد دیکھ سکتا ہے، بلکہ ایسی مملوکہ کو آزاد عورتوں کی سی صورت اور لباس کو اس طرح اختیار کرنا جس سے برے اثرات پیدا ہوں اور آزاد عورتوں سے مشابہت کا دھوکہ ہو ممنوع ہے، کیونکہ اس مشابہت کی وجہ سے آزاد عورت اور باندی کے احکام کو ان پر نافذ کرنے میں شبہ ہوگا اور محتسب پریشان ہوگا کہ اس پر فی الوقت آزاد عورت کا حکم جاری کیا جائے یا باندی کا)۔

وكان عمر رضي الله عنه الخ: اور حضرت عمرؓ اگر کسی باندی کو سر اور گلا کو لپیٹے ہوئے دیکھتے تو غصہ سے اس کے اوپر درہ اٹھا لیتے اور فرماتے او لونڈی تم اپنے اس کپڑے کو ہٹاؤ کیا تم آزاد عورتوں کی مشابہت کرنا چاہتی ہو، (ف: یہ حدیث ان الفاظ سے نہیں پائی گئی ہے البتہ بیہقیؒ نے کہا ہے کہ اس کے بارے میں حضرت عمرؓ سے بہت آثار منقول ہیں، الزیلعی، اور صفیہ بنت ابی عبیدؓ سے مروی ہے کہ ایک عورت اوڑھنی اوڑھے اور چادر ڈھانپے نکلی تو حضرت عمرؓ نے پوچھا کہ یہ کون عورت ہے جواب دیا گیا کہ یہ فلاں قبیلہ کی باندی ہے یعنی خود حضرت عمرؓ کے صاحبزادی سے کسی ایک کا نام لیا گیا تو آپ نے اپنی صاحبزادی حضرت حفصہ کو یہ پوچھنے کے لئے کسی کو بھیجا کہ تم نے اس باندی (چھوکری کو اس طرح کی اوڑھنی اور چادر کیوں اڑھائی ہے) میں نے تو اسے آزاد عورت سمجھ کر اسے مارنے کا ارادہ کیا تھا، تم اپنی باندیوں کو آزاد عورتوں کی طرح مت رکھو، رواہ البیہقی، اس کی اسناد قوی ہے، الذہبی فی المختصر، ع، اس سے منع کرنے کی وجہ ظاہر ہو گئی، اس طرح سے کہ کچھ عورتوں کے لئے جائز نہیں ہوتے مثلاً پنڈلی کھولنا لیکن باندیوں کے لئے مباح ہیں، اسی لئے اگر وہ اوپر سے دیکھنے میں آزاد عورتوں کی طرح ہو مگر اس کی پنڈلی کھلی ہوئی تو محتسب اس پر اس کو سزا دے گا، حالانکہ باندی کو اس کے لئے سزا نہیں دی جاتی ہے کہ یہ اس کے لئے جائز ہے، اور مشابہت کی وجہ سے دھوکہ کا یہ نتیجہ ہے، اسی لئے اب اعتراض نہیں ہو سکتا ہے کہ جس ام ولد نے آ کر رسول اللہ ﷺ سے یہ پوچھا تھا کہ میں ایک ایسی عورت ہوں کہ اپنا دامن دراز رکھتی ہوں اور گندگی پر سے گزرتی ہوں اس پر میں مجبور ہوں، (جس سے میرے دامن کے گندہ اور ناپاک ہونے کا خطرہ رہتا ہے جو نماز کے لئے مفسد ہو سکتا ہے) تو آپ نے فرمایا کہ کوئی حرج نہیں ہے کہ اگر بالفرض اس سے کچھ گندگی لگتی ہے تو وہاں سے آگے بڑھ جانے سے رگڑ کر وہ گندگی دور بھی ہو جاتی ہے، پھر دامن پاک بھی ہو جاتا ہے، جس کا پورا اور اصل قصہ صحاح میں مشہور ہے، اور یہ اعتراض اس وجہ سے ختم ہوا کہ دامن کی درازی کی وجہ سے اس طرح سے نہیں تھی جس سے کہ آزاد عورتوں سے مشابہت کا شبہ ہوتا ہو، حالانکہ ممانعت کی اصل بنیاد صرف اشتباہ پر ہے، لہذا اگر کوئی باندی اپنے سر کو کھلا رکھ کر اپنا پورا بدن ڈھانک کر نکلے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، خلاصہ یہ ہے کہ لباس ایسا رکھے کہ اسے آزاد عورت ہونے کا شبہ نہ پایا جائے، اور یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ اپنی مملوکہ باندی جو رضاعت یا دامادی کسی رشتہ داری کی وجہ سے اس کے لئے حلال نہ ہو وہ بھی غیر کی باندی کے حکم میں ہوگی۔

ولا يحل النظر الخ: اور اس باندی کے پیٹ اور اس کی پیٹھ کو دیکھنا حلال نہ ہوگا، برخلاف محمد بن مقاتل الرازی کے قول کے کہ ان کے نزدیک ناف کے نیچے سے گھٹنے تک کے سوا مباح ہے، (ف: جو کہ ایک مرد کا حکم ہے، اور امام شافعیؒ کا ظاہری قول یہی ہے، جس کی دلیل حضرت ابن عباسؓ کا وہ قول ہے، جو ایک طویل حدیث میں منقول ہے، کہ جو شخص کسی باندی کو خریدنا چاہے وہ اس کو ازار باندھنے کی

جگہ کے ماسواسب کودیکھ سکتا ہے اوراس دلیل سے بھی کہ مکہ مکرمہ اور مدینہ منورہ والوں کا یہی طور طریقہ اور معمول تھا، مگر ہم یہی کہتے ہیں کہ باندی کوخریدنااس کے نکاح کرنے کے جیسا ہوتا ہے، اس لئے ممکن ہے کہ ایسی حالت میں جواز ہو، بس اس احتمال کے پیدا ہوجانے سے اس سے استدلال درست نہ ہوگا، اور یہ بھی کہ حضور کے ارشاد میں ازار باندھنے کی جگہ سے مراد کچھ اس بات کی طرف کنایہ ہو کہ سوائے اس جسم کے جوستر عورت ہے، اس لئے وہ قول خلاف قیاس بھی ہے)۔

لانه لاضرورة الخ: کیونکہ پیٹ اور پیٹھ کے دیکھنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے جیسے اپنی محرمات کے ان اعضاء کو بلاضرورت دیکھنا ممنوع ہے، (ف: یعنی وہ سب اعضاء بھی ستر عورت میں شامل ہیں لیکن مجبوری اور ضرورت پڑنے کی وجہ سے ان کا دیکھنا جائز کہا گیا ہے، اس لئے اس مجبوری کو اسی کی حد تک باقی رکھا جائے گا، اور جیسے اپنے محارم میں ان کے پیٹ اور پیٹھ کے دیکھنے کی ضرورت نہیں ہے اسی لئے دیکھنا ممنوع بھی ہے اسی طرح غیر کی باندیوں میں بھی ممنوع ہے۔

بل اولیٰ لقلة الخ: بلکہ اپنی محرم عورتوں کے مقابلہ میں غیر کی باندیوں کو بدرجہ اولیٰ ممنوع ہونا چاہئے، کیونکہ فطرۃ اپنی محرم عورتوں کی طرف شہوت بہت ہی کم ہوتی ہے کیونکہ ان کی حرمت تو ہمیشہ کے لئے ہوتی ہے، اسی لئے ان کی طرف رغبت بہت ہی کم شاذ ونادر ہوتی ہے، اور باندیوں کی طرف کامل شہوت ہوتی ہے، (ف: یہی وجہ ہے کہ غیر سے اسے خریدنے یا اس سے اجازت کے ساتھ نکاح کرنے سے ہی وہ حلال ہو جاتی ہے لہٰذا ان میں شہوت کے مادہ کے کامل ہونے کی بناء پر ان کی طرف نظر کرنا بدرجہ اُولیٰ ممنوع ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

ولفظة المملوكة تنتظم الخ: اور عبارت میں مملوکۃ الغیر کا لفظ عام ہے جو بھی غیر کی باندی اور جس قسم کی خواہ وہ مدبرہ ہو یا مکاتبہ ہو یا ام الولد ہوسب کو شامل ہے، کیونکہ ان سب کو باہر آنے جانے کی ضرورت ہوتی رہتی ہے، (ف: یعنی متن میں غیر کی مملوکہ کا لفظ لکھا ہوا ہے تو یہ لفظ ان تمام کو شامل ہوگا جو خواہ وہ غیر کی مکمل باندی ہو یا مدبرہ ہو یا مکاتبہ یا ام الولد ہو حکم سب کے لئے ہوگا، سوائے ان کے پیٹ اور پیٹھ اور ناف کے نیچے سے گھٹنے کے نیچے تک کے کہ باقی تمام کو دیکھ سکتا ہے لیکن صرف اتنے اعضاء کو نہیں دیکھ سکتا ہے، اس لئے ام ولد اور مدبرہ میں اگر چہ ان کی آزادی کا سبب پیدا ہو چکا ہے پھر بھی اپنے ذمہ کے فرائض ادا کرنے کیلئے ان کو بھی باہر جانا پڑتا ہے، اس لئے ان باندیوں ہی کا ان کو حکم دیدیا گیا اور فی الحال ان کو آزاد نہیں کیا گیا ہے اسی مجبوری کی وجہ سے مکمل باندیوں کی طرح ان کو دیکھنا جائز کہا گیا ہے، اور اب وہ باندی جس کا حصہ آزاد ہو گیا ہو اور کچھ حصہ آزادی کے لئے باقی رہ گیا جس کو مستسعاۃ کہا جاتا ہے جس نے اپنے ذمہ کی کچھ رقم ادا کردی ہو وہ اپنی بقیہ رقم کی ادائیگی کے لئے محنت اور مزدوری کرنے پر مجبور ہوتی ہے، تو اس کے بارے میں امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ہے۔

والمستسعاة كالمكاتبة الخ: کہ یہ مستسعاۃ (اپنی آزادی کے لئے کوشش کرنے والی) کا حکم بھی مکاتبہ کے جیسا ہے جیسا کہ پہلے بھی معلوم ہو چکا ہے، (ف: حاصل یہ نکلا کہ مکاتبہ کا جو حکم پہلے بارہا بیان کیا جا چکا ہے، کہ وہ بھی رقیقہ یعنی مکمل باندی کے حکم میں ہے اور وہی حکم اس مستسعاۃ کا بھی ہے، مگر صاحبینؒ کے نزدیک حکم یہ ہے کہ جس غلام یا باندی کے بدن کا کچھ حصہ بھی آزاد ہو چکا ہو وہ مکمل آزاد آدمی کے حکم میں ہے اگر چہ آئندہ اس پر اپنی بقیہ رقم ادا کرنا بھی ضروری ہو اور آزاد کے حکم میں ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ ایک آزاد عورت کے بدن کے جتنے حصہ کو دیکھنا جائز ہے صرف اتنا ہی حصہ اس کا بھی دیکھنا جائز ہوگا،)۔ اما **الخلوة بها الخ**: اور اب غیر کی باندی کے ساتھ تنہائی میں رہنا یا اس کے ساتھ سفر میں رہنے کا حکم (ف: محارم کی طرح جائز ہے یا نہیں تو اس میں یہ دو اقوال ہیں۔

فقد قيل مباح الخ: چنانچہ ایک قول میں یہ کہا گیا ہے کہ جیسے محارم میں مباح ہے اسی طرح غیر کی باندی میں بھی مباح ہے، (ف: اور شمس الائمہ سرخسیؒ کا بھی اس قول کی طرف میلان ہے۔ **وقد قيل لايباح الخ**: اور دوسرا قول یہ ہے کہ غیر کی باندی کے ساتھ خلوت میں رہنا یا سفر میں جانا مباح نہیں ہے، کیونکہ اس کی کوئی مجبوری نہیں ہوتی ہے، (ف: یعنی غیر کی باندی کو دیکھنے کی اجازت ضرورۃ دی گئی تھی، لیکن اس کے ساتھ چونکہ تنہائی میں رہنے یا سفر میں جانے کی ضرورت ہی نہیں ہوتی ہے اس لئے اسے دیکھنے کی اجازت بھی نہیں

ہوگی، حاکم الشہیدؒ کا اسی قول کی طرف میلان ہے، ع،مگر میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ پھر بھی اگر کوئی غیر کی باندی کو اپنی خدمت کے لئے اجارہ پر لے جس میں لے جانے کی بھی شرط لگادی گئی ہو تب تو مجبوری آجائیگی تب تو جائز ہونا چاہئے پس اگر اس سے انکار کرنا ہو تو یہ کہنا ہوگا کہ اس کو ایسی خدمت کے لئے لینا ہی جائز نہ ہوگا جس میں تنہائی کی نوبت آتی ہو یا سفر میں لے جانا لازم آتا ہو، فافہم، واللہ تعالیٰ اعلم، اس کتاب قدوری میں اسی کی طرف اشارہ معلوم ہوتا ہے کہ پہلا قول ہی بہتر ہے کیونکہ امام محمدؒ نے اتارنے اور چڑھانے میں مجبوری کا اعتبار کر کے ہی اجازت دی ہے، اسی کی بناء پر یہ معلوم ہوتا ہے اس کے ساتھ سفر کی بھی اجازت ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م)۔

وفی الارکاب الخ:اور سوار کرنے اور اتارنے میں (ف:اب یہ سوال کہ غیر کی باندی کو سفر کے لئے سواری پر سوار کرنے اور اس پر سے اتارنے کی بارے میں جائز ہونے یا نہ ہونے کا کیا حکم ہے یعنی کیا واقعہ ضرورۃ کا پایا جانا ضروری ہے یا صرف احساس ضرورت ہی کافی ہے تو جواب یہ کہ)۔**اعتبر محمدؒ الخ**:امام محمدؒ نے مبسوط میں غیر کی باندیوں میں واقعی ضرورت ہونے کا اعتبار کیا ہے، لیکن محرم عورتوں کی صورت میں صرف حاجت کے احساس کا اعتبار کیا ہے، (ف:ضرورت سے مراد یہ ہے کہ اس کے بغیر چارہ ہی نہ ہو، یعنی تکلیف اور مشقت اٹھائے بغیر باندی خود سے نہ سوار ہو سکے اور نہ ہی اتر سکے، ایسی حالت میں یقیناً یہ جائز ہے کہ اجنبی بھی اس کو اتار دے یا سوار کردے، اور مرد اپنی ابدی محرم عورتوں کو اگر چہ واقعۃً انتہائی ضرورت نہ ہو پھر بھی کچھ ضرورت کے موقع میں سوار کردے، اچھی طرح فرق سمجھ لیں، ع،م)۔

توضیح:ایک مرد غیر کی مملوکہ کے بدن کے کن اعضاء کو اور کب دیکھ سکتا ہے تفصیل مسائل، اقوال علماء کرام، دلائل مفصلہ۔

قال ولا باس بان یمس ذلک اذا اراد الشراء وان خاف ان یشتھی کذا ذکر فی المختصر واطلق ایضا فی الجامع الصغیر ولم یفصل قال مشائخنا رحمھم اللہ یباح النظر فی ھذہ الحالة وان اشتھی للضرورة ولا یباح المس اذا اشتھی او کان اکبر رائه ذلک لانه نوع استمتاع وفی غیر حالة الشراء یباح النظر والمس بشرط عدم الشھوة قال واذا حاضت الامة لم تعرض فی ازار واحد ومعناہ بلغت وھذا لما بینا ان الظھر والبطن منھا عورة وعن محمد انھا اذا کانت تشتھی وتجامع مثلھا فھی کا لبالغة لاتعرض فی ازار واحد لوجود الاشتھاء۔

ترجمہ:اور یہ بھی فرمایا کہ اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے کہ غیر کی باندی کے بدن کے ان جگہوں کو ہاتھ لگائے جن کو دیکھنا اس کے لئے جائز ہو لیکن اس شرط کے ساتھ کہ اس کی خریداری کا اس کا ارادہ بھی ہو، اگر چہ اس وقت اسے شہوت کا خوف بھی ہو، قدوریؒ نے اپنی مختصر میں ایسا ہی لکھا ہے، (ف:یعنی شہوت ہونے کے باوجود اس وقت ہاتھ لگانا جائز ہے)۔

واطلق ایضا الخ:اور امام محمدؒ نے بھی جامع صغیر میں مطلقاً اجازت دی ہے اور اس کی کوئی تفصیل بیان نہیں فرمائی ہے، (ف:اس طرح سے کہ اگر شہوت ہونے کا خوف ہو تو ہاتھ نہ لگائے، پس جبکہ ایسی قید وہاں نہیں لگائی اور مطلقاً ذکر کیا تو یہ اس بات کی دلیل ہوئی کہ اس کو ہاتھ لگانا یا چھونا مطلقاً مباح ہے اگر چہ شہوت کا خوف ہو۔**قال مشائخنا الخ**:اور ہمارے مشائخ نے اس طرح کی تفصیل کی ہے کہ خریدنے کے وقت ضرورت کی وجہ سے اسے دیکھنا مباح ہے اگر چہ شہوت کا یقین ہو (ف: جیسے کہ نکاح کی نیت سے آزاد عورت کو شہوت ہونے کا یقین ہونے کے باوجود دیکھنا ضرورت کی وجہ سے مباح ہے)۔

ولا یباح المس الخ:لیکن اگر شہوت ہونے کا یقین ہو یا اس کا غالب گمان ہو تو اسے ہاتھ لگانا مباح نہ ہوگا، کیونکہ ایسی حرکت سے ایک طرح سے لطف اندوزی ہو جاتی ہے، (ف:یعنی شہوت کے ساتھ ہاتھ لگانا بھی تو ایک طرح جماع کی تمہید ہو جاتی ہے اس قول سے یہ بات واضح ہوگئی کہ اگر شہوت کا خوف ہو یا وہم ہو تب بھی اسے ہاتھ لگانا جائز نہیں ہے)۔**وفی حالة الشراء الخ**:اور خریداری کے وقت کے علاوہ دوسرے اوقات میں دیکھنا اور چھونا اس شرط کے ساتھ جائز ہوگا کہ اسے شہوت نہ ہو، (ف:اس لئے خریدنے کے علاوہ

دوسری حالت میں دیکھنا مباح ہے لیکن شہوت ہو تو حرام ہے اور چھونا بھی مباح ہے لیکن شہوت ہو تو حرام ہے)۔
وقال واذا حاضت الخ: اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ باندی جب حائضہ ہو چکی ہو یعنی بالغہ ہو گئی ہو تو وہ صرف ایک ازار پہنا کر نہ پیش کی جائے، (ف: یعنی کسی کے باندی بالغہ ہو جائے تو اس کو غلاموں کے بازار میں فروخت کے لئے صرف ایک ہی ازار پہنا کر اس کی پیٹھ اور پیٹ ڈھانکے بغیر پیش نہ کیا جائے)۔ وهذا لمابينا الخ: اور یہ حکم اسی دلیل کی بناء پر ہے جو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ بالغہ باندی کی پیٹھ اور اس کا پیٹ بھی جسم عورت ہے (ف: اور اس کا چھپانا فرض ہے اور دیکھنا جائز نہیں ہے، البتہ خریدار شہوت نہ ہونے کی شرط کے ساتھ یا شہوت کے ساتھ کسی خاص ضرورت کی بناء پر اسے دیکھ لے تو جائز ہوگا پھر بھی بیچنے والے کی ذمہ داری ہے کہ اس کو چھپا کر پیش کرے، اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس دلیل سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ یہ حکم صرف بیچنے والے پر ہی لازم اور مخصوص نہیں ہے بلکہ مالک ہی کی ذمہ داری ہے کہ اسے ایک ایسا کپڑا دے کر چلائے جس کو لپیٹ کر اس کی پیٹھ اور پیٹ کو لے جانے والا چھپا سکے تاکہ وہ غیروں کی نظر سے محفوظ ہو، یہ حکم صراحةً بالغہ کے لئے ہے، اور اگر اس وقت تک وہ بالغہ نہ ہوئی ہو تو اس کا حکم یہ ہے)۔

وعن محمدؒ اذا كانت الخ: اور امام محمدؒ سے روایت ہے کہ جب باندی اس قابل ہو گئی ہو کہ اس کی طرف شہوت کی نظر اٹھ سکتی ہو اور ایسی لڑکی سے ہمبستری ہو سکتی ہو اگرچہ وہ بالغہ نہ ہوئی ہو تو یہ بھی بالغہ ہی کے حکم میں ہو گی، اسی لئے صرف ایک چادر میں فروخت کے لئے بازار میں پیش نہیں کی جائیگی، کیونکہ شہوت کا مادہ موجود ہے (ف: اسی پر فتویٰ دینا چاہئے، اور اسی دلیل سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ اگر اس کی طرف شہوت کی نگاہ نہ اٹھتی ہو اور وہ اس قابل بھی نہ ہو کہ اس کے ساتھ ہمبستری کی جائے تب ایک ہی چادر میں اسے پیش کر دینا جائز ہوگا)۔

توضیح: باندی کو بازار میں فروخت کے لئے کس طرح اور کتنے کپڑوں میں لیجانا چاہئے، خریدار اسے شہوت کے بغیر یا شہوت کے ساتھ دیکھ سکتا اور ہاتھ لگا سکتا ہے یا نہیں، مسائل کی تفصیل؛ اقوال علماء، دلائل مفصلہ۔

قال والخصي في النظر الى الاجنبية كالفحل لقول عايشة رضي الله عنها الخصاء مثلة فلا يبيح ما كان حراما قبله ولانه فحل يجامع وكذا المجبوب لانه يسحق وينزل وكذا المخنث في الردى من الافعال لانه فحل فاسق والحاصل انه يوخذ فيه بمحكم كتاب الله المنزل فيه والطفل الصغير مستثنىٰ بالنص قال ولا يجوز للمملوك ان ينظر من سيدته الا الى ما يجوز للاجنبي النظر اليه منها.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ خصی یعنی وہ مرد جس کے خصیے کاٹ کر نکال دئے گئے ہوں یا کسی چیز سے اپنی جگہ پر رکھ کر جوڑ دئے گئے ہوں وہ عورت کو دیکھنے کے معاملہ میں ایک مرد کے حکم کے برابر ہے، (ف: یعنی جیسے ایک نر مرد کو ایک اجنبیہ عورت کے جن اعضاء کو دیکھنا مباح ہے وہ اس خصی کے لئے مباح ہوں گے اور جن اعضاء کا دیکھنا اس کو ممنوع ہوگا وہ اس خصی کے لئے بھی ممنوع ہوگا، الحاصل جن اعضاء کو دوسرا مرد نہیں دیکھ سکتا ہے ان کو وہ خصی بھی نہیں دیکھ سکتا ہے)۔
لقول عائشةؓ الخ: حضرت عائشہؓ کے اس فرمان کی بناء پر کہ خصی کرنا مثلہ کرنا ہے، (ف: مطلب یہ ہے کہ یہ بھی مثلہ کی طرح ایک حرام کام ہے لیکن اس قول کو ابن ابی شیبہ نے حضرت ابن عباسؓ سے اس طرح روایت کیا ہے حدثنا اسباط بن محمد عن محمد بن عقیل عن مطرف عن رجل عن ابن عباسؓ قال خصاء البهائم مثلة ثم قرأ آمرنهم فليغيرن خلق الله الاية یعنی حضرت ابن عباسؓ نے کہا کہ چار پاؤں کو خصی کرنا مثلہ ہے اور استدلال میں یہ آیت پڑھی جس کے معنی یہ ہیں کہ شیطان نے باری تعالی کے دربار میں یہ عرض کیا کہ میں آدمیوں کو حکم دوں گا جس کے بعد وہ اللہ تعالی کی خلقت کو بگاڑ دینگے، مع، م، اس روایت سے اگرچہ جانوروں کو خصی کرنے کی ممانعت

ظاہر ہوتی ہے لیکن حنیفہ کے نزدیک دوسری دلائل کی وجہ سے یہ دلیل قابل تسلیم نہیں ہے، اس کے باوجود آدمی کو خصی کرنا بلاشبہ حرام کام ہے، اسی لئے اس خصی ہونے سے پہلے ایک اجنبیہ کی طرف آنکھ اٹھا کر دیکھنا اس کے لئے جس طرح دوسرے مرد کی طرح حرام تھا، اور اسے خصی بنانا ایک حرام کام ٹھہرا)۔

فلا یبیح ما کان الخ: اس لئے خصی ہونے سے پہلے جو چیز اس کے لئے حرام تھی اس کی اس غلط حرکت کی وجہ سے اسے وہ حلال نہیں کرے گا۔ **ولانه فحل الخ**: اور دلیل عقلی سے بھی کہ خصی بھی ایک نر کے مانند ہوتا ہے کیونکہ وہ بھی جماع کرسکتا ہے (ف: بلکہ بعض لوگوں نے تو یہاں تک کہہ دیا ہے کہ اس کے آلہ تناسل میں سستی نہیں آتی ہے، ع، یعنی اگرچہ اسے خواہش جماع نہیں ہوتی ہے لیکن اگر اس کے آلہ تناسل میں انتشار آجائے تو پھر وہ ہاتھ پاؤں کی طرح بہت دیر تک ست اور نرم نہیں ہوتا ہے)۔ **وکذا المجبوب الخ**: اور مجبوب کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ وہ سحق (رگڑ گھس) کر کے انزال کرلیتا ہے، (ف: مجبوب سے مراد وہ شخص ہے جس کے خصیے آلہ تناسل کے ساتھ کاٹ دئے گئے ہوں تو اس کو دل سے شہوت ہوتی ہے اس لئے اگر وہ عورت کے ساتھ تحق کرتا ہے یعنی وہ عورتوں کی طرح باہم چپٹی بازی کی طرح رگڑ کرتا ہے تو انزال کرلیتا ہے، اسی لئے اگر کسی مجبوب کی بیوی کو بچہ ہو تو اس سے اس کا نسب ثابت ہوتا ہے، اور اگر کوئی مجبوب ایسا ہو جس کی منی خشک ہوگئی ہو تو بعض مشائخؒ نے اس کو عورتوں میں مل جل کر رہنے کی اجازت دی ہے، لیکن قول اصح یہی ہے کہ یہ بھی جائز نہیں ہے، کیونکہ ممانعت کی نصوص عام ہیں، ع)۔

وکذا المخنث الخ: اسی طرح وہ مرد جو کہ خود سے برے کام کرانے کی وجہ سے نامرد ہوگیا ہو تو وہ بھی عورتوں کی طرف دیکھنے کے مسئلہ میں مرد کے ہی حکم میں ہے، کیونکہ وہ بدکردار مرد ہے۔ (ف: اس میں مخنث کے ساتھ برے کام کرانے یا بدکرداری کی قید اس لئے لگائی ہے کہ اگر کوئی پیدائشی مخنث ہو یعنی اعضاء میں زنانہ پن ہو بولی چالی میں زنانہ پن ہو اور عورتوں کی خواہش اسے بالکل نہ ہو، اور مکمل نامرد ہو تو اس کے بارے میں بعض مشائخؒ نے میل جول کرنے کی اجازت دی ہے اس دلیل سے کہ فرمان باری تعالیٰ ہے، غیرِ اُولِی الاِربَةِ مِنَ الرِجالِ الایة، اور بعض مشائخؒ نے فرمایا ہے کہ اس آیت سے ایسے احمق مراد ہیں جو اپنے پیٹ پالنے کے سوا یہ کچھ بھی نہیں جانتے ہیں کہ عورتوں کا مقصد کیا ہوتا ہے، مع)۔

والحاصل انه یوخذ الخ: کلام کا ماحصل یہ ہوا کہ اس مسئلہ کے محکم میں الٰہی عزوجل کے حکم کلام سے ہی حکم لیا جائے گا، (ف: یعنی فرمان باری تعالیٰ یہ ہے کہ، **قل للمومنین یغضوا من ابصارهم الایة** یعنی آپ نبی، آپ ان مؤمنوں کو حکم دیں کہ اپنی نظریں بند کریں یا نیچی رکھیں، اس طرح یہ آیت محکم اور پختہ ہے، اور فرمان باری تعالیٰ والتابعین غیر اولی الاربۃ الآیۃ متشابہ ہے، جس کی مختلف تاویلیں پائی جاتی ہیں، اس لئے اس جاری بحث میں مخنث و مجبوب اور عنین وغیرہ میں دو قسم کی آیتیں پائی گئیں، ایک آیت سے حکم محکم نکلا کہ یہ لوگ اپنی نظریں بند کرلیں، یعنی اجنبیہ عورت کی طرف نہ دیکھیں، نظر محفوظ کرلیں، اور دوسری آیت غیر اولی الاربۃ الایہ سے یہ ایک تاویل نکلتی ہے کہ ان کی طرف بچوں کی طرح دیکھنا جائز ہے لیکن یہ آیت متشابہ ہے، اور قاعدہ ہے کہ جب محکم اور متشابہ میں تعارض ہو تو محکم پر ہی عمل ہوتا ہے لہٰذا ان سب کا یہی حکم ہوا کہ سوائے ضرورت کے وقت کے ان کی طرف حلال نہیں ہے، اس دعویٰ کے صحیح ہونے کی دلیل وہ حدیث ہے جو حضرت ام المومنین ام سلمہؓ سے مروی ہے کہ ایک دن رسول اللہ ﷺ میرے پاس تشریف لائے، یہاں پر ایک مخنث تھا رسول اللہ ﷺ نے اس مخنث کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ اے عبداللہ بن امیہ کل کے دن جب تم طائف پر فتح حاصل کرلو تو آپ ضرور غیلان کی کوئی لڑکی حاصل کرلیں کہ وہ چار بٹوں سے سامنے آتی ہے، اور آٹھ بٹوں سے پیچھے کی طرف جاتی ہے، یہ سن رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ تمہارے یہاں ایسے لوگ نہ آنے پائیں، اس جملہ سے اس مخنث کی مراد یہ تھی کہ قبلہ غیلان کی لڑکی بہت موٹی تازی ہوا کرتی ہے جس سے اس کے پیٹ میں بٹیں (چلکتیاں) پڑ جاتی ہیں، اس لئے وہ سامنے سے چار معلوم ہوتی ہیں، اور چونکہ ان چاروں کے دونوں کنارے دونوں بازوؤں تک پہونچ جاتے ہیں اس لئے پیچھے سے ان چاروں کے دونوں کنارے اٹھے ہوئے اور صاف ابھرے ہوئے نظر آتے ہیں، اور چونکہ عرب بہت موٹی عورت کو پسند کرتے تھے اسی لئے اس طرح سے ان (عبداللہ) کے سامنے اس طرح سے تعریف

کر کے ان کو ابھارا، اس پر رسول اللہ ﷺ نے جب یہ دیکھا کہ یہ مخنث بھی ان باتوں کو سمجھتا ہے تو اس کو ان کے پاس آنے سے منع کر دیا)۔
والطفل الصغیر الخ: اور چھوٹا بچہ تو قرآنی حکم سے پردہ کرنے سے مستثنیٰ ہے، (ف: اس لئے چھوٹا بچہ ہر طرح کی عورت سے مل جل سکتا ہے کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے **او الطفل الذین لم یظھروا علیٰ عورات النساء الایة**)۔ **قال ولا یجوز للمملوک الخ**: اور مملوک غلام کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ اپنی مالکہ عورت کے اعضاء بدن پر نظر ڈالے سوائے ایسے اعضاء کے جن کو ایک اجنبی مرد بھی دیکھ سکتا ہو، (ف: یعنی صرف چہرہ و ہتھیلیاں جن کو ایک اجنبی بھی دیکھ سکتا ہے ان ہی اعضاء کو اس کا اپنا غلام بھی دیکھ سکتا ہے، یا قدم بھی دیکھ سکتا ہے اس کے سوا کچھ اور دیکھنا اس کے لئے جائز نہیں ہے)۔

توضیح: خصی و مجبوب اور مخنث کی تعریف اور اجنبیہ کی طرف دیکھنے کے سلسلہ میں ان کا حکم، چھوٹے لڑکے اور اپنے غلام کا اپنی مالکہ کو دیکھنے کا حکم، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

وقال مالک هو کالمحرم وهو احد قولی الشافعیؒ لقوله تعالی اوما ملکت ایمانهن ولان الحاجة متحققة لدخوله علیها من غیر استیذان ولنا انه فحل غیر محرم ولا زوج والشهوة متحققة لجواز النکاح فی الجملة والحاجة قاصرة لانه یعمل خارج البیت والمراد بالنص الاماء قال سعید والحسن وغیرهما لا تغرنکم سورة النور فانها فی الاناث دون الذکور.

ترجمہ: قدوری میں ہے کہ امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ عورت کا اپنا غلام اپنی مالکہ کے لئے ایک محرم کے حکم میں ہوتا ہے، اور امام شافعیؒ کے دو اقوال میں سے ایک قول یہ بھی ہے (ف: یعنی ایک عورت کو جیسے اس کے محرم رشتہ داروں کے لئے دیکھنا جائز ہے اسی طرح اس کے غلام کو بھی اسے دیکھنا جائز ہے۔
لقوله تعالیٰ الخ: اس فرمان تعالیٰ کی وجہ سے کہ یا وہ جن کے عورتوں کے دائیں ہاتھ مالک ہوئے، (ف: یعنی عورتیں کسی کے سامنے بھی اپنی زینت ظاہر نہ کریں سوائے والد وغیرہ کے جن میں ان کے غلام بھی ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ عورتیں اپنے اعضاء زینت کو اپنے غلاموں کے سامنے ظاہر کر سکتی ہیں، کیونکہ کلمہ ما جس کے معنی جو یا جن کے ہیں وہ لفظ عورت اور مرد دونوں کو شامل ہے اس لئے لونڈی اور غلام دونوں کے سامنے ان کی مالکہ کو آنا ظاہر ہے)۔ **ولان الحاجة متحققة الخ**: اور اس وجہ سے بھی جائز ہوگا کہ دوسروں کی طرح یہاں بھی مجبوری موجود ہے کیونکہ غلام بھی اجازت کے بغیر اپنی مالکہ کے سامنے آتا جاتا رہتا ہے، (ف: اور اسی ضرورت سے سبھوں نے یہ کہا ہے کہ مرد کو اپنی محرم عورتوں کی زینت کے مواقع کو دیکھنا جائز ہے، کیونکہ اجازت کے بغیر دونوں ہی آمد و رفت کرتے رہتے ہیں)۔
ولنا انه فحل الخ: اور ہماری دلیل یہ ہے کہ وہ غلام یقیناً ایک ایسا جوان مرد ہے جس کا اپنی مالکہ سے محرم ہونے کا کسی طرح سے بھی رشتہ نہیں ہے، اور نہ ہی وہ غلام اپنی مالکہ کا شوہر ہے (ف: لہٰذا وہ مکمل طور پر ایک اجنبی آدمی ہے)۔ **والشهوة متحققة الخ**: اور دونوں کے اندر شہوت کا مادہ بھی موجود ہے، کیونکہ کسی بھی وقت ان میں نکاح جائز ہو سکتا ہے، (ف: یعنی اس وقت جبکہ وہ غلام کسی طور سے آزاد کر دیا جائے تو اسے یہ جائز ہوگا کہ اپنی اس مالکہ سے نکاح کر لے، اور ان دونوں میں ہمیشہ کی حرمت بھی نہیں ہے جس کی وجہ سے شہوت ماند پڑ جاتی ہے اور آخر میں اس کو حاصل کرنے سے مایوس کرنے والی بھی ایسی کوئی چیز نہیں ہے)۔
والحاجة قاصرة الخ: اور ان دونوں میں آمنے سامنے ہونے کی ضرورت تامہ نہیں بلکہ ناقصہ ہے کیونکہ غلام تو عموماً گھر سے باہر کے کام کا ہوتا ہے، (ف: اس بناء پر ہر وقت آمنے سامنے ہونے کی بھی ضرورت نہیں ہے، اب اگر یہ کہا جائے کہ آیت پاک، اوماملکت ایمانکم الآیة، تو ہر وقت کے لئے اجازت دیتی ہے، تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ اس حکم میں غلام داخل نہیں ہے۔ **والمراد بالنص**

الخ: اس نص میں صرف لونڈیاں ہی مراد ہیں، (غلام مراد نہیں ہیں) جس کی دلیل یہ ہے۔

قال سعید و الحسن الخ: کہ سعید بن المسیب اور حسن بصری رحمہما اللہ کے علاوہ اور دوسروں نے بھی فرمایا ہے کہ آپ لوگ سورۂ نور کی آیت کی وجہ سے دھوکہ میں نہ پڑیں کہ وہ عورتوں میں ہیں مردوں میں نہیں ہیں، (ف، یعنی اس آیت میں ماملکت ایمانہم سے مملوکہ عورتیں یعنی لونڈیاں ہی مراد ہیں اور غلام مراد نہیں ہیں تم لفظ ما کو عام سمجھ کر دونوں قسموں کو اس میں شامل نہ کرلو، پھر حضرت سعید بن المسیبؒ کے اثر کو ابن ابی شیبہؒ نے روایت کیا ہے اور اسی کے مانند حسن بصریؒ سے روایت کیا ہے، اور طحاویؒ نے عامر شعبیؒ سے حسن بصریؒ کے قول کے مانند روایت کیا ہے یہ سندیں اگر چہ قوی ہیں پھر بھی یہاں یہ اعتراض ہوتا ہے کہ قرآنی آیت تو عام ہے کیونکہ اس میں لفظ ماملکت عام ہے، جس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اور ایسا کوئی بھی عام خواہ وہ قطعی ہو یا ظنی ہو اس قابل نہیں ہوتا کہ آثار سے اس کی تخصیص کی جاسکے، جیسا کہ اصول الفقہ میں اس کی تصریح موجود ہے۔

اب اگر یہ کہا جائے کہ حضرت سعید بن المسیب وحسن بصری اور شعبی رحمہم اللہ کے آثار بھی تو ایسے نہیں ہیں کہ ان کی طرف توجہ ہی نہ دی جائے اور ان کو چھوڑ دیا جائے اس لئے احتیاط کا تقاضا بھی ہوگا کہ اس سے تخصیص کر دی جائے، مگر اس تخصیص میں ایک خرابی تو یہ ہے کہ یہ بات اصول کے خلاف ہے، دوسری بات یہ بھی ہے کہ ایسے پردہ میں سخت مشقت اور حرج بھی ہے اس کے علاوہ یہ بات بھی ہے کہ اس آیت میں باندی کو مراد لینا تعجب خیز ہوگا اس وجہ سے کہ اس امت میں ایک بھی ایسا فرد نہیں ہے کہ جس کو اس بات میں کچھ بھی تردد ہو کہ لونڈیوں کا اپنی مالکہ کو دیکھنا منع نہیں ہے، کیونکہ جب محرم مرد کے لئے مواضع زینت کو دیکھنا جائز ہے تو عورتوں کے لئے بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا اس کے علاوہ فرمان باری تعالیٰ، طوافون علیکم بعضکم علی بعض، میں جمع مذکر کے صیغہ کی تصریح ہے، اس کے علاوہ امام مالک وامام شافعیؒ کے قول کی تائید بھی آثار سے ہو رہی ہے، اس لئے ظاہر حکم امام مالک وشافعی رحمہما اللہ کے قول کے لئے مفید ہے، لیکن موجودہ زمانہ کے فتنہ وفساد پر نظر رکھتے ہوئے جواز کے حکم کو ان آثار کے پیش نظر منع کر دینا ہی بہتر ہے، پس اس استدلال کا حاصل یہ نکلا کہ اس مسئلہ میں اصل حکم تو وہی ہے جو امام شافعیؒ کا قول ہے لیکن زمانہ کے حالات پر نظر کرتے ہوئے احتیاطاً ترک کر دیا گیا ہے جیسے کہ عورتوں کا مسجد میں جماعت کے لئے حاضر ہونے کا حکم نص سے ثابت اور جائز ہے لیکن فساد کے خطرہ کی بناء پر ان کا جانا ممنوع کیا گیا ہے اسی طرح مثل محرم کے غلام سے بھی پردہ کرنا کسی شرعی امر کی وجہ سے نہیں بلکہ مباحات میں سے ہے، اس لئے فساد کے خیال سے اس کے جواز پر عمل نہ کرنا ہی بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا، میں مترجم نے یہاں تک جو کچھ بھی بحث کی ہے وہ سب امام صاحب کے قول کی تحقیق میں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م)۔

توضیح: غلام اپنی مالکہ کو دیکھ سکتا ہے یا نہیں اور کس حد تک، تفصیل مسائل، اقوال علماء، دلائل مفصلہ

قال ویعزل عن امته بغیر اذنها ولا یعزل عن زوجته الا باذنها لانه علیه السلام نهی عن العزل عن الحرة الا باذنها وقال لمولی امة اعزل عنها ان شئت ولان الوطی حق الحرة قضاء للشهوة وتحصیلا للولد ولهذا تخیر فی الجب والعنة ولا حق للامة فی الوطی فلهذا لا ینقص حق الحرة بغیر اذنها ویستبد به المولی ولو كانت تحته امة غیره فقد ذكرناها فی النكاح.

ترجمہ: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ، مالک اپنی باندی سے اس کی مرضی کے بغیر صرف اپنی مرضی سے ہی عزل کر سکتا ہے، لیکن کوئی شوہر اپنی بیوی سے اس کی اجازت کے بغیر عزل نہیں کر سکتا ہے، (ف: عزل کے معنی ہیں کنارہ کر دینا یعنی ہمبستری کے وقت خواہ وہ بیوی ہو باندی جب انزال قریب محسوس ہو تو اندر سے باہر نکال کر انزال کرلے، اس کا مقصد ہوتا ہے کہ عورت کو حاملہ ہونے سے بچانا، بس چونکہ مالک خود مختار ہوتا ہے اس لئے اسے اپنی باندی کی اجازت کی ضرورت نہیں ہے، لیکن بیوی ہونے کی صورت میں قرار حمل کا حق اسی بیوی کا ہے اس لئے عزل میں اس کی اجازت اور مرضی کا خیال کرنا ہوگا)۔

لانه علیه السلام الخ: کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے آزاد عورت سے عزل کرنے سے منع فرمایا ہے البتہ اس کی اجازت سے کر سکتا

ہے (ف: یعنی آزاد عورت کی اجازت سے جائز ہے اس کی روایت ابن ماجہ واحمد ودار قطنی اور بیہقی رحمہم اللہ نے کی ہے، دار قطنی نے کہا ہے کہ صحیح یہ ہے کہ محرزؒ نے عمرؓ سے ارسال کیا ہے، یعنی اس کی اسناد منقطع ہے،)۔ وقال لمولیٰ امته الخ: اور رسول اللہ ﷺ نے ایک باندی کے مولی سے فرمایا کہ اگر تمہارا جی چاہے تو اس سے عزل کرلو، (ف: یعنی ایک صحابی نے پوچھا تھا کہ میری ایک ہی باندی ہے جس سے میں ہمبستری کرتا ہوں لیکن مجھے اس کا مجھ سے حاملہ ہونا پسند نہیں ہے تو فرمایا کہ اگر تمہارا جی چاہے تو عزل کرلو، کیونکہ جو مقدر ہے وہی ہوکر رہے گا اور اس کے پاس آجائے گا، پھر چند دنوں کے بعد وہی صحابی آئے اور عرض کیا کہ وہ باندی تو حاملہ ہوگئی، اس پر آپ نے فرمایا کہ میں نے تم سے کہہ دیا تھا کہ جو مقدر ہے وہ اس کے پاس آجائے گا، مسلم نے حضرت جابرؓ سے اس کی روایت کی ہے، اور حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث میں بنو المصطلق کی گرفتاری عورتوں کے بارے میں ہے کہ پھر ہم نے عزل کرنا چاہا تو آپس میں ہم کہنے لگے کہ ہم لوگ رسول اللہ ﷺ سے پوچھے بغیر کرنا چاہتے ہیں حالانکہ رسول اللہ ﷺ اب بھی ہم میں موجود ہیں، اس کے بعد ہم نے رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا تو آپ نے فرمایا، ماعلیکم ان لاتفعلوا، یعنی تم پر کیا ہے کہ تم نہ کرو، اور ایک روایت میں ہے کہ کیا تم ایسا کرتے ہو، حالانکہ جو بھی ایسی جان جو قیامت سے پہلے پیدا ہونے والی ہو ضرور پیدا ہوکر رہیگی، یعنی تمہارا عزل کرنا تقدیر اور ہونے والی بات کو نہیں روک سکتا ہے۔

(اس لئے کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے لیکن یہ بات بھی یاد رکھ لو کہ جس بچہ کا ہونا مقدر ہو چکا ہے وہ ضرور پیدا ہوگا، اور تمہارے عزل سے ایسا بچہ ہونے سے رک نہیں سکتا ہے اور عزل پیدا ہونے سے مانع نہیں ہے، اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ میں نے فتاوی وغیرہ کے مقدمہ میں تحقیق کے ساتھ لکھ دیا ہے کہ اسلام کی راہ یہی ہے، کہ کسی چیز کے حصول کے لئے جو بھی مفید تدبیر ہو اس پر عمل کیا جائے ساتھ ہی یہ بھی عقیدہ ہو کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے جو چیز مقدر ہو چکی ہے بالآخر وہی مل کر رہیگی، لہٰذا تقدیر پر ایمان لانا اس بات کے مخالف نہیں ہے کہ آدمی اس کے حصول میں اپنے حواس سے جو تدبیریں متعلق ہوں ان پر عمل نہ کرے، (یعنی جو جائز تدبیریں ہوں ان کے اختیار کرنے میں ممانعت نہیں ہے) اور گزشتہ زمانوں میں کچھ اولیا کرام ایسے ہوتے تھے کہ وہ دن اور رات کے تمام اوقات کو عبادت اور آخرت کے کاموں میں لگاتے تھے اور روزگار کے حصول میں انتہائی کم وقت لگاتے تھے یہ جان کر کہ ہمارے تھوڑی روزی تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے ملنا مقدر ہی ہے، اسی لئے قصداً ادھر توجہ نہ فرما کر دوسری عبادتوں میں مشغول رہتے، چنانچہ امام غزالیؒ نے احیاء العلوم میں اس کی طرف اشارہ فرما دیا ہے، یہ بات اچھی طرح سمجھ لینی چاہئے، م، اور انسؓ سے مرفوعاً ایک روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے عزل کرنے کے بارے میں سوال کیا گیا تو جواباً آپ نے فرمایا کہ جس قطرہ سے بچہ ہونے والا ہے اگر تم اس کو پتھر بھی ڈال دو جب بھی اللہ تعالیٰ اس سے بچہ کو ضرور پیدا فرما دینگے، اس کی روایت احمد اور بزارؒ نے کی ہے اور ابن حبان نے اسے صحیح کہا ہے، اور حضرت ابوایوب وسعد بن ابی وقاص وزید بن ثابت سے ثابت ہے اور بروایت مالک حضرت ابن عباسؓ سے بلکہ ایک بڑی تعداد سے مروی ہے، ابن عبد البرؒ نے کہا ہے کہ جمہور فقہاء کے نزدیک عزل جائز ہے، مع، ت۔

اور اب یہ معلوم ہونا چاہئے کہ اس زمانہ میں اولاد کی خرابی اور برائی کے خیال سے فقہاء نے عورت کو اسقاط حمل کی اجازت دی ہے، اور اس پر قیاس کرتے ہوئے اس بات کا امکان ہے کہ مرد کو بھی اپنی آزاد بیوی سے عزل کرنے کا اختیار حاصل ہو اگر اس پر کوئی یہ اعتراض کرے کہ یہ تو نص کے خلاف ہے، تو جواب یہ ہے کہ وہ نص بھی ایک فساد کو دور کرنے کا خیال سے ہے، کسی عبادت یا طاعت کی غرض سے ممانعت نہیں ہے جیسا کہ عورتوں کو مسجد میں جانے سے منع کیا گیا ہے، کیونکہ اس میں بہت سی مفید مصلحتیں ہیں، پھر بھی اس پر فتوی نہیں دینا چاہئے واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

ولان الوطی حق الحرة الخ: اور اس دلیل سے بھی کہ وطی کرنا عورت کی اپنی ذاتی خواہش پوری کرنے اور اولاد کے حصول کے خیال سے آزاد عورت کا حق ہے، اسی وجہ سے شوہر کے مجبوب یا عنین ہونے کی صورت میں اس کو اختیار ہوتا ہے کہ اگر چاہے تو اس شوہر سے نکاح کا تعلق ختم کرلے۔ ولا حق الخ: لیکن باندی کا وطی کی خواہش میں کوئی حق نہیں ہے، اسی وجہ سے آزاد عورت کا اس کی

اجازت کے بغیر حق کم نہیں کیا جاتا ہے اور اس کا مولیٰ ہی اس کے ساتھ مستحق ہوتا ہے (ف: اس کے ترجمہ کے بارے میں بعض شارحین نے لکھا ہے کہ مذکورہ بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ آزاد عورت کا حق کم نہیں کیا جائے گا کہ اس سے عزل کرے، لیکن باندی کے حق میں پورے طور پر خود مولیٰ کو اختیار ہوتا ہے اور بندہ مترجم کے نزدیک اس کے ظاہری معنی یہ ہیں کہ اسی وجہ سے حرہ کا حق ہے لہٰذا اس کی اجازت کے بغیر اس کے شوہر کو اس کا حق کم کرنے کا اختیار نہیں ہے، لیکن شوہر کو خود عزل کرنے کا حق نہیں ہے، بلکہ عورت کی اجازت ضروری ہے، یہ ترجمہ اس بناء پر ہوا کہ عبارت میں لا ینقص پر یستبد کا عطف نہیں ہے بلکہ ینقص پر عطف ہے، فافہم، م) یہ تفصیل اور حکم اس وقت ہوگا جبکہ باندی اپنی ہو)۔

ولو کانت تحته الخ: اور اگر اس کے پاس کسی دوسرے کی باندی ہو تو اس کا حکم ہم اس سے پہلے کتاب النکاح ہی میں بیان کر چکے ہیں، (ف: وہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک خود باندی کو اختیار ہوگا، اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ اگر اپنی ہی باندی سے ہمبستری کرے تو خود اس مالک کو ہی عزل کا اختیار ہوگا اور اگر منکوحہ سے یعنی بیوی کی حیثیت سے کسی سے ہمبستری کرے تو اسے اجازت لینی ضروری ہوگی اس طرح سے کہ اگر وہ عورت آزاد ہو تو خود اسی عورت کی اجازت ضروری ہوگی اور اگر وہ دوسرے شخص کی باندی ہو تو امام اعظمؒ کے نزدیک اس کا مولیٰ اجازت دے سکتا ہے، اور صاحبینؒ کے نزدیک وہ خود اجازت دے اچھی طرح سمجھ لیں، م)۔

توضیح: مالک اپنی باندی سے یا شوہر اپنی بیوی سے اس کی مرضی کے بغیر عزل کر سکتا ہے یا نہیں، مسائل کی تفصیل، اقوال علماء، دلائل مفصلہ

فصل في الاستبراء وغيره

قال ومن اشترى جارية فانه لا يقربها ولا يسها ولا يقبلها ولا ينظر الى فرجها بشهوة حتى يستبرئها و الاصل فيه قوله عليه السلام في سبا يا اوطاس الا لا توطا الحبالى حتى يضعن حملهن ولا الحبالى حتى يستبرئن بحيضة افاد وجوب الا ستبراء على المولى ودل على السبب في المسبية وهو استحداث الملك واليد لانه هو الموجود في مورد النص وهذا لان الحكمة فيه التعرف عن برائة الرحم صيانة المياه المحترمة عن الاختلاط والا نساب عن الاشتباه وذلك عند حقيقة الشغل اوتوهم الشغل بماء محترم وهو ان يكون الولد ثابت النسب.

ترجمہ: (ف: باندی کے رحم یعنی بچہ دان کو حیض کے ذریعہ سے پاک رہنے کے معلوم کرنے کو استبراء کہا جاتا ہے) امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ جو شخص اپنے لئے باندی خریدے وہ اس باندی سے ہمبستری نہ کرے، (ف: کہ یہ کام بلاشبہ ممنوع ہے اور اس سے احتیاط ہی کے لئے مزید یہ باتیں بھی بتائی گئی ہیں کہ) ولا یمسها وہ اس سے مساس تک نہ کرے (ف: یعنی شہوت کے ساتھ چھونا اور لپٹنا بھی منع ہے، اسی طرح شہوت کے ساتھ اس کا بوسہ لینا بھی منع ہے، (کیونکہ اس سے بھی ہمبستری کی خواہش بڑھتی ہے)۔

ولا ینظر الیٰ الخ: اسی طرح شہوت کے ساتھ اس کی شرم گاہ کو بھی نہ دیکھے (ف: یعنی ان کاموں میں سے ایک کام بھی شہوت کے ساتھ نہ کرے)۔ حتی یستبر نها الخ: یہاں تک کہ وہ استبراء کرے، (ف: یعنی جن باتوں سے جماع کر لینے کا خطرہ بڑھ جاتا ہے وہ تمام کام اس کے لئے منع رہینگے یہاں تک کہ وہ استبراء کر لے)۔ والاصل فیه الخ: اس مسئلہ میں اصل دلیل رسول اللہ ﷺ کا وہ فرمان ہے جو کہ آپ نے اوطاس کی لڑائی میں پکڑے جانے والی عورتوں کے بارے میں فرمایا تھا کہ خبردار ان میں سے جو پہلے سے حاملہ ہیں ان سے جماع نہ کیا جائے، یہاں تک کہ ان کو وضع حمل ہو جائے، اسی طرح غیر حاملہ سے بھی ہمبستری نہ کی جائے یہاں تک کہ وہ ایک حیض سے استبراء کر لیں، (ف: ابوداؤد اور حاکم نے اس کی روایت کی ہے، اور ابن ابی شیبہ نے اس روایت کو شعبیؒ سے مرسل روایت کیا ہے، اور عبدالرزاق نے شعبیؒ سے اس طرح مرسل روایت کی ہے کہ اوطاس کی جنگ میں مومنوں نے کچھ قیدی عورتیں پائیں اس موقع میں رسول

اللہ ﷺ نے حکم فرمایا کہ کسی حاملہ عورت قیدی سے ان کے وضع حمل تک وطی نہ کی جائے، اور غیر حاملہ سے اس کو حیض سے فارغ ہونے تک وطی نہ کی جائے)، اسنادہ صحیح، اس روایت کی اسناد صحیح ہے، اور اسی باب میں حضرت رویفعؓ سے ابوداؤد اور ابن حبان سے بھی مرفوعاً حدیث ہے، اور ابن شیبہ میں حضرت علیؓ سے بھی مرفوعاً حدیث ہے۔

افاد وجوب الاستبراء الخ: ان احادیث کے مجموعہ نے اس بات کا فائدہ پہنچایا کہ باندی کے مولیٰ پر استبراء واجب ہے، اور اس حدیث نے اس کے سبب کی طرف اشارہ کیا کہ عورتوں میں جو قیدی بن کر آئی ہیں ان پر نئی ملکیت اور نیا قبضہ حاصل ہوا ہے، (ف: اس سے معلوم ہوا کہ استبراء کا سبب یہی ہے کہ ان پر نئی ملکیت اور قبضہ پیدا ہو)۔ لانہ ھو الموجود الخ: کیونکہ جس موقع میں ارشاد رسول علیہ السلام ہوا ہے اس میں یہی سبب موجود تھا، (ف: اور بالاتفاق یہ نص قیاس کے خلاف بھی نہیں ہے، اسی لئے اس قیاس کی علت مذکور سبب کے سوا کوئی دوسری چیز نہیں ہے،)

وھذا لان الخ: اور یہ بات اس لئے ہے کہ اس حکم میں حکمت یہ ہے کہ اس سے یہ معلوم ہو سکے کہ اس کی بچہ دانی اس وقت خالی ہے یا نہیں تاکہ ایک شخص کے نطفہ میں دوسرے کا نطفہ نہ مل جائے اور اس میں اشتباہ پیدا نہ ہو جائے اور وہ اس سے محفوظ رہے۔ و ذالک عند حقیقۃ الخ: اور یہ حفاظت اس وقت کہ حقیقت میں رحم میں نطفہ موجود ہو، (ف: یعنی وہ حاملہ ہو)۔

او تو ھم الشغل الخ: یا یہ کہ اپنے پاک اور محترم نطفہ کو دوسرے کا نطفہ سے خلط ملط ہونے سے بچانا تاکہ بچہ اچھے اور ثابت نسب کا ہو، (ف: بس محترم نطفہ کا احترام کرنا ہوگا، اگرچہ قیدی عورت کے رحم میں کسی کافر کا نطفہ ہو جس کا اس کے اپنے طریقہ پر نکاح ہوا ہو اس قید سے زنا سے ہونے والا نطفہ اس سے خارج ہو گیا، حاصل کلام یہ ہوا کہ اگر قیدی عورت کے رحم میں حمل موجود ہو اور وہ زنا سے نہ ہو تو اس بچہ کو اسی مرد کی طرف منسوب کرتے ہوئے اس کا بیٹا مان لیا جائے گا، ایسی صورت میں وضع حمل سے استبراء نہ ہو بلکہ اس سے وطی کرنے کو جائز کہدیا جائے تو دونوں شخص کے نطفوں میں اشتباہ ہو جائے گا کہ اب یہ بچہ کس کا بیٹا ہے، اور کس کے نسب سے ہے اور یہ عمل مکروہ ہے، اور جس صورت میں اس عورت کا حمل ہونا ظاہر نہ ہو لیکن اس کا شوہر یا مالک موجود ہو، اس سے استبراء کے بغیر ہی وطی جائز مان لی جائے تو بھی یہ شبہ ہوگا کہ شاید اسی سابق شوہر یا مالک سے وہ حاملہ ہو یا اس نئے مالک سے حمل ہوا ہو، اسی لئے احتیاطاً یہ واجب ہوگا کہ حیض آنے کا انتظار کیا جائے اور آنے کے بعد صفائی مکمل ثابت ہو جائے اسی بناء پر کسی کی باندی خریدنے کی صورت میں اس سے نئی ملکیت اور نیا قبضہ پیدا ہوا لہٰذا اس پر استبراء لازم ہوگا۔

توضیح: استبراء کا بیان، اس کے معنی نئی باندی خریدنے یا کسی طرح قبضہ میں آنے کے بعد اس سے فوراً ہمبستری کرنے کا حکم

ویجب علی المشتری لاعلی البائع لان العلۃ الحقیقیۃ ارادۃ الوطی والمشتری ھو الذی یریدہ دون البائع فیجب علیہ غیران الارادۃ امرمبطن فید ارالحکم علی دلیلھا وھو التمکن من الوطی والتمکن انما یثبت بالملک والید فانتصب سببا وادیر الحکم علیہ تیسیرا فکان السبب استحداث ملک الرقبۃ المؤکد بالید وتعدی الحکم الی سائر اسباب الملک کالشراء والھبۃ والوصیۃ والمیراث والخلع والکتابۃ وغیر ذلک.

ترجمہ: اور استبراء کا حکم صرف مشتری پر لازم ہوتا ہے یعنی بائع پر لازم نہیں ہے، (ف: اس لئے اگر کسی وجہ سے مشتری وہ باندی بائع کو واپس کردے تو بائع پر استبراء واجب نہیں ہوتا ہے)۔

لان العلۃ الخ: کیونکہ استبراء کی اصلی علت یہ ہے کہ اسے وطی کرنے کا ارادہ ہوتا اور جو خریدار ہوتا ہے وہی اس بات کا ارادہ کرتا ہے اور جو بیچنے والا ہوتا ہے وہ اس کا ارادہ نہیں کرتا ہے اس لئے خریدار پر ہی استبراء لازم ہوتا ہے، (ف: اس سے معلوم ہوا کہ ہمبستری کا ارادہ کرنے والے پر ہی استبراء واجب ہوتا ہے)۔ غیر ان الارادۃ الخ: البتہ اس کے دل کا ارادہ ہے یا نہیں یہ چھپا معاملہ ہوتا ہے

اس لئے معلوم نہیں ہوتا ہے، (ف: ایسی صورت میں اس کا معلوم ہونا مشکل ہے، اسی لئے جو بات ظاہر ہے اسی کو اس پوشیدہ کے قائم مقام کر دیا جاتا ہے)۔ فیدار الحکم الخ: لہٰذا حکم کا مدار ارادہ کی دلیل پر ہوگا، اور اس جگہ اس کی دلیل یہ ہے کہ اسے وطی کرنے کے قدرت حاصل ہو، (ف: کیونکہ ایک تندرست مرد کے لئے جب اپنے محبوب سے ہمبستری کرنے سے رکاوٹ نہ ہوگی اور قدرت پائی جائے گی تو وہ ضرور اس سے ہمبستری کا ارادہ کرے گا)۔

والتملک انما الخ: اور ایسی قدرت اس کے مالک بن جانے اور اس پر قبضہ پائے جانے سے حاصل ہوتی ہے، (ف: لہٰذا ایک خریدار جب ایک باندی خرید کر اس پر قبضہ کرے تو اس میں یہ دونوں باتیں ہی پائی جاتی ہیں)۔ فانتصب سببا الخ: اسی لئے باندی کا مالک بننا اور اس پر قابو پالینا ایسی صفت ہوئی کہ وہ اس استبراء کا سبب بن سکے (ف: چنانچہ اسی صفت کو سبب مان لیا گیا)۔ وادیر الحکم الخ: اور سہولت پہنچانے کے خیال سے استبراء کے حکم کا مدار اسی سبب پر رکھا گیا، (ف: جیسے کہ حالت سفر میں قصر کا حکم ہونے کے لئے مشقت اٹھانے کو سبب مانا گیا، مگر مشقت کا ہونا اور اس کا معیار متعین کرنا ایک پوشیدہ کیفیت ہے اس لئے سفر کے بعید ہونے کو ہی مشقت ہونے کا حکم دیدیا گیا ہے، اسی طرح سے موجودہ مسئلہ میں وطی پر قابو کا ہونا ہی اس کے ارادہ کے قائم مقام مان لیا گیا ہے)۔

فکان السبب الخ: بالآخر ایسی نئی ملکیت کا حاصل کرنا ہی استبراء کا سبب بنا، (ف: یعنی ایسی ملکیت جس کے ساتھ قبضہ بھی ہو کہ اس کی وجہ سے اس کی ملکیت بالکل پختہ ہو جائے، کیونکہ جنگ اوطاس سے حاصل ہونے والی عورتوں کو مسلمانوں میں تقسیم کر دیا گیا تھا جس سے ملکیت کے ساتھ قبضہ بھی پایا جارہا تھا، خلاصہ یہ ہوا کہ جس نص سے حکم ثابت ہوا ہے اس میں مذکور سبب کو متعین نہیں کیا گیا ہے)۔

وتعدی الحکم الخ: پھر یہ حکم تو ابتک جہاد کے سلسلہ کا تھا یعنی اگر جہاد کے بعد ملکیت ہو تو اس پر استبراء لازم آئیگا، پھر وہی حکم جہاد سے ملکیت کے دوسرے اسباب کی طرف تجاوز کر گیا (ف: یعنی جہاد کے سوا دوسرے ذرائع سے نئی ملکیت کے ساتھ قبضہ بھی حاصل ہو جائے تو یہ حکم اس صورت کی طرف بھی متعدی ہوگا، کالشراء جیسے خریداری (ف: اگر مثلاً زید نے کوئی باندی خریدی اور اس پر قبضہ کر لیا تو اس میں استبراء کا سبب موجود ہے اسی لئے وہ حکم ادھر بھی متعدی ہو جائے گا)، والھبۃ اور جیسے کہ ہبہ (ف: یعنی مثلاً زید نے خالد کو ایک باندی ہبہ کرتے ہوئے اس کے قبضہ میں بھی دیدی تو اسے یہ باندی نئی ملکیت کے ساتھ اس کے قبضہ میں بھی آ گئی)، والوصیت اور جیسے کہ وصیت (ف: کہ مثلاً زید نے خالد کو دینے کے لئے اپنی باندی کی وصیت کی اور خالد نے اسے قبول بھی کر لیا اس کے بعد زید مر گیا اور خالد نے اس باندی پر قبضہ کر لیا تو اس صورت میں بھی قبضہ کے ساتھ اسے ملکیت بھی حاصل ہوگئی)، والمیراث، اور جیسے میراث (ف: کہ زید مرا اور اس کے بیٹے خالد نے اس کی باندی میراث میں قبضہ کے ساتھ پائی) والخلع اور جیسے خلع (ف: اور جیسے کہ زید نے اپنی بیوی کو اس کی طرف سے ایک باندی لے کر خلع دیا، اور زید نے اس باندی پر قبضہ بھی کر لیا)۔

والکتابۃ، اور جیسے کتابت (ف: کہ زید نے ایک باندی کے بدلہ اپنے غلام کو مکاتب بنایا چنانچہ اس غلام نے ایک اوسط درجہ کی باندی اسے دیدی اور زید نے اس پر قبضہ بھی کر لیا اس طرح اسے ملکیت کے ساتھ باندی پر قبضہ بھی حاصل ہوگیا)، وغیر ذلک، ان مسائل کے علاوہ کچھ اور بھی ایسے ہی مسائل ہیں (ف: مثلاً صدقہ یا صلح وغیرہ میں باندی پائی تو ان تمام صورتوں میں قبضہ کے ساتھ نئی ملکیت بھی پائے جانے سے استبراء کا سبب پایا جاتا ہے اسی لئے اس پر استبراء کا حکم لازم ہوگا)۔

توضیح: استبراء کے معنی کن کن لوگوں پر کب اور کیوں لازم ہوتا ہے، اقوال ائمہ کرام

وكذا يجب على المشترى من مال الصبي ومن المرأة ومن المملوك وممن لايحل له وطيها وكذا اذا كانت المشتراة بكرالم توطا لتحقق السبب وادارة الاحكام على الاسباب دون الحكم لبطونها فيعتبر تحقق السبب عند توهم الشغل وكذا لايجتزأ بالحيضة التى اشتراها فى اثنائها ولا بالحيضة التى حاضتها بعد الشرا وغيره من اسباب الملك قبل القبض ولا بالولادة الحاصلة بعدها قبل القبض خلافا لابى يوسف لان السبب استحداث الملك واليد والحكم لا يسبق السبب وكذا لا يجتزأ بالحاصل قبل الاجازة فى بيع الفضولى وان

كانت في يد المشتري ولا بالحاصل بعد القبض في الشراء الفاسد قبل ان يشتريها شراء صحيحا لما قلنا.

ترجمہ: اور اسی طرح اگر مشتری نے کسی بچہ کے اپنے مال سے کوئی باندی خریدی ہو، (ف: جن کی طرف یعنی بچہ یا عورت سے باندی کو خرید لینے کے بعد اس سے ہمبستری کرنے کا اگرچہ شبہ تک نہ ہو)، **ومن المملوک**، یا اس نے اپنے غلام سے باندی خریدی ہو (ف: مثلاً زید نے اپنے ایک غلام کو کاروبار کی اجازت دی جس پر عمل کرنے کی وجہ سے وہ غلام اتنا زیادہ مقروض ہو گیا جو اس کی اپنی قیمت سے زیادہ ہے اس وقت اس کے پاس ایک باندی بھی ہے اور اپنے مقروض ہو جانے کی وجہ سے اب اس باندی سے اس غلام کے لئے ہمبستری جائز باقی نہیں رہی پھر بھی اگر غلام کا مالک اسی باندی کو اس غلام سے خریدے گا تب بھی اس پر استبراء لازم ہوگا)۔

وممن لایحل الخ: یا کسی نے ایسے شخص سے باندی خریدی جس کو اس باندی سے وطی کرنا جائز نہیں ہے (ف: مثلاً زید نے اپنی باندی جو اس کی رضاعی بہن ہے فروخت کی تو اس وقت اس خریدار نے یہ باندی ایک ایسے شخص سے خریدی ہے کہ اس خریدار کو اس کی وطی رضاعی بہن ہونے کی وجہ سے اس سے وطی کرنے کا شبہ بھی نہیں ہے، خلاصہ یہ ہوا کہ جب استبراء کی علت نئی ملکیت قبضہ کے ساتھ ہو خواہ اس سے وطی کرنے کا ارادہ ہو یا نہ ہو، تو اگر خریدار اس باندی کو ایسے شخص سے خریدے جس کو باندی سے وطی کرنے کی صلاحیت اور قابلیت ہی نہ ہو مثلاً چھوٹا لڑکا ہو یا وہ عورت ہو یا صلاحیت تو ہو مگر شرعاً اس کے لئے ممانعت ہو مثلاً ماذون غلام وغیرہ جب بھی ایسے مشتری پر استبراء کرنا واجب ہوگا، کیونکہ ان صورتوں میں بھی نئی ملکیت قبضہ کے ساتھ پائی جا رہی ہے)۔

وکذا اذا کانت الخ: اسی طرح اگر خریدی ہوئی باندی اس وقت بھی باکرہ ہی ہو یعنی اس سے کسی نے بھی وطی نہ کی ہو جب بھی استبراء واجب ہوگا)، **للتحقق السبب**، کیونکہ استبراء کا اصل سبب اس میں بھی موجود ہے (کہ نئی ملکیت قبضہ کے ساتھ پائی گئی ہے، حالانکہ جس حکمت اور مصلحت سے استبراء کا حکم واجب ہوتا ہے یعنی اس باندی سے ہمبستری کا ارادہ کرنا اور اس کے رحم کا خالی نہ ہونا وہ یہاں نہیں پائی جا رہی ہے، کیونکہ اس حکمت کے قائم مقام ظاہری سبب موجود ہے)۔ **وادارة الاحکام الخ**: اور احکام ثابت ہونے کا مدار ان کے اسباب پر ہے یعنی جب بھی سبب پایا جائے گا، اس کا حکم بھی پایا جائے گا، کیونکہ مدار سبب پر ہے اس کی حکمتوں پر نہیں ہے، کیونکہ حکمتیں پوشیدہ ہوتی ہیں۔

فیعتبر تحقق السبب الخ: لہٰذا رحم کے مشغول ہونے یعنی اس میں بچہ رہنے کے صرف وہم پر ہی سبب کے متحقق ہونے کا اعتبار ہوگا، (ف: اور اب یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ جب حیض سے استبراء کا اعتبار ہوگا وہ ایسا حیض ہے جو ملکیت پائے اور اس پر قبضہ ہونے کے بعد ہوا ہو، کیونکہ سبب کا حکم اسی وقت ہوتا ہے جبکہ وہ سبب پالیا گیا ہو، اسی لئے جو اس سے پہلے سے ہو اس کا اعتبار نہیں کیا جاتا ہے)۔ **وکذا لایجتزأ الخ**: اسی طرح ایسے حیض کا بھی اعتبار نہ ہوگا جس کے جاری رہنے کے درمیان اس باندی کو خریدا ہو، (ف: مثلاً باندی کو ان دنوں میں خریدنے والے نے خریدا جبکہ اس کا خون جاری تھا اور مکمل خرید لینے کے بعد اس کا خون بند ہوا تو اس حیض کا بھی اعتبار نہ ہوگا۔

ولا بالحیضة التی الخ: اسی طرح سے اس حیض کا بھی اعتبار نہ ہوگا جو خرید لینے یا ملکیت کے کسی بھی سبب پائے جانے کے بعد مگر اس پر قبضہ کر لینے سے پہلے آ گیا ہو، (ف: مثلاً باندی خریدی یا کسی سے ہبہ یا صدقہ یا میراث وغیرہ میں ملی مگر ابھی تک اس پر قبضہ نہیں کیا تھا کہ اس باندی کو حیض آ گیا، اس طرح یہ حیض باندی کا مالک بننے کے بعد مگر اس پر قبضہ کرنے سے پہلے آیا ہے لہٰذا اس حیض کا اعتبار نہ ہوگا)۔ **ولا بالولادة الخ**: اسی طرح سے اس ولادت کا بھی اعتبار نہ ہوگا، جو ان اسباب کے پائے جانے کے بعد مگر قبضہ پہلے پائی گئی ہو، (ف: یہانتک کہ باندی کو خریدنے یا ہبہ یا میراث وغیرہ کے بعد بچہ پیدا ہو گیا اور اس وقت تک اس پر مالک کا قبضہ نہ ہوا ہو تو اس ولادت سے بھی اس کے استبراء کا اعتبار نہ ہوگا، بلکہ قبضہ کرنے کے بعد جب بھی اسے حیض آئے اس سے اعتبار ہوگا)، **خلافا لابی یوسف**، برخلاف امام ابو یوسفؒ کے قول کے کیونکہ ان کے نزدیک خریداری اور قبضہ کے درمیان بھی اگر حیض آ جائے تو وہی استبراء کے

لئے کافی ہوگا اور طرفین یعنی امام ابوحنیفہ وامام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک دوسرے ائمہ کے مانند کافی نہ ہوگا۔

لان السبب الخ: کیونکہ استبراء کے واجب ہونے کا سبب تو نئی ملکیت قبضہ کے ساتھ ہوتا ہے۔ والحکم لایسبق الخ: اور قاعدہ ہے کہ سبب کے پائے جانے سے پہلے اس پر حکم جاری نہیں ہوسکتا ہے، (ف: لہٰذا جبکہ قبضہ سے پہلے استبراء کا سبب ہی موجود نہیں ہوا استبراء کا حکم کس طرح موجود ہوگا، اسی وجہ سے تو سفر شروع ہونے سے پہلے نماز قصر کرنے کا حکم نہیں ہوسکتا ہے)۔ وکذا لایجتزأ الخ: اسی طرح سے اس حیض کا اعتبار استبراء میں سے نہیں ہوگا جو فضولی کی بیع میں اجازت دینے سے پہلے ہوا ہو، اگرچہ وہ باندی اسی مشتری کے قبضہ میں ہو، (ف: اس کے فرضی صورت یہ ہوگی کہ زید نے بکر کے لئے خالد سے اسی کی باندی ایک ہزار درہم کے عوض خریدی ،اور وہ باندی اس وقت بھی بکر ہی کے قبضہ میں موجود ہو، خواہ جس طور بھی ہو یعنی امانت کے طور پر ہو یا اجارہ وغیرہ کے طور ہو، پھر اس کی بیع کے بعد ہی اس باندی کو حیض آ گیا جبکہ بکر نے اس وقت تک بیع کی اجازت نہیں دی ہے، اس کے بعد اس بیع کی اجازت دیدی، تو وہ حیض اس کے استبراء کے لئے کافی نہ ہوگا، کیونکہ وہ حیض باندی کے ملکیت میں اجازت سے پہلے ہوا ہے وجہ یہ ہے کہ بکر کی اجازت دینے کے بعد ہی تو بیع تمام ہوئی ہے۔

ولابالحاصل بعد القبض الخ: اور فاسد خرید اری میں قبضہ میں آ جانے کے بعد اور صحیح خریداری میں قبضہ میں آنے سے پہلے جو حیض آیا ہوگا وہ بھی استبراء کے لئے کافی نہ ہوگا، اس کی دلیل بھی وہی ہے جو اوپر بیان کی جا چکی ہے، (ف: جس کی صورت یہ ہوگی کہ زید نے بطور فاسد بکر سے ایک باندی خرید کر اس پر قبضہ بھی کر لیا، اس کے بعد اسے حیض آیا، اس کے بعد زید نے احتیاطا اسی کی دوبارہ صحیح خریداری کی تو اس صحیح خریداری سے پہلے باندی کو جو حیض آ چکا تھا، وہ استبراء میں کافی نہیں سمجھا جائے گا، کیونکہ خرید نا فاسد ہونے کی وجہ سے باندی واپس کرنا اور معاملہ کو باطل کرنا بھی ضروری ہو گیا تھا، اس لئے اس کا اصل سبب تو بعد میں ثابت ہوا ہے اور اس سے پہلے جو حیض آ چکا ہے وہ سبب ثابت ہونے سے پہلے ہی آیا تھا)۔

توضیح: اگر کسی نے کوئی باندی ایسے شخص سے خریدی یا کسی سے ایسی حالت میں خریدی جس میں فروخت سے پہلے اس باندی سے ہمبستری کرنے کا احتمال بھی نہ ہو تو کیا ان صورتوں میں بھی اس مشتری پر اس باندی سے ہمبستری کے لئے استبراء لازم ہوگا، ان احتمالی صورتوں کی کچھ صورتیں، مسائل کی تفصیل، اقوال علماء کرام، دلائل مفصلہ

ويجب في جارية للمشتري فيها شقص فاشترى الباقي لان السبب قد تم الان والحكم يضاف الى تمام العلة ويجتزأ بالحيضة التي حاضتها بعد القبض وهي مجوسية اومكاتبة بان كاتبها بعد الشراء ثم اسلمت المجوسية اوعجزت المكاتبة لوجودها بعد السبب وهو استحداث الملك واليد اذهو مقتض للحل والحرمة لمانع كما في حالة الحيض.

ترجمہ: اور ایسی باندی میں بھی استبراء کرنا لازم ہوتا ہے جس میں اس خریدار کا پہلے سے بھی مالکیت کا حصہ تھا اور بعد میں اس نے اس کے بقیہ حصوں کو بھی خرید کر اس کا پورا مالک بن گیا ہو، (ف: مثلا ایک باندی کے یہ تین مالک تھے زید و بکر اور خالد پھر زید نے باقی دونوں مالکوں یعنی بکر اور خالد کے حصوں کو ان سے خرید لیا تو اب زید پر اس کا استبراء واجب ہوگا)۔ لان السبب الخ: اس لئے کا استبراء کا سبب تو ابھی پورا ہوا ہے (ف: اس لئے وہ اگر چہ پہلے سے اس کا مالک تھا مگر نا مکمل تھا اور اب مکمل مالک بنا ہے)۔ والحكم يضاف الخ: اور حکم کی نسبت پوری علت کی طرف ہوا کرتی ہے۔

ويجتزأ بالحيضة الخ: لیکن استبراء کے لئے وہ حیض کافی ہوگا جو خریدی ہوئی باندی کو قبضہ کے بعد آیا ہو حالانکہ وہ اس وقت تک مجوسیہ یا مکاتبہ ہے، اس صورت سے اسے خریدنے کے بعد مکاتبہ بنالیا ہو، اس کے بعد جو مجوسیہ تھی وہ اسلام لے آئی اور جو مکاتبہ تھی اس

نے اپنا بدل کتابت ادا کرنے سے عاجزی کا اقرار کرلیا، (ف: جس کی صورت یہ ہوگی کہ کسی نے ایک مجوسیہ باندی خریدی یا مسلمان باندی تھی اس کو خرید کر مکاتبہ بنالیا، لیکن اس سے استبراء نہیں کیا، اوراس مجوسیہ پر قبضہ کرلیا، اسی مجوسیہ کی حالت میں ہی اسے حیض آ گیا، یا مکاتبہ کو کتابت کی حالت ہی میں حیض آ گیا، اوران دونوں میں سے کسی ایک سے بھی ایک سے مجوسیہ ہونے کی وجہ سے اور دوسری سے مکاتبہ ہونے کی وجہ سے مالک کو ہمبستری کرنی جائز نہیں تھی، پھر وہ مجوسیہ مسلمان ہو گئی یا مسلمہ مکاتبہ نے اپنا بدل کتابت ادا کرنے سے عاجزی کا اقرار کرلیا، پس اس کے درمیان جو دونوں کو ایک ایک حیض آ چکا ہے وہی حیض دونوں کے استبراء کے لئے کافی ہو جائے گا، اسی لئے اس کے مولی کے لئے یہ جائز ہو جائے گا، کہ ان میں سے جس سے بھی چاہے ہمبستری کرلے)۔

لوجودها بعد السبب الخ: کیونکہ ان میں سے ہر ایک کا حیض استبراء کے سبب یعنی نئی ملکیت پھر اس پر قبضہ کے پائے جانے کے بعد آیا ہے۔ اذ هو مقتضى الخ: اوراس استبراء کے پائے جانے کا تقاضا یہ ہوگا کہ اب وہ حلال ہو جائے اور ہمبستری جائز ہو جائے، (ف: اس کی وجہ سے کوئی حرمت نہیں تھی)، والحرمة مانع، اس باندی سے جو اس وقت تک وطی کی حرمت تھی وہ دوسرے مانع کی وجہ سے تھی (ف: مانع ہونے سے یہاں مراد ہے ایک کا مجوسیہ ہونا اور دوسری کا مکاتبہ ہونا) كما في حالة الحيض، جیسے کہ حیض کی حالت میں ہمبستری سے ممانعت رہتی ہے، (ف: جیسا کہ ایک مسلمان باندی کو خریدنے کے بعد حیض آنے سے استبراء کرلیا جاتا ہے تو وہ اپنے مولی کے لئے حلال ہو گئی پھر فوراً ہی اسے حیض آ جانے سے اب دوبارہ وہ اس مولی کے لئے حرام ہو جاتی اور اس حرمت کی وجہ اس کی حائضہ ہونے کی حالت کے علاوہ دوسری کوئی اور چیز نہیں ہے)۔

توضیح: اگر ایک باندی کے کچھ حصہ بدن کا کوئی شخص مالک ہو پھر اس کے باقی حصہ کا بھی مالک ہو جائے تو اس کے لئے بھی استبراء ضروری ہے یا نہیں، اگر خریدی ہوئی باندی جو مجوسیہ ہو یا مکاتبہ ہو اس پر قبضہ کے بعد اسے حیض آ گیا اس کے بعد مجوسیہ مسلمان ہوگئی یا مکاتبہ نے اپنی عاجزی تسلیم کرلی تو کیا اب بھی اس پر استبراء لازم ہوگا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

ولا يجب الاستبراء اذا رجعت الابقة اوردت المغصوبة او المواجرة اوفكت المرهونة لانعدام السبب وهو استحداث الملك واليدوهو سبب متعين فادير الحكم عليه وجودا وعدما ولها نظائر كثيرة كتبنا ها في كفاية المنتهي واذا ثبت وجوب الاستبراء وحرم الوطي حرم الدواعي لافضائها اليه اولا حتمال وقوعها في غير الملك على اعتبار ظهور الحبل ودعوة البائع بخلاف الحائض حيث لاتحرم الدواعي فيها لانه لا تحتمل لوقوع في غير الملك ولانه زمان نفرة فالا طلاق في الدواعي لا يفضي الى الوطي والرغبة في المشتراة قبل الدخول اصدق الرغبات فتفضي اليه ولم يذكرالدواعي في المسبية وعن محمد انها لا تحرم لانها لا تحتمل وقوعها في غير الملك لانه لوظهربها حبل لاتصح دعوة الحربي بخلاف المشتراة على مابينا.

ترجمہ: اگر بھاگی ہوئی اپنی باندی واپس آ جائے تو اس پر استبراء واجب نہیں ہوگا (ف: اگرچہ اس میں اس بات کا احتمال ہو کہ اس بھاگی ہوئی مدت میں کسی نے اس سے ہمبستری کرلی ہو) یا کسی نے کسی کی باندی غصب کرلی بعد میں واپس بھی کردی تو اس پر بھی استبراء لازم نہیں ہوگا (ف: اگرچہ اس میں بھی یہی احتمال ہو کہ اس عرصہ میں غاصب نے اس سے ہمبستری کرلی ہو)، او المواجرة یا مزدوری کے لئے کرایہ پر دی ہوئی باندی واپس کردی گئی ہو تو اس پر استبراء واجب نہیں ہوگا، اگرچہ اس میں بھی اس بات کا احتمال ہو کہ شاید کرایہ پر لینے والے نے اس عرصہ میں اس سے ہمبستری کرلی ہو)، اوفكت المرهونة یا رہن میں رکھی ہوئی باندی رہن سے واپس کردی گئی ہو جب بھی اس پر استبراء لازم نہیں ہوگا اگرچہ اس میں بھی اس بات کا احتمال رہتا ہے کہ شاید اس رہن کے زمانہ میں کسی نے اس سے ہمبستری کرلی ہو۔

لانعدام السبب الخ: کیونکہ استبراء کا جو سبب ہے یعنی نئی ملکیت قبضہ کیساتھ ہونا وہ ان صورتوں میں نہیں پایا جارہا ہے (ف: اگرچہ استبراء کی اصل حکمت اور مصلحت یہی تھی کہ اس استبراء سے یہ معلوم کرلیا جائے کہ فی الحال اس باندی کی بچہ دانی بچہ سے خالی ہے یا نہیں اور وہ حیض کے آجانے سے ہی معلوم ہوتا ہے، اس طرح سے کہ اگر خالی ہے تو اپنے وقت پر اسے حیض آجائے گا، ورنہ نہیں آئے گا تا کہ دو شخصوں کے نطفہ میں خلط ملط نہ ہوجائے اور بچہ کا نسب غیر مشتبہ اور محفوظ رہے اور چونکہ ایسی حکمت مخفی ہوتی ہے اس لئے اس کے سبب ظاہری کو اس کے قائم کردیا گیا ہے، جیسے کہ نماز کے لازم ہونے کے لئے وقت کے پائے جانے کو اس کے قائم مقام کردیا گیا ہے،) **وهو سبب متعين** اور جو سبب بیان کیا گیا ہے، وہ موجودہ مسئلہ میں بھی متعین ہے، (ف: جس کا انکار نہیں کیا جاسکتا ہے)۔

فادير الحكم الخ: اسی لئے حکم کا مدار وجودی اور عدمی دونوں صورتوں میں اسی سبب پر رکھا گیا ہے، (ف: یعنی اگر وہ سبب موجود ہوگا تب استبراء لازم ہوگا اگرچہ نطفہ قرار پانے کا احتمال بھی نہ ہو مثلاً باندی کے مالک کا بچہ ہونا یا عورت ہونا، اور اگر سبب موجود نہ ہو تو استبراء بھی واجب نہ ہوگا اگرچہ ہمبستری کا وہم اور احتمال موجود ہو مثلاً بھاگی ہوئی یا غصب کی ہوئی کی واپسی کی صورت میں)۔ **ولها نظائر كثيرة الخ**: اور بیان کردہ اصل کی بھی چند نظریں نہیں ہیں بلکہ ان کے علاوہ اور بھی بے شمار ہیں جن کو ہم نے اپنی کتاب کفایۃ المنتہی میں بیان کردیا ہے، (ف: جیسے اگر مکاتبہ ہوکر مکمل باندی ہوجائے یا شرط خیار پر بیچی ہوئی باندی واپس کردی گئی ہو یا امانت رکھی ہوئی باندی واپس لی گئی ہو، جیسا کہ شرح میں موجود ہے، اس سلسلہ میں ان مثالوں کو یہاں بیان کرنے سے طوالت لازم آتی ہے اسی لئے میں نے ان مسائل کے ذکر سے اپنے قلم کو روک لیا ہے **والى الله التضرع وهو الولى النصير**، م، خلاصہ کلام یہ نکلا کہ باندی سے وطی کے حلال ہونے کے لئے استبراء کا واجب ہونا ثابت ہوگیا۔

اذا ثبت وجوب الخ: اور جب استبراء کا واجب ہونا اور اس کے بغیر ہمبستری کا حرام ہونا ثابت ہوگیا تو اس کے نتیجہ میں جن باتوں سے ہمبستری کی نوبت تک آجاتی ہے ان کا بھی حرام ہونا ثابت ہوگیا۔ **لا فضائها اليه الخ**: کیونکہ وہ چیزیں ہمبستری تک پہنچادیتی ہیں یا اس احتمال کی وجہ سے کہ شاید وہ باتیں دوسرے کی ملکیت میں ہوجائیں۔

على اعتبار ظهور الحبل الخ: یعنی باندی کے پیٹ سے حمل کے ظاہر ہوتے اس کے بعد اس پر بائع کا دعوی کردینے کے اعتبار سے (ف: یعنی ہمبستری کے لئے مجبور کردینے والی باتیں یا اس کی نوبت لانے والی چیزیں مثلاً ہمبستری کے علاوہ صرف اسے شہوت کے ساتھ ہاتھ لگانا یا خود سے چمٹالینا، اور بوسہ لینا وغیرہ اس وجہ سے ممنوع کی گئی ہیں کہ شاید اس کا حمل مخفی ہو کیونکہ اس وقت تک حیض نہیں آتا ہے، پھر ممکن ہے کہ بعد میں بیچنے والا خود ہی اس بچہ کے نسب کا مدعی ہوجائے تو اس صورت میں وہ باندی ام ولد ہوجائے جس کی وجہ سے وہ بیع ہی باطل ہوجائے عینی نے ان باتوں کی طرف اشارہ کیا ہے، اگرچہ حمل کی یہ خاص وجہ ہے حالانکہ عام حمل کے دنوں میں یہ باتیں ممنوع نہیں ہوتی ہیں، اس کی وجہ آئندہ دواعی کی بحث میں معلوم ہوگی، م)۔ **بخلاف الحائض**، یہ حکم اپنی بیوی یا حائضہ باندی کے برخلاف ہے۔

حيث لاتحرم الدواعي الخ: کہ حائضہ کے ساتھ بوس وکنار وغیرہ باتیں جو ہمبستری پر آمادہ کرنے والی ہوتی ہیں وہ حرام نہیں ہوتی ہیں، کیونکہ اس وقت یہ احتمال نہیں ہوتا ہے کہ خواہش کو اس طرح پورا کرنے میں شاید ناجائز یا غیر کی جگہ میں ہو (ف: اس وقت ہمبستری کی ممانعت صرف حیض کی وجہ سے ہوتی ہے اس کے علاوہ دوسری کوئی وجہ نہیں ہوتی ہے)۔ **ولانه زمان نفرة الخ**: اور حائضہ میں بوس وکنار کے جائز ہونے کی دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ حیض آتے رہنے کا وقت فطرۃً نفرت کا وقت ہوتا ہے اس لئے ان دواعی کی اجازت ہونے کے باوجود ہمبستری میں مشغول ہوجانے کی نوبت نہیں آتی ہے بلکہ اس کا خیال تک نہیں آتا ہے۔

والرغبة فى المشتراة الخ: اور خریدی ہوئی باندی کے ساتھ جبتک ہمبستری نہیں ہوجاتی فطرۃ اس کی طرف رغبت بڑھی ہوتی ہے اس لئے اس کے ساتھ دواعی یعنی بوس وکنار ہوتے ہی ہمبستری یقینی ہوجائیگی، **ولم يذكر الخ**: اور جو باندی جہاد میں پکڑی گئی ہے اس کے بارے میں دواعی کا ذکر نہیں کیا ہے، (ف: کہ اس کی استبراء سے پہلے اس کے ساتھ دواعی جماع حلال ہیں یا نہیں، اس کے

بارے میں ظاہر الروایہ میں کچھ ذکر نہیں کیا ہے، اگر چہ ایسی باندیوں سے وطی کا حرام ہونا اصل میں جہاد میں حاصل ہونے والی باندیوں سے اخذ کیا گیا ہے جیسا کہ تفصیل کے ساتھ پہلے بیان کیا جاچکا ہے)۔

وعن محمدؒ الخ: اور امام محمدؒ سے نوادر میں روایت ہے کہ پکڑی ہوئی باندی میں استبراء سے پہلے دواعی جماع حرام نہیں ہیں، (ف: اگر چہ جنگ اوطاس کے موقع کی مروی حدیث کے مطابق ان سے وطی کرنے کی صراحۃً ممانعت موجود ہے اس طرح کلام کا حاصل یہ ہوا کہ جو باندی جہاد میں گرفتار ہو کر مجاہد اور غازی کے حصہ میں آ گئی ہو اس سے حدیث کے حکم کے مطابق وطی کرنا ممنوع ہے، اس کی علت بھی وہی ہے یعنی قبضہ کے ساتھ نئی ملکیت کا پایا جانا اس سے یہ مسائل اخذ کئے گئے کہ خرید یا ہبہ یا صدقہ یا میراث وغیرہ میں جہاں نئی ملکیت قبضہ کے ساتھ پائی جارہی ہو اس میں استبراء واجب ہے، اور ان ہی جزئیات کے بیان میں یہ بھی بیان کیا ہے کہ بوسہ اور مساس وغیرہ جیسی ہر وہ چیز جس سے وطی کی نوبت آجاتی ہے یا دواعی ہیں وہ سب بھی ممنوع ہیں، لیکن اصل میں یعنی گرفتار کی ہوئی باندی میں یہ بیان نہیں کیا ہے کہ وہاں جس طرح نفس وطی ممنوع ہے، لیکن نوادر میں امام محمدؒ کا یہ قول مذکور ہے کہ پکڑی ہوئی باندی میں دواعی یعنی بوس و کنار وغیرہ ممنوع نہیں ہیں)۔

لانها لا تحتمل الخ: اس لئے ایسی پکڑی ہوئی باندیوں میں یہ احتمال نہیں ہوتا ہے کہ شاید دوسرے کسی کی ملکیت میں واقع ہوں، (ف: کیونکہ دوسرے کی ملکیت تو اسی صورت میں ہوگی جبکہ اس کا بائع یا ہبہ کرنے والا خود دعوی کرتا ہو کہ اس میں میرا نطفہ یا میرا حمل ہے اور یہ بات ایسی پکڑی ہوئی باندی میں نہیں پائی جاسکتی ہے)۔ **لانه لو ظهر الخ**: کیونکہ اگر ایسی پکڑی ہوئی باندی میں کچھ دنوں حمل ظاہر بھی ہو جائے تو اس کے حربی شوہر کا فر وغیرہ کے نسب کا دعوی صحیح نہ ہوگا اور اس کا کوئی اعتبار بھی نہیں کیا جائے گا۔ **بخلاف المشتراة الخ**: برخلاف خریدی ہوئی باندی جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں، (ف: کہ خریداری کی صورت میں اگر اس کے بیچنے والے نے یہ دعوی کیا کہ اس کا حمل میرے نطفہ سے ہے تو اس کا دعوی صحیح مانا جائے گا، اور بیع کا معاملہ ختم ہو جائے گا، کیونکہ اب یہ معلوم ہوا کہ اس نے اپنی ام ولد بیچی تھے جو کہ ناجائز بیع تھی، البتہ اس میں یہ احتمال باقی رہتا ہے کہ شاید ان دواعی کی ممانعت کی وجہ یہ ہو کہ ان سے کسی بھی وقت وطی میں مبتلا ہو جانے کی نوبت آجائے کیونکہ جہاد میں پکڑی ہوئی باندی سے دخول سے پہلے بھی پوری خواہش باقی رہتی ہے، اور یہ فطری بات ہے، اچھی طرح سمجھ لیں، م، خلاصہ یہ ہوا کہ استبراء واجب ہے۔

توضیح: اگر کسی کی اپنی بھاگی ہوئی یا غصب کی ہوئی یا اجرت پر لی ہوئی یا رہن میں رکھی ہوئی باندی واپس کر دی گئی ہو تو اس میں استبراء لازم ہوگا یا نہیں ان صورتوں، میں دواعی کیا حکم ہے، حائض کے ساتھ دواعی کا حکم، جہاد میں پکڑی ہوئی باندی یا باندی کے ساتھ اس کے غازی کو دواعی وطی کی اجازت ہے یا نہیں، مسائل کی تفصیل، احکام، دلائل مفصلہ

والاستبراء في الحامل بوضع الحمل لما روينا وفي ذوات الاشهر بالشهر لانه اقيم في حقهن مقام الحيض كما في المعتده واذا حاضت في اثنائه بطل الاستبراء بالايام للقدرة على الاصل قبل حصول المقصود بالبدل كما في العدة فان ارتفع حيضها تركها حتى اذا تبين انها ليست بحامل وقع عليها وليس فيه تقدير في ظاهر الرواية وقيل يتبين بشهرين اوثلثة وعن محمد اربعة اشهرو عشر وعنه شهر ان وخمسة ايام اعتبارا بعدة الحرة اوالامة في الوفاة وعن زفر سنتان وهو رواية عن ابي حنيفة.

ترجمہ: اور ایسی حاملہ باندی (جو کسی کے پاس نئی ملکیت کی حالت میں آئی ہو) اس کا استبراء اس کے وضع حمل کے ساتھ ہی ہو جائے گا، اس کی دلیل جنگ اوطاس کے موقع کی وہی مروی حدیث ہے ہم نے پہلے بیان کر دی ہے، (ف: اور اگر وہ حاملہ نہ ہو تو اس کی یہ دو صورتیں ہو سکتی ہیں کہ یا تو اسے حیض آتا ہوگا یا نہیں، پھر نہ آنے کی بھی یہ دو صورتیں ہوں گی کہ وہ زیادہ عمر پانے کی وجہ سے اس سے

ماہواری کے جاری ہونے سے مایوس ہو چکی ہوگی یا ابھی چھوٹی اور کم عمر ہونے کی وجہ سے اس کی ابتداء بھی نہ ہوئے ہو،**وفی ذوات الاشھر الخ**:اور جن کو حیض نہ آتا ہو وہ مہینوں سے اپنا حساب رکھنے والی ہوں گی اسی لئے ان کا استبراء بھی مہینہ کے ذریعہ ہوگا (یعنی ایک حیض کے بجائے وہ ایک مہینہ گزارینگی) کیونکہ ان کے حق میں حیض کی مدت ہی حیض کے قائم مقام ہے جیسے کہ عدت گزارنے والیاں کرتی ہیں، اور عدت کی بحث میں بیان کیا جاچکا ہے، (ف: کہ حیض سے مایوس ہو جانے والی اور کم عمر مطلقہ کی عدت کا شمار مہینوں کے حساب سے ہوگا، البتہ اس جگہ یہ اشکال ہوتا ہے کہ مایوس ہونے والی باندی کو تو استبراء کی ضرورت ہی نہ ہوگی کیونکہ وہ ہمبستری کے لائق نہ ہوگی اور کم عمر لڑکی میں اس کا احتمال بھی نہ ہوگا، اس کا جواب یہ ہوگا زیادہ عمر والی حیض سے مایوس ہو جانے والی کے لئے استبراء کا حکم اسی صورت میں ہوگا جبکہ اس کے مولیٰ کی رغبت اس طرف ہو رہی ہو کیونکہ مایوس ہو جانا تو ایک گمان کی بات ہے اور کم عمر میں اگرچہ حمل قرار پانے کا احتمال بھی نہ ہو لیکن اس کی توضیح پہلے گزر چکی ہے کہ حمل پانے کا احتمال تو اصل حکمت اور مصلحت ہے، جس کا حکم میں اعتبار نہیں ہوتا ہے بلکہ اعتبار کے لئے تو اس کی نئی ملکیت کا قبضہ میں ہونا ہی اس کا اصل سبب ہے اور وہ سبب یہاں پایا گیا ہے، اسی بناء پر اگر باندی باکرہ ہو یا کسی کمسن بچہ سے خریدی گئی ہو یا کسی عورت سے ہی خریدی گئی ہو جب بھی اس میں استبراء لازم ہوتا ہے، اور غصب کی ہوئی باندی کی واپسی پر احتمال ہمبستری کے باوجود یہ استبراء واجب نہیں ہوتا ہے اسی بناء پر آئسہ یعنی حیض سے ناامید ہونے والی اور کمسن لڑکی میں حیض کے بجائے مہینہ کے حساب سے عدت واجب ہوتی ہے)۔ **واذا حاضت فی اثنائه الخ**:

راگر مہینہ کے اعتبار سے استبراء مکمل نہیں ہوا تھا کہ حیض آگیا تو جتنے دن استبراء کے گزرے سب بے کار ہو جائینگے، اس لئے اب وہ استبراء کے اصل قانون اور طریقہ پر عمل کے قابل ہو چکی ہے، اور قائم مقام سے مقصود حاصل ہونے سے پہلے ہی وہ اپنے اصل پر قادر ہو گئی ہی، (ف: یعنی استبراء کے لئے اصل حکم تو یہی ہے کہ حیض کے خون سے پاکی ہو، لیکن حیض سے مایوس ہو جانے یا کم سنی کی وجہ سے مہینہ کو اس کے قائم مقام کیا گیا تھا، اس لئے جب اس قائم مقام یعنی مہینہ کے حساب سے ابھی تک استبراء مکمل نہیں ہوا تھا کہ جو اصل تھا یعنی حیض کا خون وہ ظاہر ہو گیا تو خلیفہ کا حکم اور اثر باطل ہو گیا، جیسا کہ تیمم کرنے والے کو پانی پر قدرت حاصل ہو جائے اس کے اس جیسی اور بھی نظریں پائی جاتی ہیں)۔

کما فی العدۃ: جیسے کہ عدت میں ہوتا ہے، (ف: جیسا کہ کوئی طلاق یافتہ عورت مہینوں کے حساب سے اپنی عدت گزار رہی ہو، اسی عرصہ میں اسے خون بھی آنے لگا تو اس وقت جتنے مہینے بھی گزرے ہوں گے وہ سب کالعدم ہو جائینگے اور اسی حیض کے حساب سے بالکل نئے طریقہ سے عدت گزارنی ہوگی، البتہ اگر استبراء کا مہینہ ختم ہو گیا ہو اس کے بعد خون آیا ہو تو اس سے کوئی حرج نہ ہوگا اور اس کا استبراء پورا ہو جائے گا، جیسے کہ تیمم کرنے کے بعد نماز پڑھ کر اس سے فارغ ہو جانے کے بعد اگر پانی اور وضو پر قدرت بھی ہو جائے جب وہ نماز پوری ہو جائیگی یعنی اس کو دوبارہ پڑھنے کی ضرورت باقی نہ رہیگی)۔ **فان ارتفع الخ**: پھر اگر حیض سے استبراء کرتے ہوئے اس کا خون بھی وقت گزرنے سے پہلے ہی بند ہو جائے تو بھی اس کے استبراء کو مکمل سمجھ کر اس سے ہمبستری نہ کرے بلکہ اس سے کنارہ ہی رہے، (ف: یعنی اگر اس کے خون کو بند ہوئے عرصہ دراز ہو جائے تب بھی اس سے وطی نہ کرے بلکہ اسے چھوڑ دے)۔

حتی اذا تبین الخ: یہانتک کہ جب یہ ظاہر ہو جائے یعنی یقین آجائے کہ اب یہ معاملہ نہیں ہے تب اس سے ہمبستری کرے، (ف: لیکن یہ مدت کتنے عرصہ یا دنوں کی ہوگی)۔ **ولیس فیه تقدیر الخ**: تو ظاہر الروایۃ میں اس کی کوئی حد بیان نہیں کی گئی ہے، (ف: یعنی معین مقدار نہیں ہے اس طرح سے اس وقت کے گزرنے سے اسے پاک سمجھ لیا جائے اور استبراء مکمل مان لیا جائے، اور اس سے ہمبستری بالکل جائز ہو جائے گی اور مبسوط میں لکھا ہے کہ یہی قول اصح ہے، کیونکہ حقدار کا اندازہ اپنے قیاس سے نہیں کیا جاسکتا ہے، ع)۔ **وقیل یتبین الخ**: اور بعض فقہاء نے کہا ہے کہ دو تین مہینے گزر جانے سے یہ ظاہر ہو جائے گا کہ اسے حمل نہیں ہے، (ف: بلکہ یہی قول اصح ہے کیونکہ عموماً اس عرصہ میں حمل کے آثار ظاہر ہو جاتے ہیں، العنایہ)۔

وعن محمدؒ الخ: اور نوادر میں امام محمدؒ سے ایک روایت ہے کہ اس کی مدت چار مہینے اور دس دن ہیں، اور ان ہی سے دوسری

روایت یہ بھی ہے کہ دو مہینے پانچ دن ہیں اسی پر فتویٰ ہے، الکافی و قاضی خان، ع۔ اعتبارا بعدة الحرة الخ: ان دونوں روایتوں کی وجہ یہ ہے کہ پہلی روایت کا ایک آزاد عورت کی موت کی عدت پر ہے، اور دوسری روایت کا قیاس باندی کی عدت وفات پر ہے (ف: کفایہ میں ہے کہ دو مہینے پانچ دن کی روایت وہ قول ہے جس کی طرف امام محمدؒ نے رجوع کیا ہے اور اسی قول پر فتوی ہے، کیونکہ جب باندیوں میں نکاح کی صورت میں اسی مدت کے اندر رحم کا حمل سے خالی ہونا معلوم ہو جاتا ہے یعنی شوہر کی وفات سے حاملہ نہ ہونا معلوم ہو جاتا ہے تو مملوکیت یعنی باندی ہونے کی صورت میں بھی اس مدت میں بدرجہ اولیٰ استبراء معلوم ہوگا، انتہی، ع، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ ہمارے نزدیک عدت وفات تو شوہر کے احترام کی وجہ سے ہوتی ہے اور رحم کی برائت یا صفائی کے خیال سے نہیں ہوتی ہے جیسا کہ تصریح کے ساتھ یہ بات باب العدۃ میں بیان کردی گئی ہے، اس لئے جو استدلال کیا گیا اس میں خلل آ گیا ہے، البتہ یہ دوسری بات ہے کہ اس احترام کے ساتھ ہی ساتھ اس کی برائت بھی معلوم ہو جاتی ہے، وفیہ نظر، فتامل، م)۔

توضیح: اگر باندی حاملہ ہو تو اس کا استبراء کس طرح سے ہوگا اگر حائضہ کا استبراء کرتے ہوئے خون بند ہو جائے یا دنوں سے استبراء کرتے ہوئے اسے خون آنے لگے تو کیا کرنا ہوگا، مسائل کی تفصیل، حکم، مفصل دلائل

قال ولا بأس بالاحتيال لا سقاط الاستبرأ عندابى يوسف خلافا لمحمد وقد ذكرنا الوجهين فى الشفعة والماخوذ قول ابى يوسف فيما اذا علم ان البائع لم يقربها فى طهرها ذلك وقول محمد فيما اذا قربها والحيلة اذا لم تكن تحت المشترى حرة ان يتزوجها قبل الشرأثم يشتريها ولو كانت فالحيلة ان يزوجها البائع قبل الشرأاوالمشترى قبل القبض ممن يوثق به ثم يشتريها ويقبضها اويقبضها ثم يطلق الزوج لان عند وجود السبب وهو استحداث الملك المؤكدبالقبض اذا لم يكن فرجها حلا لاله لا يجب الاستبرأ وان حل بعد ذلك لان المعتبرا وان وجود السبب كما اذا كانت معتدة الغير.

ترجمہ: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک استبراء کا ساقط کرنے (یا اس سے بچنے) کے لئے حیلہ کر لینے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور امام محمدؒ کا اس میں اختلاف ہے، اس جواز وعدم کے سلسلہ میں ہم نے دونوں ائمہ کے دلائل کو کتاب الشفعہ میں بیان کر دیا ہے (ف: لیکن ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ حق شفعہ کے بارے میں تو نص ہے اور اس جگہ اسی سے متعدی کر کے یہ حکم بیان کیا گیا ہے لہٰذا یہ ضعیف ہے، بہر صورت حیلہ کر لینے کی گنجائش ہے)۔

والماخوذ قول الخ:

اور ماخوذ یعنی اس باب میں امام ابو یوسفؒ کا جو قول ہے وہ اس صورت میں ہے جبکہ یہ بات معلوم ہو گئی ہو کہ بائع نے اس باندی لڑکی سے ابتک ہمبستری نہیں کی ہے، اور امام محمدؒ کا قول اس صورت میں ہے کہ جب بائع نے اس سے ہمبستری کر لی ہے، (ف: یعنی مشائخ کے نزدیک جو معمول ہے اس میں اس طرح کی تفصیل ہے کہ اگر یہ بات معلوم ہو کہ بائع نے اس طہر میں جس میں اس نے بیچا ہے اس کے ساتھ وطی نہیں کی ہے تو امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق استبراء سے بچنے کی تدبیر اور حیلہ کرنا جائز ہے، اور اگر یہ معلوم ہو جائے کہ بائع نے اس سے ہم بستری کر لی تھی تو امام محمدؒ کے قول کے مطابق وہ حیلہ جائز نہ ہوگا اس کا مطلب یہ ہوا کہ ابھی کچھ اوپر یہ معلوم ہو چکا ہے کہ استبراء کی بنیاد اور مدار وطی کرنے پر نہیں ہے بلکہ قبضہ کے ساتھ نئی ملکیت کا پایا جانا ہے یعنی جب یہ علت پائی جائیگی تب استبراء لازم ہوگا اگر چہ اس کا بیچنے والا کوئی کمسن لڑکا یا عورت ہی ہو، کیونکہ ان صورتوں میں اصلی علت کے بجائے ظاہری سبب کو اس کا قائم مقام بنا دیا گیا ہے، اس لئے مشائخ ان صورتوں میں کہ خریدار کو اگر پہلے سے یہ بات معلوم ہو گئی ہو کہ اصلی علت یعنی بائع یا ہبہ کرنے والے یا صدقہ دینے والے نے اس باندی کے ساتھ ہمبستری کر لی ہے تو اس کے بارے میں استبراء کے واجب ہونے کا حکم دیا ہے، اس علت کی بناء پر

کہ وہ نص اصلی ہے اس لئے اس استبراء سے بچانے کی کوشش نہیں کرنی چاہئے جیسا کہ امام محمدؒ کا قول ہے، اور اگر بالیقین یہ بات معلوم ہو جائے کہ اس کے ساتھ ہمبستری نہیں ہوئی ہے، تو اس وقت اصلی علت نہیں پائی گئی جس پر استبراء کا مدار ہے، یعنی قبضہ کے ساتھ نئی ملکیت کا پایا جانا اور یہ موجود ہے، اس لئے اس موقع میں استبراء کے حکم کو ختم کرنے کا حیلہ کر لینے میں کوئی حرج نہیں ہے، جیسا کہ امام ابویوسف کا قول ہے)۔

والحیلة اذا لم تکن الخ: پھر خریدار کے لئے اپنی خریدی ہوئی باندی سے استبراء کو باطل کرنے کے ایک حیلہ یہ ہے کہ اگر اس خریدار کی پہلے سے کوئی آزاد بیوی نہ ہو تو اس نئی باندی کو خریدنے سے پہلے اس سے نکاح کرے پھر اس کو خرید لے، (ف: اس طرح پہلے سے آزاد بیوی اس کے نکاح میں نہ ہونے کی وجہ سے اس باندی سے اس کا نکاح جائز ہو جائے گا، اور اس کے بعد اس کو خریدتے ہوئے اس کا پہلا نکاح ختم ہو جائے گا اس لئے اس پر استبراء لازم نہ ہوگا، کیونکہ اس وقت خریدار نے اپنی منکوحہ کو خریدا ہے، لیکن یہ حیلہ اسی وقت صحیح ہوگا جبکہ اس کے نکاح میں پہلے سے کوئی آزاد عورت نہ ہو)۔

ولو کانت فالحیة الخ: اور اگر اس مشتری کے پاس پہلے سے کوئی آزاد بیوی موجود ہو تو اس وقت یہ حیلہ صحیح ہوگا اس میں مشتری کی خریداری سے پہلے بائع خود اس باندی کا ایسے شخص سے نکاح کرا دے جس پر یہ اعتبار ہو کہ وہ اس کے کہنے پر عمل کرے گا، یا بائع کے بجائے وہ مشتری خود ہی اس باندی کو خریدنے کے بعد اس پر قبضہ کرنے سے پہلے ہی وہ کام کر لے، (یعنی ایسے کسی شخص سے اس شرط پر اس کا نکاح کرے جس پر اسے یہ اعتماد ہو کہ اس کے کہتے ہی وہ شوہر اسے طلاق دیدے گا، اور اگر اسے اتنا اعتماد نہ ہو کہ اس کے چاہتے ہی وہ اسے طلاق دیدے گا تو نکاح کے وقت یہ شرط اس کے شوہر سے منظور کرا لے کہ اس کو طلاق دینے کا اختیار میرے پاس ہوگا یعنی میں جب چاہوں اسی وقت تمہاری طرف سے اسے طلاق دے سکتا ہوں، تب بھی اس کا مقصد حاصل ہو سکتا ہے، القاضی خان، الحاصل وہ بیچنے والا مالک یا یہ خریدنے والا بتائے ہوئے طریقہ کے مطابق اس باندی کا نکاح کر دے)۔

ثم یشتریھا الخ: پھر یہ خریدار اس پر قبضہ کر لے، (ف: یعنی پہلی صورت میں جبکہ مالک نے خود اس کا نکاح کیا ہو)، **او یقبضھا** یا پھر خریدار اس پر قبضہ کر لے، (ف: اس دوسری صورت میں جبکہ خود خریدار نے اس کا نکاح کرادیا ہو)۔ **ثم یطلق الخ:** پھر جو اس کا شوہر ہوا ہے وہ اس بیوی یعنی باندی کو طلاق دیدے، (ف: تو استبراء کا حکم ختم ہو جائے گا)۔ **لان عند وجود الخ:** کیونکہ استبراء کے لازم ہونے کا سبب یہی تھا کہ ایسی نئی ملکیت کا ہونا جو قبضہ کے ساتھ ہو، اور اس سبب کے وقت چونکہ اس باندی کی شرمگاہ اس خریدار کے لئے حلال نہ تھی کیونکہ وہ دوسرے کے نکاح میں تھی اسی لئے اس خریدار پر اس کا استبراء بھی لازم نہ ہوگا، اگرچہ وہ باندی بعد میں اس کے لئے حلال ہو جائیگی۔

لان المعتبر الخ: کیونکہ اس میں اسی وقت کا اعتبار ہے جس میں سبب پایا جائے، (ف: اس لئے اگر اس وقت اس سبب کے پائے جانے سے حکم استبراء لازم نہ ہو تو آئندہ کسی وقت بھی لازم نہ ہوگا)۔ **کما اذا کانت الخ:** جیسے کہ اس صورت میں کہ وہ باندی اپنے شوہر کی عدت گزار رہی ہو (ف: یعنی اگر ایسی باندی خریدی جو اپنے شوہر کی عدت گزار رہی ہو، اور اس پر قبضہ بھی کر لیا پھر اس پر قبضہ کے بعد اس کی عدت پوری ہوگئی تو اس کا استبراء واجب نہیں ہوتا ہے، کیونکہ اس پر ملکیت کے ساتھ قبضہ حاصل ہونے کے وقت وہ باندی اس کے لئے حلال نہ تھی یعنی اس سے ہمبستری جائز نہ تھی پھر جب اس وقت استبراء واجب نہ ہوا تو آئندہ بھی واجب نہ ہوگا، کیونکہ استبراء کا سبب آئندہ نہ ہوگا، النہایہ، یہاں پر استبراء کی بحث ختم ہوگئی۔

توضیح: کیا اپنی نئی خریدی ہوئی سے استبراء سے بچنے کے لئے حیلہ اور تدبیر کرنا صحیح ہے، اگر صحیح ہے تو اس کی تدبیر کیا ہے اور ائمہ کا اس میں کیا قول ہے اور ان کے دلائل مفصلہ کیا ہیں

قال ولا یقرب المظاھر ولا یلمس ولا یقبل ولا ینظر الی فرجھا بشھوة حتی یکفر لانه لما حرم الوطی للی

ان یکفر حرم الدواعی للافضاء الیه لان الاصل ان سبب الحرام حرام کما فی الاعتکاف والاحرام وفی المنکوحة اذا وطئت بشبهة بخلاف حالة الحیض والصوم لان الحیض یمتد شطر عمرها والصوم یمتد شهراً فرضاً واکثر العمر نفلا ففی المنع عنها بعض الحرج ولا کذالک ماعددنا ها لقصور مددها وقد صح ان النبی علیه السلام کان یقبل وهو صائم ویضاجع نساء ه وهن حیض.

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر شوہر نے اپنی بیوی سے ظہار کرلیا ہے تو اس کا کفارہ ادا نہ کرنے تک اس سے کنارہ رہے یعنی نہ اس سے ہمبستری کرے اور نہ اسے ہاتھ لگائے اور نہ اس کا بوسہ لے اور نہ ہی اس کی شرمگاہ کو شہوت کے ساتھ دیکھے، کیونکہ جب ظہار کرنے والے (مظاہر) کو وطی حرام کردی گئی تو اس کے ساتھ ہی وہ تمام باتیں بھی اس پر حرام ہوگئیں جن سے ہمبستری کی نوبت آجاتی ہے۔ **لان الاصل الخ**: کیونکہ ایک قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ حرام کا سبب بھی حرام ہوتا ہے (ف: کیونکہ اگر سبب کو حلال رکھا جائے تو اس کے کرنے سے مسبب پیدا ہوگا اور وہ حلال نہیں ہوسکتا ہے، کیونکہ سبب کے بعد سبب از خود یعنی بے اختیاری طور پر پیدا ہوجاتا ہے لہذا سبب کو بھی حرام کہا جائے گا)۔

کما فی الاعتکاف الخ: جیسے اعتکاف اور احرام میں ہوتا ہے (ف: کہ ان دونوں حالتوں میں جیسے ہمبستری حرام ہوتی ہے اسی طرح سے اس کی طرف مائل کرنے والی باتیں مثلاً بوسہ اور شہوت کے ساتھ لگانا وغیرہ بھی حرام ہوجاتی ہیں)۔ **وفی المنکوحة الخ**: اور جیسے اس منکوحہ میں جو شبہہ کے ساتھ ہمبستری کی گئی ہو، (ف، مثلاً زید کی بیوی سے کسی نے اسے اپنی بیوی یا باندی سمجھ کر شبہ میں ہمبستری کرلی اس کے بعد ان دونوں کو حقیقت معلوم ہوگئی تو اس عورت پر عدت لازم آئیگی، اور عدت کے ختم نہ ہونے تک کے لئے زید کو اس کے ساتھ ہمبستری اور اس کے لوازمات یا دواعی سب حرام ہوں گے)

بخلاف حالة الحیض الخ: بخلاف حالت حیض اور حالت صوم کے (ف: دونوں حالتوں میں ہمبستری تو حرام ہوتی ہے لیکن اس کی دواعی سب حلال ہیں یعنی بوسہ وغیرہ دوسری تمام باتیں حلال ہوتی ہیں، کیونکہ ان سبھوں کو حرام کردینے سے ان مردوں عورتوں سبھوں کو سخت تکلیف ہوجاتی)۔ **لان الحیض یمتد الخ**: کیونکہ حیض کا آنا ایک ایسی مجبوری ہے جو عورت کی آدھی عمر تک رہ سکتی ہے (ف: کیونکہ ایک مہینہ میں پہلے دس دن آئے پھر پندرہ دنوں تک پاکی باقی رہی، اس کے بعد پھر حیض شروع ہوسکتا ہے (کیونکہ حیض کی اکثر مدت دس دن ہیں اور طہر کی اقل مدت عدت پندرہ دن ہیں) اس طرح مہینہ میں پندرہ دن حیض میں اور زندگی میں آدھی عمر گزر سکتی ہے۔

والصوم یمتد الخ: اور روزے بھی لازمی طور سے سال بھر میں ایک ماہ فرض کی حیثیت سے اور نفل کے غیر متعین اور غیر محدود دن بھی ہوسکتے ہیں، اس طرح سے اگر روزے اور حیض کے دنوں میں ہمبستری کی ممانعت کی طرح اس کے دواعی بھی حرام کردیئے جائیں تو مسلمان مرد اور عورت کو اس سے سخت حرج لازم آسکتا ہے (ف: جبکہ حرج کو شریعت نے ختم کردیا ہے اس سے معلوم ہوا کہ دواعی سب جائز رہتے ہیں)۔ **ولا کذالک ماعددنا ها الخ**: لیکن حرج کے سلسلہ کی جو باتیں ہم نے ابھی بیان کی ہیں وہ اعتکاف اور ظہار اور احرام وغیرہ کی حالتوں میں لازم نہیں آتی ہیں، کیونکہ ان کی عدتیں انتہائی کم ہوتی ہیں، (ف: اب یہ سوال کہ ہم نے اپنے قیاس سے جو باتیں بتائیں ان کے لئے کوئی نص بھی ہے یا نہیں تو جواب دیا۔

وقد صح الخ: کہ یہ بات رسول اللہ ﷺ سے بھی ثابت ہے کہ آپ اپنی بعض ازواج مطہرات کا اپنے روزہ کی حالت میں بھی بوسہ لیتے تھے، (ف: جیسا کہ صحیح بخاری اور مسلم وغیرہ میں ہے)۔ **ویضاجع نساء ه الخ**: اور رسول اللہ ﷺ اپنی ازواج مطہرات کو ان کی حائضہ ہونے کی حالت میں بھی ساتھ لٹاتے (ف: جیسا کہ ام المومنین عائشہؓ کی حدیث صحاح ستہ میں ہے)۔

توضیح: مظاہر ظہار کرنے والا مرد یعنی وہ شخص جس نے اپنی اہلیہ سے ظہار کیا ہو مثلاً یوں کہا کہ تم

میرے لئے میری ماں کی پیٹھ کی طرح ہو، اور ظہار کی یہ بحث مکمل طور سے جلد دوم کتاب النکاح میں گزر گئی ہے، ظہار کرنے کا کیا حکم ہے، اس کی مکمل تفصیل، دلائل مفصلہ

قال ومن له امتان اختان فقبلهما بشهوة فانه لا يجامع واحدة منهما ولا يقبلها ولا يمسها بشهوة ولا ينظر الى فرجها بشهوة حتى يملك فرج الاخرى غيره بملك اونكاح اويعتقها واصل هذاان الجمع بين الاختين المملوكتين لا يجوز وطيا لاطلاق قوله تعالى وان تجمعوابين الاختين ولا يعارض بقوله تعالى اوماملكت ايمانكم لان الترجيح للمحرم وكذا لايجوز الجمع بينهما في الدواعي لا طلاق النص ولان الدواعي الى الوطي بمنزلة الوطي في التحريم على ما مهدناه من قبل فاذا قبلهما فكانه وطيهما ولو وطيهما ليس له ان يجامع احدهما ولا ان ياتي بالدواعي فيهما فكذا اذا قبلهما وكذا لو مسهما بشهوة اونظر الى فرجهما بشهوة لما بينا الا ان يملك فرج الاخرى غيره بملك اونكاح او يعتقها لانه لما حرم عليه فرجها لم يبق جامعا وقوله بملك ارادبه ملك يمين فينتظم التمليك بسائر اسبابه بيعا اوغيره وتمليك الشقص فيه كتمليك الكل لان الوطي يحرم به وكذا اعتاق البعض من احدهما كاعتاق كلها وكذا الكتابة كا لاعتاق في هذا لثبوت حرمة الوطي بذلك كله وبرهن احديهما واجارتها وتدبير ها لاتحل الاخرى لانها لا تخرج بها عن ملكه وقوله اونكاح ارد به النكاح الصحيح اما اذا زوج احديهما انكاحافاسداً لايباح له وطي الاخرى الا ان يدخل الزوج بها فيه لانه تجب العدة عليها والعدة كالنكاح الصحيح في التحريم ولو وطي احديهما حل له وطي الموطؤة دون الاخرى لانه يصيرجا معا بوطي الاخرى لا بوطي الموطؤة وكل امرأتين لا يجوز الجمع بينهما نكاحا فيما ذكرناه بمنزلة الاختين.

ترجمہ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ، اگر ایک شخص حقیقی دو بہنوں کا مالک ہو اور اس نے شہوت کے ساتھ ان دونوں کا بوسہ لے لیا تو اس کے بعد وہ ان میں سے کسی ایک سے بھی ہمبستری نہیں کر سکتا ہے، (ف: یہاں تک کہ وہ ان میں سے کسی کی شرم گاہ کا کسی کو مالک بنا دے)۔

ولا يقبلها الخ: اسی طرح سے ان میں سے ایک سے بھی وہ نہ بوسہ لے سکتا ہے اور نہ شہوت کے ساتھ ہاتھ لگا سکتا ہے اور نہ شہوت کے ساتھ کسی کی شرم گاہ کو دیکھ سکتا ہے یہانتک کہ وہ دوسری کی شرم گاہ کو دوسرے مرد کی ملکیت میں دیدے، خواہ اس سے نکاح کر کے یا کسی ایک باندی کو اس کی ملکیت میں دے کر یا ایک کو آزاد کر کے (ف: خلاصہ یہ ہوا کہ کسی ایک باندی کو اپنی ملکیت سے نکال دے یا ایسے کرے کہ اس کی شرم گاہ کو اپنے لئے حلال نہ رکھے، مگر اس کے لئے صرف ارادہ کر لینا ہی کافی نہ ہوگا، اور اگر اس نے کسی ایک کا بھی بوسہ نہ لیا تو اس کو اختیار ہوگا کہ ان دونوں میں سے جو اسے پسند ہو صرف اسی سے ہمبستری اور اس قسم کے دوسرے کام کرے، اور دوسری سے نہ ہمبستری کرے اور نہ ہی بوسہ وغیرہ لے، اس جگہ ظاہری عبارت سے یہی بات سمجھ میں آتی ہے کہ بوسہ لینے کے لئے شہوت کی بھی قید نہیں ہے، جیسا کہ مصاہرت کے باب میں صدر الشہید قول مختار گزر چکا ہے، اور ہم نے اسے کتاب النکاح کے محارم میں بیان کیا ہے)۔

واصل هذا الخ: اور اس مسئلہ کی اصل یہ ہے کہ کسی بھی مولیٰ کو حقیقی دو بہنوں کو ہمبستری میں جمع کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ فرمان باری تعالیٰ، **وان تجمعو بين الاختين**، مطلق ہے (ف: یعنی اللہ تعالیٰ نے ایک بات کو حرام کر دیا ہے کہ تم دو بہنوں کو جمع کر لو، خواہ جس حیثیت سے بھی ہو، نکاح کے طور پر یا ملکیت میں ہمبستری کرتے ہو، یعنی وطی میں مملوکہ دو بہنوں کو جمع کرنا بھی حرام ہے، اسی پر اکثر صحابہ کرام متفق ہیں، ویسے صرف مالک کی حیثیت سے دو یا زائد بھی باندی بہنوں کو رکھنا ممنوع نہیں ہے)۔

ولا یعارض بقولہ تعالیٰ الخ: اور وہ حکم، اوما ملکت ایمانکم، فرمان باری تعالیٰ کے معارض بھی نہ ہوگا (ف: یعنی یہ جو فرمان باری تعالیٰ کہ تم جتنی بھی مملوکہ کو چاہو اپنے پاس رکھو کہ یا آیت بھی عام ہے، کہ چاہو تو کسی ایک کو ہی اپنے تصرف میں لاؤ یا ایک سے زائد بہنوں کو بھی ایک ساتھ رکھ کر ان کو جمع کرلو، اس سے یہ لازم آیا کہ ہر طرح رکھنا جائز ہے، تو جواب دیا کہ پہلی آیت سے مطلقا حرام ہونا معلوم ہوتا ہے، اور دوسری کے مطلق ہونے سے حلال ہونا معلوم ہوتا ہے بس اس قاعدہ کے مطابق کہ جس جگہ حلال کرنے والی اور حرام کرنے والی دونوں قسم کی نصیں موجود اور متعارض ہو رہی ہوں تو ان میں سے حرام کرنے والی نص کو ترجیح دی جاتی ہے، اس کے علاوہ مملوکہ باندیوں میں رضاعی ماں اور مجوسیہ باندی داخل ہے، حالانکہ بالاتفاق یہ حرام ہیں اس سے معلوم ہوا کہ ،ما ملکت ایمانکم، کی آیت اور اس کا حکم عام نہیں بلکہ مخصوص ہے پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ ماملکت ایمانکمعام ہے، اور دوسری آیت ان تجمعو الآیۃ مطلق ہے اس لئے ایک مطلق اور دوسری عام آیت میں معارضہ کی کوئی وجہ نہیں ہے، الحاصل آیت سے ثابت ہوا کہ دو بہنوں کو جیسے نکاح کرکے جمع کرنا حرام ہے اسی طرح مالک ہونے کی حیثیت سے بھی دونوں سے وطی کرنا حرام ہے)۔

ولا یجوز الجمع الخ: اسی طرح سے دواعی میں بھی دو بہنوں کو جمع کرنا حرام ہے کیونکہ نص مطلق ہے، (ف: یعنی نص قرآنی میں مطلقا دو بہنوں کو جمع کرنا حرام ہے خواہ ہمبستری کرکے ہو یا بوسہ وغیرہ سے ہو جو کہ ہمبستری کرنے کا ذریعہ بنتا ہے یہاںتک کہ علت قطع الرحم سے وطی حرام ہے، تو جو چیزیں وطی کے لئے سبب اور باعث ہوں گی وہ بھی حرام ہوں گی لیکن ہم نے نص کے مطلق ہونے کی وجہ سے ان چیزوں کے ذریعہ نفع حاصل کرنے کو بھی حرام ہونا ثابت کیا ہے)۔

ولان الدواعی الخ: اور اس قیاسی دلیل سے بھی حرام ہیں کہ اس وطی کے جو دواعی ہیں یعنی وہ باتیں جن کی وجہ سے وطی کی نوبت آجایا کرتی ہو اور اس وطی کے لئے باعث بنتی ہیں وہ بھی وطی ہی کے حکم میں ہیں، یعنی جس طرح وطی حرام ہے اسی طرح اس کے دواعی بھی حرام ہیں جیسا کہ ہم نے پہلے کہدیا ہے، لہٰذا جب مالک اور مولیٰ نے اپنی ان دونوں باندیوں کو جو آپس میں بہنیں ہوں ان دونوں کا بوسہ لیا تو یوں کہا جائے گا کہ گویا دونوں سے وطی کرلی، اور اگر حقیقۃ ان دونوں سے وطی کر لیتا تو پھر اس کو ان میں سے کسی سے بھی وطی اس وقت تک جائز نہ ہوتی یہانتک کہ ان میں سے صرف کسی کو اپنے لئے متعین کرلے، (ف: اس طرح سے کہ ان میں سے کسی ایک کو خود پر حرام کرلے یعنی اوپر بتائے ہوئے طریقہ کے مطابق خود سے اسے جدا کردے اس طرح سے کہ اس کا کسی سے نکاح کردے یا دوسرے کسی کو ہبہ کردے)۔

ولان یاتی الخ: اور یہ بھی اسے اختیار نہیں ہوتا کہ جماع کے دواعی اور اسباب کو ان کی ساتھ کرے، وکذا اذا قبلھما؛ پس اسی طرح سے جب دونوں کا بوسہ لے لیا ہو، (ف: تو بھی یہی حکم ہے اور بوسہ گویا شہوت کے ساتھ ہی ہوا کرتا ہے)۔ وکذا اذا مسھما الخ: اسی طرح سے جب ان دونوں کو شہوت کے ساتھ ہاتھ لگایا ہو یا ان دونوں کی شرم گاہ کو شہوت سے دیکھا ہو تو بھی یہی حکم ہوگا گزشتہ بیان کی ہوئی دلیل کی بناء پر، (ف: یعنی ہر وہ چیز جس سے وطی کی خواہش بڑھے، (دواعی) وہ بھی وطی کے حکم میں ہے، اسی لئے دواعی وطی کو بھی وہ شخص نہیں کرسکتا ہے)۔ الاان یملک الخ: البتہ ان دونوں میں سے کسی ایک کو وہ مولی اسی وقت اپنے تصرف میں رکھ سکتا ہے جبکہ دوسری کی شرم گاہ کا کسی دوسرے شخص کو مالک بنادے خواہ اس باندی کو کسی کو دیدے یا بیچدے یا دوسرے سے اس کا نکاح کردے یا دوسری باندی کو بالکل آزاد کردے۔

لانہ لماحرم الخ: کیونکہ جس صورت سے بھی وہ مولی دوسری کی شرم گاہ کو اپنے اوپر حرام کرلے گا تو وہ دو بہنوں کو جمع کرنے والا نہیں رہے گا۔ وقولہ بملک الخ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں جو لفظ بملک فرمایا ہے اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ کسی دوسرے کو مولیٰ اپنی اس باندی کا مالک بنادے۔ فینتظم التملیک الخ: پس وہ لفظ ان تمام صورتوں کو عام ہو جائے گا، کہ جن سے بھی دوسرے کو مالک بنایا جاسکتا ہو خواہ فروخت کرکے ہو یا اس کے علاوہ دوسری کوئی صورت ہو، (ف: جیسے دوسرے کو مفت میں ہبہ کردے یا صدقہ میں دیدے یا کسی معاملہ پر صلح کرنے یا قصاص میں دیدی یا کسی قسم کے جرمانہ کی ادائیگی میں دے، یا مثلا اپنی بیوی کو ہزار درہم پر اس شرط سے

خلع دے کہ شوہر یہ باندی واپس دے گا پھر اس کے بدن کے کسی ایک حصہ کا بھی مالک بنادے۔

وتمليك الشقص الخ: کیونکہ بدن کے کسی بھی ایک حصہ کا مالک بنانا ایسا ہی حکم رکھتا ہے جو پورے بدن کے مالک بنانے کا ہوتا ہے، یعنی دونوں کا فائدہ ایک ہی ہوتا ہے کیونکہ اتنے حصہ کے مالک بنادینے سے بھی اس سے وطی حرام ہوجاتی ہے، (ف: کیونکہ تھوڑے حصہ کا مالک بنادینے سے بھی وہ مشترکہ باندی ہوجائیگی اور کسی بھی مشترکہ باندی سے وطی حرام ہوجاتی ہے۔ **وکذا اعتاق البعض الخ**: اسی طرح سے کسی باندی میں سے حصہ کو آزاد کرنا بھی پورے بدن کے آزاد کرنے کے حکم میں ہوتا ہے، (ف: یعنی اس مقصد کے لئے باندی کے ایک جزء کو بھی آزاد کرنا کافی ہے کیونکہ صرف اتنی سی آزادی سے ہی مولیٰ کو اس سے وطی کرنا حرام ہوجائے گا، لیکن یہ بات صرف امام ابوحنیفہؒ کے قول کی اصل پر ہی صادق آتی ہے کیونکہ ان کے نزدیک آزادی کے حصے ہوسکتے ہیں ورنہ صاحبینؒ کے نزدیک تو کسی ایک حصہ کو آزاد کرتے ہی اس کا پورا بدن آزاد ہوجائے گا۔

وکذا الكتابة الخ: اسی طرح سے اسے مکاتب بنادینا بھی اس کو آزاد کردینے کے حکم میں ہوتا ہے کیونکہ مکاتب بنادینے سے بھی اس سے وطی حرام ہوجاتی ہے۔ **وبرهن احدهما الخ**: اور ان دونوں میں سے کسی ایک کو دوسرے کسی کے پاس رہن رکھ دینے سے یا دوسرے کے پاس اجارہ میں دینے سے یا اسے مدبرہ بنادینے سے دوسری باندی مولیٰ کے لئے حلال نہ ہوگی کیونکہ ان کاموں سے یعنی اسے رہن رکھنے سے یا اجارہ پر دینے سے یا اسے مدبرہ بنادینے سے دوسری باندی اس مولیٰ کے لئے حلال نہ ہوگی، کیونکہ ایسا کرنے سے باندی اپنے مولیٰ کی ملکیت سے نہیں نکلتی ہے۔ **قوله اونكاح الخ**: اور یہ جو فرمایا ہے کہ نکاح کے ذریعہ سے ہو (ف: یعنی ان میں سے کسی ایک کا دوسرے، مرد سے نکاح کردے) اس سے مراد نکاح صحیح ہے۔

اما اذا زوج الخ: اور اگر مولیٰ نے ان دونوں میں سے ایک باندی کو نکاح فاسد کرکے دوسرے کے حوالہ کردیا تو مولیٰ کو دوسری باندی سے وطی کرنی صحیح نہ ہوگی البتہ اگر شوہر نے اسی نکاح فاسد ہونے کے بعد اس سے وطی بھی کرلی تو دوسری باندی اس پر حلال ہوجائیگی کیونکہ جس سے وطی ہوجاتی ہے اور وہ مدخولہ ہوجاتی ہے اس پر عدت لازم آجاتی ہے اور اس کی عدت بھی حرام کرنے میں نکاح صحیح کے حکم میں ہوتا ہے، (ف: اسی وجہ سے غیر کی معتدہ سے نکاح اسی طرح حرام ہوتا ہے جس طرح اس کی منکوحہ سے نکاح حرام ہوتا ہے اسی لئے اپنی باندی جو دوسرے کے نکاح میں ہو اس سے بھی وطی بدرجہ اولیٰ حرام ہوگی۔

ولو وطي احدهما الخ: اور اگر مولیٰ نے اپنی دو بہنوں میں سے ایک سے وطی کرلی تو اب وہی اس کے لئے حلال رہیگی اور دوسری حلال نہ ہوگی، (ف: مقصد یہ ہے کہ ایسا کرنے سے دو بہنوں کو جمع کرنے کا اس پر الزام نہیں آئیگا، اس لئے کہ ان میں سے صرف ایک سے وطی ہوتی ہے اور وہ موطوءہ ہے لیکن دوسری صرف مملوکہ ہے اور موطوءہ نہیں ہے)۔ **لانه يصير جامعا الخ**: اسی لئے وہ مولیٰ دو بہنوں کو جمع کرنیوالا اسی وقت ہوگا جبکہ ایک کے بعد دوسری سے بھی وطی کرلے، (ف: کیونکہ ایک باندی سے وطی کرنا تو اس کے لئے ہر وقت جائز ہے، ہاں دوسری بہن سے بھی وطی کرنے سے دونوں کو جمع کرنا لازم آئے گا، اور صرف ایک کے ساتھ تعلق رکھنے سے دونوں کو جمع کرنا نہیں پایا جائے گا)۔

وكل امراتين لايجوز الخ: اور اپنی دو بہنوں کے علاوہ کسی بھی ایسی عورتوں سے ایک ساتھ وطی کرنا جائز نہ ہوگا جن کو ایک ساتھ نکاح میں جمع کرنا جائز نہیں ہوتا ہو (ف: جیسے ایک بھانجی اور دوسری اس کا خالہ ہو، اسی طرح بھتیجی اور اس کی پھوپھی)۔ **فيما ذكرناه الخ**: کیونکہ ہم نے کتاب النکاح میں بتادیا ہے کہ ایسی دو عورتیں ان باتوں میں دو بہنوں کے حکم میں ہوتی ہیں، (ف: یعنی جیسے حقیقی دو بہنیں جن کے ماں باپ دونوں ایک ہی ہوں، یا جن کے صرف باپ ایک ہو مگر مائیں دو ہوں یا فقط ماں ایک ہو اور باپ دو ہوں، ان کو باندی کی حالت میں بھی جمع کرنا جائز نہ ہوگا، اسی طرح سے ایک باندی اور اس کی خالہ یا پھوپھی کو بھی وطی میں جمع کرنا جائز نہ ہوگا، اسی لئے اگر ان میں سے کسی ایک سے وطی یا دواعی وطی کرلی تو دوسری سے کوئی فعل دواعی وطی بھی جائز نہ ہوگا جب تک کہ مذکورہ بالا طریقوں میں سے کس طریقہ سے بھی ان میں سے ایک کو اپنے اوپر حرام نہ کرے۔

توضیح: دو آزاد عورتوں یا دو باندیوں کو اپنے تصرف اور وطی میں جمع کرنے سے متعلق اقوال علماء کرام، اور مکمل تفصیل اور دلائل مفصلہ

مختلف انواع کے چند متفرق ضروری اور مفید مسائل

ذہن میں یہ بات یاد رکھنی ہوگی کہ صاحب عین الہدایہ نے یہاں تک کراہیت کے بیان کو ہدایہ کی مسلسل عبارت کی تشریح کرتے ہوئے فی الحال مزید تشریح روک کر یہاں سے آئندہ کے کئی صفحات تک طلبہ کی سہولت اور ان کے افادہ کے خیال سے کچھ مسائل مختلف انواع اور اصول کے ضمن میں بیان کردئے ہیں موصوف محترم ان سے فارغ ہونے کے بعد پھر ہدایہ کی تشریح مسلسل شروع فرمائینگے، اس لئے طلبہ کو کسی قسم کی ذہنی پریشانی نہیں ہونی چاہئے۔

مسائل پردہ سے متعلق

(۱) امام ابوحنیفہؒ وابو یوسف رحمہما اللہ سے روایت ہے کہ اپنی ماں و بہن اور لڑکی کے گھروں میں اطلاع دئے بغیر نہیں جانا چاہئے اور بیوی کے پاس صرف سلام کرکے آدمی جا سکتا ہے التاتارخانیہ، ھ۔ یہ قول حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوع منصوص حدیث میں ہے کہ ماں کے پاس بھی جانے میں اجازت کا حکم فرمایا ہے، اور یہ بھی فرمایا کہ کیا تم یہ پسند کروگے کہ تم اپنی ماں کو ننگی کھلی دیکھو، میں مترجم نے اپنی تفسیر میں اس مسئلہ کو مفصل بیان کیا ہے، م، (۲) مجبوب کا پانی اگر چہ خشک ہوگیا ہو پھر بھی قول اصح یہ ہے کہ عورتوں میں اس کا میل جول جائز نہیں ہے اس لئے اسے منع کرنا چاہئے، القاضی خان، ھ، (۳) اپنی باندی وغلام اور اپنی بیوی سے بھی لواطت کرنا حرام ہے (۴) عورت کی شرم گاہ اور پاخانہ کے مقام کے درمیان جھلی کا جو پردہ ہوتا ہے اگر پھٹ جائے تو شوہر کو اس عورت سے وطی کرنا جائز نہیں ہے، البتہ اگر یہ یقین ہو کہ وطی کرنے سے التناسل اس کے مقعد میں نہیں جائیگا تو جائز ہے اور شک ہو تو شوہر کو اس سے وطی کرنا جائز نہیں ہے، الغرائب، ھ۔

لباس سے متعلق:

(۱) سیاہ رنگ پہننا مندوب ہے، الکنز، ھ، بلکہ صرف جائز ہے، اور اس کے مندوب ہونے کی وجہ ظاہر نہیں ہے، البتہ فتح مکہ کے دن رسول اللہ ﷺ کے سر پر سیاہ عمامہ تھا، مگر آپ ﷺ نے سپید رنگ کے لئے ارشاد فرمایا ہے اور پسند فرمایا ہے، م، (۲) عمامہ کا چھور (شملہ) دونوں کندھوں کے بیچ میں لٹکانا مستحب ہے، الکنز، بعض علماء نے کہا ہے کہ شملہ کو ایک بالشت لانبا ہونا چاہئے، اور بعض نے پیٹھ کے درمیان تک اور بعض نے سر کے نیچے تک لٹکا ہونا کہا ہے، الذخیرہ، عمامہ کو زمین تک نہیں لٹکنا چاہئے، اور آدمی جب اسے دوہرا کر باندھنا چاہے تو اس کے پیچوں کو جیسا باندھتا تھا آہستہ کھول کر دوبارہ باندھے، خزانۃ المفتین ٹوپی پہننے میں کوئی حرج نہیں ہے، الوجیز، بلکہ یہی سنت اور کفار سے فرق کرنے کا طریقہ ہے، کیونکہ ہم لوگ عمامہ کے نیچے ٹوپی پہنتے ہیں، جیسا کہ حدیث میں ہے، م، (۳) پتلے ریشم کا کپڑا استعمال کرنا بالاجماع مکروہ ہے، المضمرات (۴) اگر کپڑے کا تانا ریشمین ہو اور بانا کسی اور چیز کا تو بلاخلاف جائز ہے، اور یہی صحیح ہے اور اگر اس کے برعکس ہو تو جہاد میں بالاجماع جائز ہے، المحیط لڑائی اور جہاد میں حریر اور دیباج کا استعمال مکروہ ہے اور یہی اصح ہے، الخزانۃ، اس زمانہ میں خز کو ریشم کو گودڑ سے بنایا جاتا ہے، اس لئے اسے بھی قز کی طرح مکروہ تحریکی ہونا چاہئے، الملتقط، ریشمی لحاف مرد کے لئے جائز نہیں ہے، لیکن مسہری کا ریشمی پردہ بنانا جائز ہے، جیسے کہ بچہ کا گہوارہ ریشمی چادر سے ہونا جائز ہے، القنیہ ریشم کی ٹوپی مکروہ ہے، السراجیہ ریشم کا تکمہ (گھنڈی) مکروہ ہے، یہی قول صحیح ہے، القنیہ، عورتوں کے لئے خالص حریر جائز ہے، المحیط (۴) صوف اور بال کا لباس انبیاء علیہم السلام کی سنت ہے، الغرائب (۵) عمدہ کپڑے پہننا مکروہ نہیں ہے، بشرطیکہ اس کو پہننے سے خود میں تکبر پیدا نہ ہو، تکبر کی تفسیر یا پہچان یہ ہے کہ آدمی کا دل جیسے پہلے تھا ویسا ہی نہ رہے، السراجیہ، (۶) سیاہ یا نا گونی کپڑے کسی مرد پر اظہار افسوس کے لئے پہننا مکروہ تحریمی ہے، القنیہ (۷) ہر وقت عمدہ کپڑے پہنے رہ کر غریب مسلمانوں کے دلوں کو تکلیف نہیں دینی چاہئے، الخلاصہ، (۸) مرد کے لئے قدموں تک لٹکی ہوئی ازار یا پائجامہ مکروہ ہے، العتابیہ، (۹) پیوند لگا ہوا کپڑا اور موٹا کپڑا سنت اسلام ہے، میں کہتا ہوں کہ حضرت عمرؓ کی اس

حدیث میں یہ بات گزر گئی ہے جسے ابن حبان نے ابوعثمان النہدی سے روایت کی ہے۔

(۱۰) مرد اور عورت دونوں کے لئے پائجامہ مستحب ہے، الغرائب (۱۱) ازار اور قمیص لانبی لٹکانا بدعت ہے، اور اگر تکبر کے طور پر ازار ٹخنوں سے نیچے نہ ہو تو مکروہ تنزیہی ہے، الغرائب بلکہ قول صحیح یہی ہے کہ نیچی ازار لٹکانا بھی تکبر اور دکھاوا وخیلاء کی تفسیر ہے لہذا مطلقاً مکروہ ہے، اور ابوداؤد کی حدیث میں ہے کہ جس کی ازار ٹخنے سے نیچی ہوگی اللہ تعالیٰ اس کی نماز قبول نہیں فرماتے ہیں، نوویؒ نے کہا ہے کہ اس کی اسناد صحیح مسلم کی شرط پر ہے، معلوم ہونا چاہئے کہ یہ وعید ایسی ازار سے متعلق ہے کہ جو ٹخنے سے نیچی ہو چاہے نماز کے وقت ٹخنہ کو ڈھکے یا ازار اور پائجامہ کو اوپر چڑھالے بہر حال اس وعید میں شامل ہے، کیونکہ ایسی ازار ہی ممنوع ہے صرف ٹخنہ کو ڈھکنا ہی ممنوع نہیں ہے اسی لئے موزہ پہن کر اور چادر باندھ کر نماز میں ٹخنوں کو ڈھانکنا جائز ہے، بلا اختلاف جائز ہے، م، (۱۲) سمور اور سنجاب اور لومڑی کے چمڑوں کی ٹوپی استعمال کرتے ہیں کوئی مضائقہ نہیں ہے، اور کسی بھی درندہ کی کھال اگر وہ دباغت دی ہوئی ہو یا جانور ذبح کیا ہو اس کی پوستین استعمال کرنا اور اسے پہن کر نماز پڑھنا بھی جائز ہے، العتابیہ، المحیط، الملتقط، ھ، (۱۳) جن برتنوں پر چاندی یا سونے کی قلعی ہو ان سے نفع اٹھانا بالاجماع جائز ہے، الاختیار شرح المختار، (۱۴) بچوں اور بالغوں دونوں کو موتی پہنانا جائز ہے (۱۵) لڑکوں نابالغوں کو کپڑے اور کنگن پہنانا مکروہ ہے السراجیہ، (۱۶) لوہے وتانبے وپیتل وکانسہ اور رانگ کی انگوٹھی عورتوں اور مردوں سبھوں کو استعمال کرنا مکروہ ہے، اور عقیق اور یشب (مخصوص قیمتی پتھر) کا استعمال قول صحیح کے مطابق جائز ہے، السراج والجواہر، لیکن حدیث میں ہے والتمس خاتما ولو من حدید یعنی رسول اللہ ﷺ نے نکاح کرنے والے کو فرمایا کہ کم از کم لوہے کی ہی ایک انگوٹھی (مہر کے لئے) تلاش کرو، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شاید عورتوں کے لئے اس میں کوئی مضائقہ نہ ہو، م (۱۷) اور اگر لوہے پر چاندی کا پانی چڑھایا ہوا ہو تو جائز ہے، المحیط۔

کھانے پینے کے بارے میں

کھانے کے چار احکام ہیں (۱) فرض و (۲) مستحب (۳) ومباح (۴) اور حرام ان میں سے پہلی قسم یعنی: فرض: اتنا کھانا جس کے بغیر مر نہ جائے، اس لئے اگر کسی نے کھانا و پینا اس طرح چھوڑ دیا جس کی وجہ سے وہ مر گیا تو وہ خودکشی کا مجرم اور گنہگار ہوگا، دوسری قسم مستحب: پہلی قسم کی بہ نسبت اتنا زیادہ کھانا جس سے کھانے والا کھڑے ہو کر اپنی نماز ادا کر سکے اور آسانی کے ساتھ روزے رکھ سکے، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اگر فرض کی مقدار ہی پر کھانے میں کوئی اکتفاء کرے اور مثلاً کھڑے ہو کر نماز ادا نہ کر سکے تو کچھ گناہ نہیں ہے، اگرچہ ایک رکن جو قیام ہے وہ ادا نہ ہو سکا کیونکہ یہ قیام ایسے ہی شخص کے حق میں رکن ہے جو اس پر قادر ہی ہو، لیکن میرے نزدیک یہ حکم بظاہر فرائض کے سوا کے لئے ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ جب قیام فرض ہوا تو اس کا تقاضا یہ ہوگا کہ جس چیز سے بھی قیام کی طاقت حاصل ہو اسے بھی فرض ہونا چاہئے اور جیسے کہ نماز میں ستر عورت یعنی شرم گاہ کو چھپانا فرض ہے تو اس کے لئے یہ بھی فرض ہوگا کہ وہ اتنی آمدنی حاصل کرے جس سے وہ ستر پوشی کے لئے کپڑا حاصل کر سکے، اسی کی نظیر اپنی بیوی اور بچوں کے لئے نان ونفقہ حاصل کرنا ہے کیونکہ یہ ضرورت بھی کمائی کے بغیر پوری نہیں ہو سکتی ہے، اسی بناء پر بہت جلد کسب اور کمائی کرنے کا بیان بھی آرہا ہے البتہ اگر کوئی شخص کسی چیز کے حاصل کرنے کے ضروری لوازمات پوری کرے اس کے بعد بھی اگر مطلوب حاصل نہ ہو تو اسے معذور کہا جائے گا، جیسے کہ کسی کو محنت اور مزدوری کے باوجود کھانا میسر نہ ہو یا صرف بقدر ضرورت ہی میسر ہو تو بھی وہ معذور ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م: تیسری قسم مباح ہے: اس سے مراد یہ ہے کہ مستحب مقدار سے اتنا زائد کھانا کہ اس سے پورا دل بھر جائے اور پوری سیری حاصل ہو جائے، تاکہ بدن کی قوت بڑھے اس خیال سے کہ اعمال خیر مثلاً جہاد وتہجد وغیرہ کی ادائیگی کی قدرت حاصل ہو، اس مقدار کا کھانا اگرچہ صرف مباح ہے لیکن اگر اس سے کار خیر کی ادائیگی کی بھی نیت ہو تو وہ کار ثواب بھی ہوگا، لیکن مباح ہونے کی صورت میں نہ کچھ ثواب ہوگا اور نہ ہی کچھ عذاب ہوگا اور اگر ایسی آمدنی حلال مال اور حلال طریقہ سے بھی ہو تو بروز قیامت اس کا حساب آسان ہوگا: چوتھی قسم حرام ہے: یعنی اتنا زیادہ کھانا جو طبیعت کی سیری ہو جانے کے بعد بھی ہو، البتہ زائد مقدار کھانے کی یہ نیت ہو کہ کل کو روزہ رکھنے سے کمزوری محسوس نہ ہو اور بدن میں طاقت باقی

رہے اور اس لئے بھی سیری سے کچھ زائد کھانا کہ مہمان تنہا کھانے میں شرمندگی محسوس کرے گا تو اس وقت بھی سیری سے زائد کھالینے میں کوئی حرج نہیں ہے مثلاً کسی شخص کی خوراک کی مقدار سیری کے لئے ایک پاؤ ہے لیکن ساتھ کھانے والے مہمان کی سیری کی مقدار ڈیڑھ پاؤ ہو اور ساتھ کھاتے ہوئے اگر میزبان اپنی مقدار کھا کر ہاتھ روک لے تو میزبان کو بھی شرمندگی سے بچنے کے لئے اپنا ہاتھ روکنا پڑے گا، ایسے موقع میں میزبان کا اپنی سیری کے بعد بھی کھانے میں شریک رہنا مباح ہوگا، مسئلہ، اپنی خوراک کو کم کرنے کی مشق کرنا اور اس کی عادت ڈالنا اس حد تک جائز ہے کہ فرائض کی ادائیگی میں کمزوری محسوس نہ ہو، اس پر میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس سے کچھ اوپر میں نے جو یہ بات کہی ہے کہ اسی کی یہ واضح دلیل ہے کہ اس قدر واجب ہے جس سے آدمی کھڑے ہو کر فرائض ادا کر سکے کیونکہ نماز میں کھڑا ہونا بھی ایک فرض ہے، م، البتہ خود کو اتنا بھوکا رکھنے کا عادی بنانا کہ اس سے عبادات کی ادائیگی میں کچھ بھی عاجزی اور کمی نہ آنے پائے تو ایسا کرنا مباح ہے بلکہ یہ قابل تعریف محمود اور کار ثواب ہے، م، اس لئے کہ اس کی عادت بنا لینے سے اپنے نفس کی ریاضت ہوتی ہے اس کے علاوہ خود کھانے میں مزہ بڑھ جاتا ہے، برخلاف پہلی قسم کے کہ جس میں فرض کی ادائیگی، میں کوتاہی ہونے لگے کہ یہ خودکشی کے حکم میں ہے، (۲) مسئلہ: وہ نوجوان جس کو شہوت کی زیادتی سے زناکاری کا خوف غالب ہونے لگے تو اس کیلئے اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ وہ اپنا کھانا چھوڑ دے تاکہ بھوک لگنے سے اس کی شہوت کمزور ہو جائے لیکن صرف اس حد تک کہ دوسری عبادتوں کی بھی ادائیگی میں کمی نہ آئے۔ الاختیار شرح المختار رحہ۔

(۳) مسئلہ: صحیح حدیث میں ہے کہ مومن ایک آنت میں اور کافر سات آنتوں میں کھاتا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر آدمی کی چھ آنتیں ہوتی ہیں لیکن مومن کا اندرونی حصہ نور ایمان سے ایسا بھر جاتا ہے کہ وہ صرف ایک آنت کی مقدار غذا سے ہی سیر ہو جاتا ہے اور کافر خالص اپنے پیٹ اور آنتوں کو کھانے سے اتنا بھرتا ہے کہ گویا چھ آنتوں سے اس کی سات آنتیں ہو جاتی ہیں یعنی سیری کی مقدار سے بھی زیادہ ہی کھاتا ہے، صحیح حدیث میں کھانے کی حد یہ معین کی گئی ہے کہ ایک تہائی پیٹ میں کھانا اور ایک تہائی میں پانی اور ایک تہائی خالی رہے سانس لینے کے لئے یعنی اس مقدار سے زیادہ کھانا خلاف مستحب ہے، اگرچہ کچھ کمی بھی بہتر ہے ایک اور حدیث میں ہے کہ اے نوجوانوں کی جماعت تم میں سے جس کو مکمل قوت اور قدرت حاصل ہو یعنی جانی اور مالی صلاحیت ہو وہ نکاح کرلے کہ ایسا کرنے سے انسان اپنی نظروں کو خوب نیچی کرنے والا اور شرم گاہ کی حفاظت کرنے والا ہوتا ہے اور جس کو مالی وسعت نہ ہو وہ خود پر روزہ رکھنے کو لازم کرلے کہ یہی طریقہ اسے خصی ہونے کا فائدہ دے گا، (یعنی اس سے اس کے جوش شہوت میں کمی آجائیگی) بخاری وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے، کیونکہ کچھ معذور صحابہ نے خصی ہو جانے کی اجازت چاہی تھی، لیکن رسول اللہ ﷺ نے اس کام کو حرام فرمادیا اور ان کو روزے رکھنے کی تاکید فرمائی اسی لئے صرف کچھ نہ کھانا اور بھوکا رہنا بھی مہمل کام بلکہ روزہ رکھنا ہر اعتبار سے مفید ہے: (۴) مسئلہ: معلوم ہونا چاہئے کہ رہبانیت بدعت اور ممنوع ہے بعض احادیث میں رہبانیت کے بارے میں ہے کہ میری امت کے لئے رہبانیت کا طریقہ جہاد کرنے کا ہے اس بیان سے یہ معلوم ہوا کہ کچھ بدعتیوں نے بزرگوں کے نام سے جو چلہ کشی نکالی ہے اس طرح سے کہ ایک بند مکان میں چالیس دن تک صرف ایک دانہ اور گھونٹ پانی سے روزہ کا افطار کرتے یہاں تک کہ چالیسویں دن ان میں صرف سانس باقی رہ جاتی اور بیہوشی کی حالت میں وہ اپنے حجرہ سے نکالے جاتے پھر حلق میں دودھ ٹپکا کر کچھ دنوں تک ان کی پرورش اور دیکھ بھال کی جاتی اس طریقہ سے چونکہ فرائض کا ترک لازم آتا اس لئے یہ بلا اختلاف حرام ہے اور کچھ سابقین صالحین جن کی اقتداء کا وہ دعویٰ کرتے ہیں۔

ان کی یہ کیفیت تھی کہ وہ آہستہ آہستہ عادت ڈالتے ہوئے یہاں تک پہنچ جاتے تھے کہ دو تین دنوں کے بعد بہت ہی مختصر کھا لیتے تھے اور قوت روحانی اور غلبہ انوار ایمان کی وجہ سے ان کی معمول کی تمام عادتیں اور دوسرے اعمال بھی بدستور باقی رہتے تھے، یہاں تک کہ امام غزالی رحمۃ اللہ علی نے تو بعض بزرگوں کے متعلق ایک ہفتہ بلکہ اس سے بھی زائد دنوں پر کچھ کھا لینے کی روایت نقل کی ہے، اس کی حقیقت اور وجہ بھی وہی ہے جس کی طرف اس مترجم نے اشارہ کیا ہے اس کے علاوہ یہ تو خاص رسول اللہ ﷺ کی سنت کی اقتداء ہے کیونکہ آپ ﷺ متواتر کئی کئی دنوں تک روزے رکھتے تھے یہ دیکھ کر کچھ صحابہ کرام نے بھی ایسا ہی کرنا چاہا تو آپ نے ان صحابہ کو سختی کے

ساتھ منع فرمادیا اور اس کی یہ وجہ بتائی کہ مجھے تو میرا رب سبحانہ وتعالی کھلاتا اور پلاتا ہے اسی وجہ سے تمام سلف وخلف علماء کرام نے متواتر روزے رکھنے کو مکروہ کہا ہے، اگر چہ ان کو کچھ کھانے یا افطار کرنے کی ضرورت بھی نہ ہوتی جب بھی وہ صرف ایک چھوہارے وغیرہ سے افطار کر لیتے تھے۔

حاصل کلام یہ نکلا کہ اللہ تعالی نے آدمی کو جو یہ ظاہری بدن دیا ہے وہ انتہائی غیر مترقبہ لعنت ہے جس کو سنت اور ادب کے طریقہ کے مطابق عبادتوں میں مشغول رکھنے سے انسان ملکات روحانیہ فاضلہ وکاملہ تک پہنچ جاتا ہے، بندۂ مترجم نے کسی موقع پر اس بات کی تصریح کی ہے کہ حکم حدیث کے مطابق ہر جسم انسانی کی پیدائش کے ساتھ ایک ہیولانی جسم اسی شکل وصورت کا یعنی اسکا ہمزاد پیدا ہوتا ہے اسی طرح اسی انسان کی شکل وصورت کا ایک نورانی پیکر بھی انسان کی پیدائش کی ساتھ پیدا ہوتا ہے، جو ملکی ہوتا ہے اور جس طرح سے ظاہری جسم کے ساتھ حواس خمسہ ظاہری اور حواس خمسہ باطنی اس کے متعلق پیکر ہیولانی کے واسطے ہوتے ہیں۔

اسی طرح روح اور اس کے متعلق حیات نورانی کے بھی واسطے ہوتے ہیں، یہاں تک کہ اگر اس جسم کو طاعات سنت میں ظاہر و باطن متادب رکھنے سے بہت جلد اس کے مقام ہیولانی پر پہنچا کہ جس سے فوراً تجاوز کرنا اللہ تعالی سے درخواست کرے کہ وہ مقام بڑے ہی فتنہ کا ہے پھر اس سے آگے بڑھ کر پیکر نورانی وروحانی تک پہنچ گیا، اور دائمی وابدی اخروی قوت کے حواس وقوی ظاہر ہوئے تو پھر ان ہاتھ پاؤں وغیرہ اور ان حواس باطنہ حافظ وخیال وغیرہ کی کچھ ضرورت نہیں ہوتی ہے یہانتک کہ اگر یہ ظاہری ہاتھ پاؤں کٹ بھی جائیں تو اس کو ہاتھوں اور پاؤں کے کاموں میں کچھ دقت نہیں ہوتی ہے بلکہ اس سے بھی بدرجہا بہتر کام کرتا ہے چنانچہ مولوی رومی علیہ الرحمہ نے ایک بزرگ زنبیل باف کا قصہ نقل کیا ہے جن کے ہاتھ جہاد میں کٹ گئے تھے، اور صحاح احادیث میں اس کے اشارات صریحہ اپنے موارد و مبانی ومعانی میں موجود ہیں لیکن اچھی سمجھ اور ہوش کی ضرورت ہے ورنہ فرمان خداوندی تعالیٰ **وکم من آیة فی السموات والارض یمرون علیها وهم عنها معرضون**، کے مطابق اس سے استفادہ نہیں کرتے ہیں، مگر کافروں کے غور وخوض نہ کرنے کی وجہ سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ حق عزوجل کی وحدانیت کی نشانیاں اس آسمان وزمین اور ان کے نقوش میں موجود نہ ہوں اسی طرح بعض احادیث میں بھی ناسمجھی سے ان کے معانی کا نہ ہونا لازم نہیں آتا ہے، جب تمہید ہو چکی تب جاننا چاہئے کہ جس نے مقصود یعنی روحانیت کے اعلیٰ مقام تک پہنچنے سے پہلے اگر اس نعمت جسم کو تباہ کیا وہ انتہائی خرابی اور خسارہ میں مبتلا ہوا اور آئندہ اس کے ہاتھ سے کرنے کے ذرائع کم اور اونچی منزل تک چڑھنے کی سیڑھی ناپید ہوگئی اس لئے ایسے شخص کی جہالت پر ہزاروں افسوس ہے، اسی لئے عموماً جہاں شیطان کے بہکانے سے نفس کشی کے حسین تصور سے دھوکہ میں خودکشی کرتا ہے اور برباد ہو جاتا ہے لیکن مقصود تک پہنچ جانے کے بعد نہ کھانے اور نہ پینے سے کوئی نقصان نہیں آتا ہے لہٰذا جن بزرگوں سے متواتر روزے رکھنا یا دو چار دنوں تک کچھ نہ کھانا مروی ہے وہ اپنی منزل مقصود یا حالت وصول پر تھے اس کے باوجود تمام فرائض وطاعات یہانتک کہ جہاد بھی کرتے تھے اور ان جاہل مقلدوں نے اپنی ابتدائی حالت میں بھی ان کی نقل اتاری اور حدیث وفقہ کی متابعت سے سرکشی کی اس لئے وہ برباد ہوئے کیونکہ حد شرعی سے تجاوز کر کے اپنے نفس کی اتباع کرنا سراسر گمراہی ہے نفس کا کام ہی یہ ہے کہ آدمی کو اس کی اپنی سمجھ پر کام میں لگادے، واللہ الهادی الی سبیل الرشاد، م۔

(۵) اصلاح بدن کی غرض سے ضرورت کے مطابق یا اس سے بھی کچھ زیادہ کھا لینے میں کوئی حرج نہیں ہے، الحاوی۔

(۶) روٹی کے ساتھ کھانے کی چیزوں میں زیادتی کرنا اسراف میں داخل ہے البتہ اگر اس کی ضرورت ہو مثلاً ایک طرح کی چیز کھاتے کھاتے اکتا جائے تو دال سالن ترکاری وغیرہ کئی قسم کا پکا لے تاکہ ہر ایک میں سے تھوڑا تھوڑا اس غرض سے کھائے تاکہ اپنی عبادت پوری کرنے تک وہ غذا اور اس کی قوت باقی رہے، یا یہ غرض ہو کہ متعدد مہمانوں کو اس لئے کھلائے کہ ہر ایک گروہ کو یکے بعد دیگرے سب کو دستر خوان پر بٹھلا کر سب کی پوری مہمانی کر لے، الخلاصہ والاختیار۔

(۷) دستر خوان پر ضرورت سے زیادہ روٹی رکھنا اسراف میں سے ہے، البتہ اس صورت میں جائز ہے جبکہ مہمان یکے بعد دیگرے آتے چلے جائیں۔

(۸) اسراف میں سے ایک بات یہ بھی ہے کہ روٹی کے بیچ کے حصہ کو آدمی کھالے اور کنارے کے حصوں کو چھوڑ دے، یا پھولی ہوئی روٹی کھالے اور باقی کو چھوڑ دے کیونکہ ایک طرح سے یہ اترانا ہوا لیکن دوسرا کوئی اسے کھالیتا ہو تب کوئی حرج نہیں ہے جیسے کہ روٹیوں کو چھانٹ کر کھانے کا حکم ہے الاختیار۔

(۹) اسراف میں سے ایک بات یہ بھی ہے کہ ہاتھ سے گرے ہوئے لقمہ کو یوں ہی پڑا رہنے دے اس کے لئے بہتر یہی ہے کہ اسے اٹھا کر پہلے کھالے، الوجیز، حدیث میں ہے کہ ایسے لقمہ کو شیطان کے لئے نہ چھوڑے، م۔(البتہ اگر اس جگہ میں گندگی پڑی ہو تو نہ کھائے قاسمی)(۱۰) روٹی کے احترام کا طریقہ یہ بھی ہے کہ جب روٹی سامنے آئے تو اسے کھانا شروع کر دیا جائے اور اس کے ساتھ کھانے کے لئے سالن وغیرہ کا انتظار نہ کیا جائے الاختیار (۱۱) کھانے سے پہلے اور بعد میں ہاتھ دھونا سنت ہے۔الظہیر یہ۔ اگر چہ حدیث میں ایسا بھی ہے کہ کبھی ایسا بھی ہوا کہ رسول اللہ ﷺ نے پہلے ہاتھ نہ دھوئے اور کبھی بعد میں ہاتھ رگڑ لئے۔م۔

(۱۲) ادب یہ ہے کہ کھانے سے پہلے پہلے نوجوانوں کے پھر بوڑھوں کے ہاتھ دھلوائے جائیں اور کھانے کے بعد برعکس یعنی پہلے بوڑھوں کے ہاتھ دھلائے جائیں، الظہیریہ۔(۱۳) کھانے سے پہلے ہاتھ دھونے کے بعد رومال سے نہ پوچھے جائیں لیکن کھانے کے بعد دھو کر پوچھ لئے جائیں خزانۃ المفتین۔ لیکن اس میں شرط یہ ہے کہ رومال رکھنا تکبر اور بڑائی کے خیال سے نہ ہو بلکہ اس مقصد سے ہو کہ کھانے کے اثرات سے انگلیاں صاف ہو جائیں، م۔(۱۴) آٹے کے چوکر سے ہاتھ دھونا یا چوکر جلانا اس صورت میں کہ اس میں آٹا باقی نہ رہا ہو کوئی مضائقہ کی بات نہیں ہے اگر چہ اسے جانور کھاتے ہیں، القاضی خان۔(۱۵) کھانے کے بعد صابون کی جگہ آٹا یا بیسن سے امام ابوحنیفہ وابویوسف رحمہما اللہ کے نزدیک ہاتھ دھو لینے میں کچھ حرج نہیں ہے، یہ مسئلہ نوادر ہشام میں مذکور ہے، الذخیرہ۔(۱۶) جنبی کو دونوں ہاتھ دھونے اور کلی کرنے سے پہلے کھانا اور پانی پینا مکروہ ہے، خواہ مرد ہو یا عورت ہو لیکن حائضہ کے لئے مکروہ نہیں ہے مگر منہ پاک کر لینا بہر صورت مستحب ہے القاضی خان۔

(۱۷) ہمارے کچھ مشائخؒ نے کہا ہے کہ ہم وضوء میں غیر سے مدد لینی پسند نہیں کرتے اور کھانے کا بھی یہی حال ہے کہ اس میں خود ہی پانی لانا اور خود دھونا چاہئے المحیط۔(۱۸) کھانے کی سنت میں سے یہ بھی ہے کہ اس سے پہلے بسم اللہ اور آخر میں الحمد للہ کہنا چاہئے اگر شروع میں کہنا بھول جائے تو یوں کہے بسم اللہ اولہ واخرہ۔ حدیث میں یہی عبارت ہے اختیار یہ۔(۱۹) بسم اللہ بلند آواز سے کہے تاکہ دوسرے ساتھی بھی سن کر کہیں اور الحمد للہ زور سے نہ کہے مگر اس صورت میں کہ سب ساتھی بھی فارغ ہو چکے ہوں التاتارخانیہ۔(۲۰) اگر کوئی ساتھی بسم اللہ نہیں کہتا ہے تو کھانے میں شیطان شریک ہو جاتا ہے چنانچہ ایک مرتبہ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ کچھ صحابہ بھی کھانے میں شریک تھے اتنے میں ایک بدو بھی آکر شریک ہو گیا جس کی وجہ سے کھانا جلد ختم ہو گیا تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اس نے بسم اللہ نہیں کہی تھی، م۔(۲۱) اسی کھانے کے شروع میں کہنی چاہئے کہ وہ رزق حلال ہو یعنی حرام کھانے پر بسم اللہ کہنا کفر ہے اور الحمد للہ ہر کھانے کے بعد کہنی چاہئے، القنیہ۔(۲۲) کھانے کو نمک سے شروع کرنا اور نمک ہی پر ختم کرنا سنت ہے، الخلاصہ۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ بات اگر چہ مفید ہے لیکن اس کے سنت ہونے میں تامل ہے البتہ سنت سے یہ مراد لی جاسکتی ہے کہ کسی موقع پر رسول اللہ ﷺ نے ایسا کر لیا ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م۔(۲۳) خوراک تھوڑی ہونی چاہئے۔الغرائب۔(۲۴) حدیث میں گرم کھانے کی ممانعت آئی ہے اس لئے اسے پھونکنا نہیں چاہئے اور اس کے ٹھنڈا ہونے تک صبر کرنا چاہئے، م۔ امام ابویوسفؒ سے اس سے اس کی توضیح اس طرح مروی ہے کہ پھونکنا صرف اسی صورت میں مکروہ ہے کہ جبکہ پھونکنے سے فوں، اف، وغیرہ جیسی آواز نکلے، النوادر میں ایسا ہی ہے لیکن قول مختار یہ ہے کہ مطلقاً نہیں پھونکنا چاہئے اسی لئے نوادر کی عبارت نقل کرنے کے بعد خلاصہ میں ہے کہ آدمی گرم کھانا نہ کھائے اور نہ کھانے کو سونگھے اور نہ کھانے

پینے کی چیز میں پھونکے)۔ شاید اس کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ پھونکنے سے اس میں لعاب دہن کی چھینٹیں یا ذرات گرنے سے دوسرے لوگوں کو طبعی کراہت معلوم ہو سکتی ہے، م۔ (۲۵) کھانا شروع کرتے ہوئے کھانے کے بیچ سے نہ کھائے، الخلاصہ۔

(۲۶) انگلیوں کو صاف کر لینے سے پہلے چاٹ لینا مسنون ہے، الوجیز۔ (۲۷) پیالہ کو بھی انگلیوں سے صاف کرنا یعنی چاٹ لینا سنت ہے، الخلاصہ۔ (۲۸) گرا ہوا لقمہ اٹھا کر کھانا سنت ہے، المحیط۔ (۲۹) راستہ میں کھانا مکروہ ہے (۳۰) قول مختار میں کھلے سر کھانا مکروہ نہیں ہے، الخلاصہ۔ (۳۱) تکیہ پر ٹیک لگا کر کھانا پینا یا بایاں ہاتھ ٹیک کر یا ٹیک لگا کر کھانا مکروہ ہے، العتابیہ۔ (۳۲) کہا گیا ہے کہ اگر اس طرح ٹیک لگانا تکبر کے طور پر نہ ہو تو قول مختار میں مضائقہ نہیں ہے، الجواہر الاخلاطی، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ قول اول ہی صحیح ہے، حدیث میں اس کی تصریح ہے اور چونکہ یہ طریقہ متکبرین کا ہے اس لئے اس میں نیت کی قید لگانی بے فائدہ ہے البتہ حدیث میں اس طرح کا ہونا کہ میں ایسا نہیں کرتا اس کی وجہ سے حرمت کا قول نہیں ہے مگر خلاف سنت ہوگا، اور شاید کہ مکروہ کہنے کی بھی یہی مراد ہے، م۔

(۳۳) مخمصہ کی حالت میں کسی مردار کا اتنا گوشت کھا لینا جس سے اس کی جان بچ جائے اور ہلاکت دور ہو جائے اس میں مضائقہ نہیں ہے، السراجیہ میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ شاید قول مختار یہ ہے کہ مردار تو اپنی جگہ ہمیشہ ہی حرام ہے لیکن مجبوری میں کھانے کی وجہ سے اس کے گناہ کو معاف کر دیا گیا ہے یا یہ مراد ہے کہ اس میں قول مخالف کا اعتبار نہیں ہے، ورنہ یہ بات تو مصرح ہے کہ اس وقت مردار سے اتنا کھا لینا فرض ہے یہاں تک کہ اگر وہ نہ کھائے اور مر جائے تو خودکشی ہوگی، اسی طرح کا حکم شراب اور سود کھانے کا بھی ہے، اور یہی حکم اکراہ کی حالت میں بھی ہے کہ اگر کسی نے ایک سے کہا کہ تم اس سود یا اس مردار کو کھا لو یا اس شراب کو پی لو ورنہ میں تم کو مار ڈالوں گا اور وہ کہنے والا کسی بھی وجہ سے ایسا کر سکتا ہو تو اس کو مان لینا واجب ہے ورنہ قتل ہونے پر گنہگار ہوگا اس کے برخلاف اگر یوں کہا کہ تم زید کو قتل کر دو ورنہ میں تم کو قتل کر دوں گا تو اس صورت میں خود قتل ہو جانا کار ثواب ہوگا اور اس زید کو قتل کرنا کسی طرح بھی جائز نہ ہوگا، م۔

(۳۴) مخمصہ کی حالت کی تعریف میں اس طرح کا اختلاف ہے کہ بعض علماء نے کہا ہے کہ مخمصہ کی وہ حالت جس میں مردار بھی کھانا جائز ہے کہ کسی کو بھوک کی زیادتی کی وجہ سے اپنے مر جانے کا خوف ہو جائے، ابن المبارکؒ سے مروی ہے کہ ایسی حالت ہو کہ وہ بازار میں جائے تو اس حرام کے سوا دوسری کوئی چیز نہ پائے، بعض نے یہ کہا ہے کہ جب فرائض کی ادائیگی میں کمزوری پائے اور کچھ علماء نے کہا ہے کہ تین دن گزر جانے کے بعد کھانا مباح ہو جاتا ہے لیکن قول صحیح یہ ہے کہ اس کے لئے کوئی وقت متعین نہیں ہے کیونکہ لوگوں کی طبیعتیں اور قوتیں مختلف ہیں، الغرائب، اور صحیح حدیث کے مطابق ایسے لوگوں کو کھانے کی اجازت دی گئی ہے جو ضرورت سے کم کی آمدنی پاتے تھے پس شاید اختلاف آسی اختلاف طبیعت کی وجہ سے تھا کیونکہ اکثر چھوٹے بچے اس کی تکلیف برداشت نہیں کر سکتے ہیں اور یہ ناقابل برداشت تکلیف ہوتی ہے حالانکہ شریعت میں ایسی تکلیف کو ختم کر دیا گیا ہے، فافہم، پھر بعض علماء نے کہا ہے کہ مردار کھانا تو پہلے بھی اور اس حالت میں بھی حرام ہی ہوگا، لیکن مخمصہ کی وجہ سے اس شخص کا گناہ معاف کر دیا جائے گا اور بعض علماء نے کہا ہے کہ مضطر کے لئے مردار کھانا حرام نہیں رہا بلکہ حلال ہو گیا ہے یہانتک کہ اس حالت میں ایسا شخص اس کا کھانا چھوڑ نہیں سکتا ہے، الغرائب۔ اور یہی قول حق ہے کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے، **خلق لکم ما فی الارض جمیعا**، اس سے ہر چیز اصل میں مباح ہونا ہی ثابت ہوتا ہے، سوائے ان چیزوں کے جو بعد میں لازمی طور پر حرام کر دی گئی ہیں، کہ وہ ممنوعات میں سے ہو گئی ہیں پس جب ایسی حالت میں مردار منع نہیں رہا تو وہ اپنے اصل حکم مباح میں داخل ہو گیا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

(۳۵) اگر سفر کی حالت میں بھوک کی وجہ سے جان جانے کا خطرہ ہو اور سفر کے ساتھیوں کے پاس کھانا موجود ہو تو روضہ میں لکھا ہے کہ اس کے لئے یہ جائز ہوگا کہ اپنی ہلاکت سے بچنے کے لئے جتنی مقدار کی ضرورت ہو کسی کی ضمانت پر اتنا کھانا اس

سے لے لے الخلاصہ، یعنی جتنا کھالیتا ہے اتنے کا وہ ضامن ہو جائے، م۔(۳۶)اور پیاس سے جان جانے کا خطرہ ہوا اور اس کے رفیق سفر کے پاس پانی موجود ہو تو اس کے لئے اتنا پانی اس سے لینا جائز ہو گا جس سے اس کی پیاس بجھ جائے اور جان جانے کا خطرہ باقی نہ رہے، اگر وہ اتنا دینے سے انکار کردے تو اس سے لڑائی کر کے لینا بھی جائز ہو گا لیکن ہتھیار اٹھانے کی اجازت نہ ہو گی، الخلاصہ کیونکہ اپنی جان بچانے کے لئے کسی کو قتل کرنا جائز نہیں ہے اور ہتھیار سے لڑنے کا مطلب قتل کرنا ہی ہوتا ہے اور قتل کا قصد کرنا بھی قتل کر دینے کے ہی حکم میں ہوتا ہے اسی بناء پر ایک موقع پر جب رسول اللہ ﷺ نے قاتل اور مقتول کو جہنمی بتایا تو صحابی نے دریافت کیا کہ قاتل کے جہنمی ہونے کی بات تو سمجھ میں آتی ہے کہ وہ ظاہر ہے، لیکن مقتول کے جہنمی ہونے کی کیا وجہ ہے تب آپ نے فرمایا کہ وہ مقتول بھی اس قاتل کو قتل کرنے کا خواہش مند تھا لیکن قاتل کا ہاتھ پہلے چل جانے سے وہ قاتل اور یہ مقتول ہو گیا، م، اور اگر خود اس مالک رفیق کو بھی پیاس لگنے کا خوف ہو تو اس سے تھوڑا لے کر اس کے پاس بھی تھوڑا چھوڑ دے، الخلاصہ۔

(۳۷)اور تہذیب میں لکھا ہے کہ اگر کھانے کے مالک نے اسے کھانا دینے سے انکار کر دیا تو اس سے قتال کرنا اور زبردستی لینا جائز نہیں ہو گا اس لئے اگر صبر کر کے مر جائے تو یہی کام جائز ہو گا، ھ۔ کیونکہ غیر کی مملوکہ چیز پر حق جتا کر اسے قتل کرنا جائز نہیں ہوتا ہے لیکن پھر بھی ایک روایت ہے کہ اس اضطرار کی حالت میں بھوکے کا حق اس کھانے سے متعلق ہو گیا ہے کیونکہ غیر کی ملکیت پر دعویٰ کرنا زیادہ سے زیادہ حرام ہو سکتا ہے جبکہ اس کی مجبوری کی حالت میں اس کے لئے حرام چیز بھی تو حلال ہو چکی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس سے اگرچہ زبردستی کھانا لینا جائز ہے لیکن اسے قتل نہیں کر سکتا ہے اس کے برخلاف اگر کنویں کے پانی کے لینے سے منع کرے تو اس سے قتال کر سکتا ہے جیسا کہ تہذیب میں مذکورہ ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ مالک کا حق اس پانی پر پہلے سے موجود ہے تو اس کو لینے سے روکنے والا گویا اسے مارڈالنا چاہتا ہے اس لئے وہ اپنا حق محفوظ رکھنے کے لئے لینے والے کو وہاں سے بھگائے اس طرح دونوں مسئلوں میں فرق یہ ہوا کہ کھانے کے معاملہ میں اس کا حق پہلے متعلق نہیں تھا، لیکن کنویں کا پانی سے حق متعلق تھا، اس کے برخلاف اگر پانی کنوئیں میں نہیں بلکہ اس کے گھڑے یا مشکیزہ میں ہو اور اس میں پانی لینے والے کو منع کرتا ہو تو اس سے لڑ کر پانی نہیں لے سکتا ہے، الحاصل اس مسئلہ کے لئے ایک قاعدہ کلیہ محیط میں اس طرح بیان کیا گیا ہے کہ شیخ ابو نصرؒ نے فرمایا ہے کہ جس شئی کو آدمی نے اپنے عوامی دستور کے مطابق اپنے تصرف اور قبضہ میں کر لیا ہو وہ اس کا مالک بن جاتا ہے جیسے ایسا کھانا اور پانی جسے اس نے برتن میں محفوظ کر لیا ہو اگرچہ وہ دریا کا پانی ہو۔

تو ایسی چیز کو بھی لینے میں انتہائی مجبوری اور اضطرار کی حالت میں اس کے مالک سے لڑ سکتا ہے مگر ہتھیار کے بغیر اور ہتھیار سے لڑنا اس کے لئے جائز نہ ہو گا لیکن اگر کنویں وغیرہ سے پانی لینے میں بھی کسی مضطر کو روکا جائے تو وہ اس وقت ہتھیار سے بھی لڑ کر پانی لے سکتا ہے، کہ ایسا کرنا اس کے لئے جائز ہو گا، کذا فی المحیط۔(۳۸)اگر کسی کو پیاس کی زیادتی سے خود کے ہلاک ہو جانے کا خوف ہو جائے اور اس کے پاس اس وقت شراب موجود ہو، اور اسے یہ اندازہ ہو کہ اس کے پینے سے اس کی پیاس بجھ سکتی ہے تو اس میں سے ضرورت کے مطابق لے کر پی سکتا ہے، الوجیز، بلکہ قول اصح کے مطابق اگر اسے نہیں پئے اور مر جائے تو وہ گنہگار ہو گا، م(۳۹)اگر مضطر شخص اپنی زندگی بچانے کے لئے مردار بھی نہ پائے اور اپنی ہلاکت کا اسے شدید خطرہ ہو گیا اور اس وقت کوئی آدمی اسے یہ پیشکش کرے کہ تم میرا کوئی عضو یا ہاتھ کاٹ کر کھالو تو اس کو ایسا کرنا جائز نہ ہو گا، اگرچہ وہ دوسرا شخص اس طرح اس کا ٹکڑا کھلا دینے سے نہ مرے بلکہ اسے تو ایسا حکم دینا بھی صحیح نہیں ہے، جیسے کہ خود اس مضطر کے لئے یہ جائز نہ ہو گا کہ وہ اپنے بدن کا ٹکڑا کھالے، القاضی خان۔

(۴۰)اگر باپ کو اپنے بیٹے کا مال لے کر کھانے کی ضرورت پڑ جائے اور جگہ آباد ہو اور یہ ضرورت محتاجگی کی وجہ سے ہو تو اس کا مال مفت میں کھالے اور اگر آبادی میں وہ موجود نہ ہو بلکہ جنگل میں ہو اور کھانا نہ ملنے کی وجہ سے اسے مجبوری ہوئی ہو پس اگر

باپ تو نگر ہو یعنی اسے صدقہ لینا حلال نہ ہو تو وہ اپنے اس بیٹے کا مال قیمت کے عوض لے کر کھائے، الخلاصہ، (۴۱) باپ کو اپنے بخیل بیٹے کا مال کھانا جائز نہیں ہے مگر اس وقت لے سکتا ہے جبکہ اس کی خاص ضرورت پڑ جائے اور اگر وہ انتہائی بخیل نہ ہو تو بغیر حاجت بھی لینا جائز ہے، الملتقط۔ (۴۲) اگر کسی فقیر نے مخمصہ کی حالت میں مردار وغیرہ کھانے سے انکار کر دیا یہاں تک کہ وہ مر گیا یا روزہ رکھا اور کچھ نہ کھایا یہاں تک کہ وہ مر گیا تو گنہگار ہوگا، الاختیار والکبری۔

کسب اور کمائی کرنا

مسئلہ: امام محمدؒ نے کتاب الکسب میں لکھا ہے کہ محتاج آدمی جب کمانے سے عاجز ہو جائے تو لوگوں پر اس کے کھلانے کا انتظام کرنا فرض ہے، اس مسئلہ کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں، اول یہ ہے کہ وہ شخص اتنا مجبور ہو چکا ہو کہ وہ گھر سے نکل کر کمانے سے بھی عاجز ہو گیا ہو تو جس شخص کو اس کی حالت معلوم ہو تو اس شخص پر یہ فرض ہو گا کہ اس کو اتنا کھلائے کہ وہ اچھا ہونے کے بعد اپنے گھر سے نکل کر اپنے فرائض کی ادائیگی کی قدرت پالے، جو شخص اسے اتنا بھی کھلائے گا وہ اس کا ثواب پائے گا اور باقی لوگوں کی طرف سے بھی فرضیت ختم ہو جائیگی اور اگر کسی نے بھی اسے کھانا نہیں دیا یہانتک کہ وہ مر گیا تو جتنے آدمی بھی اس کی زندگی میں اس کے حالات سے واقف تھے وہ سب عند اللہ مجرم اور گنہگار ہوں گے اس طرح جو شخص اس کی حالت سے واقف تو ہو مگر خود اس کے پاس اسے دینے کی صلاحیت نہ ہو تو اس پر یہ فرض لازم ہو گیا کہ وہ خود نکل کر دوسرے لوگوں کو اس کی حالت سے مطلع کر دے، تاکہ لوگ اس کی مدد اور غمخواری کر سکیں، پھر بھی اگر لوگ اس کی مدد نہ کریں اور وہ مر جائے تو سب گنہگار ہوں گے اور اگر ایک نے بھی اس کی فوری ضرورت پوری کر دی تو باقی لوگوں کے ذمہ سے بھی فرضیت ختم ہو گئی۔

دوسری صورت:۔ یہ ہے کہ محتاج گھر سے نکل سکتا ہے مگر محنت مزدوری یعنی کمائی نہیں کر سکتا ہے تو اس محتاج پر واجب ہو گا کہ وہ اپنے گھر سے نکلے اور وہ شخص بھی اس کی مدد میں نکلیں جو اس کی حالت سے واقف ہو اگر اس ساتھی پر اس محتاج کا کسی طرح کا کوئی حق باقی ہو تو ادائے حق کے طور سے اسے دے، اور اگر محتاج کچھ کما بھی سکتا ہو تو اس پر کمانا اور آمدنی کرنا واجب ہے اس کو کسی سے سوال کرنا جائز نہ ہو گا۔

تیسری صورت:۔ تیسری صورت یہ ہے کہ محتاج کچھ محنت و مزدوری کرنے سے بھی عاجز ہو لیکن وہ نکل کر دروازوں پر چکر لگا سکتا ہو تو اس پر لازم ہو گا کہ وہ دروازوں پر چکر لگا کر اپنے لئے کچھ حاصل کرے، چنانچہ وہ اگر ایسا نہ کر کے گھر بیٹھا مر جائے تو وہ عند اللہ مجرم ہو گا، امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ دینے والا افضل ہے اس مسئلہ کی بھی تین صورتیں ہیں جو محیط میں مفصلا مذکور ہیں، م، ھ۔

(۱) اگر کسی نے کہا کہ فلاں شخص اگر میرے مال میں سے کچھ کھالے تو اس کیلئے حلال ہو گا مگر اس شخص نے اس بات سے بے خبری کے باوجود از خود اس کے مال میں سے کچھ کھالیا تو بھی اس کے لئے جائز ہو گا اور کھانے والا لاعلمی کی وجہ سے ضامن نہ ہو گا، الخلاصہ (۲) ایک شخص اگر دوسرے سے یہ کہے کہ تم میرے مال سے جو کچھ بھی کھالو سب تم کو حلال ہے، یعنی میری طرف سے اس کی اجازت ہے تو اس طرح کھانے سے حلال ہو گا (۳) اور اگر یہ کہا کہ میں نے سب سے تم کو بری کیا تو وہ بری نہ ہو گا اور صدر الشہیدؒ نے فرمایا ہے کہ صحیح قول یہی ہے کہ محمد بن سلمہؒ کے قول کے مطابق وہ بری ہو جائے گا، الوجیز۔ (۴) اگر کسی نے کسی سے اس طرح کہا کہ تم میرے مال میں سے جہاں کہیں کچھ پاؤ اس میں سے تم جو چاہو لے لو سب تمہارے لئے حلال ہے تو امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اس سے مراد صرف دینار و درہم ہے اس لئے وہ شخص اس شخص کے باغ کے پھل اور میوے نہیں لے سکتا ہے اسی طرح اس کی بکریوں کے گلہ سے بکری بھی نہیں لے سکتا ہے اور نہ کوئی دوسری چیز لے سکتا ہے۔

(۵) اور اگر خرما وغیرہ کا ایک درخت دو آدمیوں کی مشترک ملکیت میں ہو پس ان میں سے ایک شریک دوسرے شریک سے

اس طرح کہے کہ اس میں سے تم جو کچھ چاہو خود بھی کھاؤ اور جسے چاہو کھلاؤ تو اسے اباحت کہا جائے گا یعنی کھانا اور کھلانا دونوں جائز ہوگا السراج، (۶) اگر ایک شریک نے دوسرے شریک سے پوچھا کہ تم نے میرے کتنے آم کھائے اس نے کہا پانچ حالانکہ اس نے دس آم کھائے ہیں اسی طرح اگر ایک شریک نے دوسرے سے پوچھا کہ تم نے یہ کپڑا کتنے سے خریدا ہے اس نے کہا پانچ سے حالانکہ اس نے دس سے خریدا ہے تو کسی صورت میں بھی جھوٹ نہیں ہوگا، الخلاصہ، (۷) مری ہو مرغی کے پیٹ سے جو انڈا نکلا یا مری ہوئی بکری کے تھن سے جو دودھ نکلا ہے وہ کھایا جاسکتا ہے السراجیہ، (۸) دود القز یعنی کرم پیلہ یعنی ریشم کے کیڑے میں جبتک جان نہ پڑی ہو اس وقت تک ان کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے، الذخیرہ، (۹) اسی طرح دود الزنبور یعنی زنبور کے کیڑوں میں جبتک روح نہیں پھونکی گئی ہو تو ان کے کھانے میں بھی حرج نہیں ہے السراجیہ، میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ دود القز یا دود الزنبور حقیقت میں کیڑے نہیں ہوتے ہیں بلکہ انڈے ہوتے ہیں جیسے کہ مچھلی وغیرہ کے انڈے ہوتے ہیں اس لئے ان کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے م، (۱۰) امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر بکری یا بھیڑ کے بچہ کو گدھی کے دودھ سے پالا گیا تو اس کو کھانا حلال مگر مکروہ ہوگا، (۱۱) اگر بکری کو شراب پلا کر فوراً ذبح کر دیا جائے تو مکروہ بھی نہیں ہوگا اور اگر دیر کے بعد ذبح کیا جائے تو وہ آزاد مرغی کے حکم میں ہے یعنی وہ اتنی دیر روکی جائے کہ اس کا اثر ختم ہو جائے (۱۲) اگر گوشت کا کیڑا شوربہ میں موجود ہو تو وہ ناپاک نہیں ہوگا لیکن اگر وہ پھٹ گیا تو وہ شوربہ بھی نہیں کھایا جائے گا، (۱۳) ایسا شوربہ جس میں آدمی کا پسینہ یا ناک کا پانی یا آنسو گر گیا ہو تو اس کا کھانا جائز ہوگا اسی طرح اگر یہ پانی میں گر جائے تو اسے بھی پینا جائز ہوگا لیکن اس کے کھانے میں فطرۃً گھن محسوس ہوگی القنیہ۔

(۱۴) ایک عورت ہانڈی گوشت کا پکا رہی تھی کہ اس کے شوہر نے آکر ایک پیالہ شراب اسی میں ڈالدی پھر عورت نے اتنا ہی اس میں سرکہ ڈال دیا جس سے اس کا پورا شوربہ سرکہ کی طرح ترش ہو گیا تو اس کا کھانا جائز ہو گیا، الخلاصہ، (۱۵) پکی ہوئی ہانڈی میں نجاست گر گئی تو اس کا نہ شوربہ کھایا جاسکتا ہے اور نہ ہی اس کا گوشت کھایا جاسکتا ہے
اس صورت میں کہ ہانڈی میں جوش آگیا ہو اور اگر جوش نہ آیا ہو تو اس کی بوٹیاں دھو کر کھائی جاسکتی ہیں، السراجیہ، (۱۶) مستعمل پانی سے آٹا گوندھنے میں کوئی حرج نہیں ہے، یہ امام محمدؒ سے مروی ہے، الحاوی، اور میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اسی پر فتویٰ ہے بشرطیکہ اس پانی میں حقیقی نجاست نہ ہو، م، (۱۷) بلی کے جھوٹے سے آٹا گوندھ کر روٹی پکائی جائے تو اس کا کھانا مکروہ نہیں ہے، القنیہ، (۱۸) یہ بات مکروہ ہے کہ آدمی خود میدہ کھائے اور اس کا چھانا ہوا چوکر جس سے میدہ نکال لیا گیا ہو وہ لونڈی غلاموں کو کھانے کو دیا جائے۔

(۱۸) اگر گوبر میں پڑی ہوئی روٹی ملے تو دیکھنا چاہئے کہ اگر گوبر سخت اور سوکھا ہوا ہو تو وہ جھاڑ کر کھائی جاسکتی ہے کیونکہ وہ ناپاک نہیں ہوئی ہے، خزانۃ الفتاویٰ، (۱۹) پاخانہ میں اگر روٹی کا ٹکڑا دیکھا تو اس کو اسی حالت میں چھوڑ دینے میں معذوری ہے یعنی اسے اٹھا کر دھونا لازم نہیں ہے، القنیہ، (۲۰) چوہے نے اپنے دانتوں سے گیہوں کترے تو ضرورۃً ان کا کھانا جائز ہے التاتارخانیہ، (۲۱) اگر اونٹ یا بکری کی مینگنی میں جو ملے ہوئے پائے جائیں تو ان کو دھو کر کھا لینے میں کوئی حرج نہیں ہے، لیکن اگر گائے یا گھوڑے کی لید میں ہوں تو نہیں کھائے جائینگے، محیط السرخی، (۲۲) چاول و مسور و مونگ وغیرہ ایسے برتن میں دھونا کہ وہ گرتے جائیں مکروہ ہے القنیہ، (۲۳) گوشت جب بدبودار ہو جائے تو اس کا کھانا حرام ہے، (۲۴) اگر گھی و تیل و دودھ بدبودار ہو تو حرام نہیں ہے، (۲۵) کھانا اگر اتنا خراب ہو گیا ہو کہ وہ جوش کھا گیا تو وہ ناپاک ہو گیا، (۲۶) پینے کی چیزیں تغیر ہونے سے ناپاک نہیں ہوتی ہیں، خزانۃ الفتاویٰ۔

(۲۷) اگر پھلوں کے موسم میں آدمی کا گزر پھلوں کی طرف سے ہو اور درختوں کے نیچے پھل گرے پڑے ملیں اور وہ درخت یا باغ آبادی کے اندر ہو تو گرے ہوئے پھلوں کو اٹھا کر کھا لینا حلال نہیں ہے، البتہ اگر یہ معلوم ہو جائے کہ اس کے مالک نے صراحۃً یا دلالۃً عوام کو اس کے کھانے کی اجازت دیدی ہے اسی طرح لوگوں میں ایسی عادت جاری ہو کہ ایسے پھلوں کے کھانے

سے منع نہیں کیا جاتا ہے تو یہ دلالۃ اجازت سمجھی جائیگی اور اگر وہ درخت آبادی سے باہر باغوں کے اندر یا دیہات میں ہو اور وہ گرے پڑے پھل ایسے ہوں جو صحیح وسالم رہ جاتے ہیں جلدی خراب نہیں ہوتے جیسے اخروٹ اور بادام وغیرہ تو ان کو لینا جائز نہیں ہے، مگر اس صورت میں جائز ہوگا جبکہ ان کے مالک کی طرف سے اجازت معلوم ہوتی ہو، اور اگر ایسے پھل ہوں جو باقی نہیں رہتے ہیں تو ان میں اختلاف ہے، لیکن صدر الشہیدؒ نے فرمایا ہے کہ قول مختار یہ ہے کہ جب تک ممانعت کا ہونا صراحۃً یا عادۃً معلوم نہ ہوا ان کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے، المحیط، اور غیاثیہ میں کہا ہے کہ مختار قول یہ ہے کہ جب تک مالکوں کی طرف سے رضا مندی معلوم نہ ہو تب تک کھانا جائز نہیں ہے، اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ گرے پڑے پھلوں کی بھوک مٹانے کی غرض سے کھالینے کی اجازت صحیح حدیث میں ثابت ہے، اور قصداً پھلوں کو ڈالوں سے گرانے اور توڑنے اور باندھ کر ساتھ لانے کی ممانعت ہے، اور بہت ممکن ہے مدینہ والوں میں اسی کی چلن اور عام عادت ہو یا رسول اللہ ﷺ کے ارشاد سے اس کی اجازت ہوئی ہو لیکن ہمارے اس علاقہ میں اگر کوئی شخص باغ کے ایسے پھل کھائیگا تو اس کے اصل مالک یا اس کو اجارہ پر لینے والے اس شخص کو چور بتا کر لڑائی کر لینگے، اور ایسی لڑائی سے بچنا ہی ضروری ہے اس لئے حدیث کی اجازت کی بناء پر جائز کا فتویٰ دینے سے احتراز کرتے ہوئے اس سے منع کرنا ہی مناسب ہے، (البتہ اگر اب بھی کسی علاقہ میں اسی کی عام اجازت کا رواج ہو تو وہاں جائز ہوگا انوار الحق قاسمی) واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

اور ان پھلوں سے کچھ باندھ کر ساتھ لانا جائز نہ ہوگا جامع الجوامع، (۱۵) اگر درختوں پر پھول لگے ہوئے ہوں تو خواہ وہ آبادی میں ہوں نہ توڑے، البتہ اگر ایسی جگہ ہو جہاں پھلوں کی کثرت ہو جس سے یہ معلوم ہوتا ہو کہ ان کے مالکوں پر ان کے پھل کھالینے میں ناراضگی نہ ہوگی تو صرف کھالینے کی اجازت ہوگی یعنی باندھ کر ساتھ لانے کی ہر صورت اجازت نہ ہوگی ص ۱۲ اگر پتہ جھڑ یعنی خزاں کے موسم میں درخت کے پتے گر کر جمع ہو گئے ہوں اور وہ پتے مالکوں کے کام میں آتے ہوں جیسے کہ توت کے پتے تو وہ نہیں لینے چاہئے، اگر کوئی لے گا تو وہ ضامن ہوگا، اور اگر وہ پتے بے کار ہوں تو ضرورت مند ان کو لے سکتا ہے اور وہ ضامن بھی نہ ہوگا، المحیط، (۱۷) ہمارے علاقہ میں آم جامن وغیرہ کے پتوں کے بارے میں عموماً عام اجازت ہوتی ہے اس لئے غرباء جلانے کے لئے لے جاتے ہیں اور درخت کے مالکوں کو اس سے ناراضی نہیں بلکہ عموماً خوشی ہوتی ہے اور گندگی سے صفائی کے خیال سے نفع بھی حاصل ہو جاتا ہے، م (۱۸) اگر کوئی اپنے دوست کے گھر میں جا کر دیگچی گرم کر کے کھالے تو یہ جائز ہوگا، اور اگر دوست کے باغ سے انگور کھالے اور کھانے والے کو اس بات کا اندازہ ہو کہ اس کے کھانے سے اسے ناراضگی نہ ہوگی تو کھانے میں حرج نہیں ہے۔

مگر اس بات کا بہت ہی احتیاط کے ساتھ اندازہ کرنا چاہئے کیونکہ خواہشمند زیادہ تر اپنے ہی فائدہ کی بات دیکھتا اور سنتا ہے، الملتقط، اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ ایسے مسائل میں جو سونا اور چاندی کی طرح جمع کئے جانے والا مال نہ ہو اس کے لینے میں دوست کی رضامندی اور ناراضگی پر فیصلہ کیا جاتا ہے، اسی لئے اگر معاملہ برعکس ہو یعنی ناراضگی کا اندازہ ہو تو اسے کھانا جائز نہ ہوگا، م، (۱۹) بہتی ہوئی نہر میں اگر پھل بہتا ہوا جا رہا ہو تو اس کو نکال کر کھالینے میں کوئی حرج نہیں ہے، خواہ وہ جتنے بھی ہوں کیونکہ انکو نہ نکالنے کی صورت میں سب ضائع ہو جائنگے، یہی بات اس کی دلیل ہے کہ اسے نکال کر کھالینے کی اجازت ہے، محیط السرخی، (۲۰) پانی سے لکڑی نکال لینا اس وقت جائز ہوگا جبکہ وہ بے قیمت ہو، لیکن اگر قیمتی ہو تو جائز نہ ہوگا السراجیہ والخلاصہ ومحیط السرخسی، (۲۱) اگر ایک جگہ سے مختلف اوقات میں ایک ایک کر کے اتنے آخروٹ مل جائیں جن کی کچھ قیمت ہو جائے تو وہ لقطہ کے حکم میں ہو جائیں گے یعنی اگر پانے والا صاحب حیثیت ہو تو اس کے لئے وہ حلال نہ ہوں گے اور اگر وہ مختلف جگہوں سے ملے ہوں تو وہ سب کے لئے حلال ہوں گے، فقیہ ابواللیثؒ نے فرمایا ہے کہ وہ بہرحال لقطہ ہی کے حکم میں ہوں گے، بخلاف چھوہارے کی گٹھلیوں کے کہ وہ پھینک دی جاتی ہیں لیکن اخروٹ پھینکے نہیں جاتے ہیں، البتہ اگر درختوں کے نیچے پائے جائیں تو ان کا حکم ایسا

ہی ہوگا جیسا کہ کھیت کی کھیتی کاٹ لینے کے بعد کافی مقدار میں غلوں کے دانے اور ان کی بالیاں مل جاتی ہیں اور ان کو چن کر اٹھالینا جائز ہوتا ہے، یہ مسئلہ بہت ہی واضح ہے کہ کھیت کاٹ لینے کے بعد اس میں سے دانہ اور بالیاں چن لینا جائز ہے، اور شاید یہ بات عرف پر موقوف ہے، اسی لئے اگر کوئی کھیت والا ایسے دانوں کو چننے سے منع کردے تو اسے اس بات کا حق ہوگا یعنی اس کی ممانعت صحیح مانی جائیگی، اسی طرح بعض علاقوں میں ایسا بھی دستور ہے کہ زمیندار کچھ لوگوں کو ایسے کھیتوں سے دانوں کو چن لینے کی اجازت اس شرط پر دیتے ہیں کہ جو کچھ تم جمع کروگے اس میں سے آدھا میرا اور آدھا تمہارا حق ہوگا لیکن ایسا کرنے کو صحیح کہنے میں تامل ہوتا ہے، کیونکہ یہ حکم قفیز الطحان چکی والوں کی پسائی کی مزدوری ایک قفیز ہوگی، کیونکہ اس زمیندار نے ان غریبوں کو اپنے کھیت سے دانے چننے کے لئے اجرت پر لیا ہے، لیکن اس شرط پر کہ وہ جتنے دانے جمع کرینگے ان ہی میں سے نصف یا چوتھائی ہماری ہوگی، حالانکہ یہ حکم فاسد ہے، اس لئے اس کا صحیح حکم یہ ہوگا کہ ان مزدوروں نے جتنے بھی دانے جمع کئے ہوں گے ان سب کا مالک وہ زمیندار ہی ہوگا، اور ان مزدوروں کی عام مزدوری جو ہوسکتی ہے وہ ان کو زمیندار ادا کردے گا، یعنی وہ دانے نہیں ملینگے اس کا حیلہ یہ ہوگا کہ پہلے اندازہ کے مطابق غلہ کے ملنے کی امید ہو اس کا نصف جو مزدوری میں ان لوگوں کو مل سکتا ہے اتنا ہی پیشگی ان کی مزدوری طے کرلی جائے، پھر جس غلہ سے چاہے ان کی ادائیگی کردے، المترجم۔

قبرستانوں کے درختوں کے مسائل

(۱) اگر کوئی درخت کسی جگہ مقبرہ بنانے سے پہلے ہی وہاں پر موجود ہو تو اس زمین کا مالک ہی اس درخت کا مالک ہوگا وہ اس درخت کے ساتھ جو بھی معاملہ کرنا چاہے کرلے (۲) اگر زمین موات یعنی مملوکہ خاص ہو تو اس کا درخت پہلے جس کا مملوک تھا اسی کا رہے گا، (۳) اگر درخت کسی مقبرہ میں اس کو مقبرہ بنانے کے بعد اگا ہو تو یہ تلاش کرنا ہوگا کہ کسی خاص شخص نے اسے لگایا ہے یا نہیں اگر کسی نے لگایا ہو تو وہی اس کا مالک ہوگا البتہ اس درخت کی جو رقم ہو اس کو صدقہ کردینا چاہئے۔ اور اگر درخت خود بخود اگا ہو تو قاضی وقت کو اس کے بارے میں اختیار ہوگا، یعنی اگر اس کی مصلحت یہ ہو کہ اسے فروخت کرکے اسی مقبرہ کے ضروریات میں فروخت کردے تو وہ ایسا بھی کرسکے گا، القاضی خان، (۴) اگر کسی فقیر کو کچھ کھانا صدقہ میں دیا گیا ہو اور کوئی مالدار شخص اس میں سے کھانا چاہے پھر اس فقیر نے بھی اس کو اس مال میں سے کھانے کی اجازت دے دی تو اس مالدار کے لئے اس کے کھانے کے معاملہ میں اختلاف مشائخ ہے، المحیط، اور ہدایہ کی بحث کتاب المکاتب میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ تناول یعنی دوسرے کو اپنے مال میں سے کھانے کی اجازت دینا جائز نہیں ہے، کیونکہ اس سے کھلانے والے ہی کی ملکیت اس کھانے پر باقی رہتی ہے، جیسے کہ کسی مہمان کو اس بات کا اختیار نہیں ہوتا ہے کہ وہ کھانے کے مالک کی اجازت کے بغیر اس کھانے میں سے کسی دوسرے کو بھی کچھ دے، م۔

(۵) البتہ اگر مالک فقیر اپنے مال میں سے کچھ امیر کو دے کر مالک بنادے تب اسے بھی کھانا حلال ہوگا المحیط۔ جیسے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت بریرہؓ جو کہ حضرت ام المومنین عائشہؓ کی آزاد کردہ باندی تھیں نے اپنی ملکیت کا گوشت رسول اللہ کو ہدیہ دیتے ہوئے مالک بنادیا تو آپ نے اسے قبول فرمالیا اور یہ بھی فرمایا کہ یہ گوشت تو ان کے لئے صدقہ کے طور پر تھا مگر میرے لئے یہ ہدیہ کے طور پر ہے، م، (۶) اگر مالدار مسافر کو اس کی محتاجی کی بناء پر کچھ صدقہ کا مال دیا گیا جس سے اس نے سفر کیا اور گھر پہنچ کر بھی اس کے پاس کچھ بچ گیا تو اب بھی اس کو اس میں سے کھانے میں کوئی حرج نہ ہوگا، (۷) اگر کسی فقیر کو کچھ صدقہ کا مال دیا گیا، بعد میں وہ خود مالدار ہوگیا اور صدقہ کا پہلا مال اس کے پاس اس وقت بھی موجود ہو تو اب بھی اس کے لئے صدقہ کا پرانا مال کھانا جائز ہوگا، (۸) مٹی کھانی مکروہ تحریمی ہے، م، شرح الائمہ حلوانیؒ نے شرح مبسوط کے کتاب الصوم میں فرمایا ہے کہ اگر اس کے کھانے والے کو اس بات کا خوف بھی ہو کہ اس کے کھانے سے بیماری آفت پیدا ہوگی تو اس کا کھانا مباح بھی نہیں ہوگا، (۹) یہی

حکم مٹی کے ماسوا ہر ایسی چیز کا بھی ہے جس سے بیماری وغیرہ کے پیدا ہونے کا خوف ہو، المحیط، اس قول کا ظاہر اس بات کی دلیل ہے کہ اگر کسی مریض یا کمزور کو حلوا یا پلاؤ وغیرہ کھانے سے یہ خوف ہو کہ اس سے بیماری یا آفت پیدا ہوگی تو اس کے لئے حلوا وغیرہ کھانا مباح بھی نہ ہوگا، کیونکہ مٹی کے کھانے میں حرام ہونے کی علت بھی یہی ہے کہ اس سے بیماری پیدا ہوتی ہے، اور اس حکم کے میں بیمار یا جسمانی کمزور سب برابر ہیں، فاحفظ، م۔

(۱۰) اگر کوئی مٹی تھوڑی یا کبھی کبھی کھاتا ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، الملتقط، اور میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ ان دونوں اقوال کے درمیان ترجیح حکماء کے قول سے ہی ہوگی کہ وہ ہر حال میں مٹی کھانے کو مضر صحت بتاتے ہیں اس لئے ظاہر جواب یہی ہوا کہ مٹی ہر حال میں مکروہ ہے جیسا کہ اصول روایات میں مذکور ہے، اور فرمان حدیث کے قریب تر ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، (۱۱) اگر کسی شخص کو مٹی کھانے کی عادت پڑ گئی ہو اور اس کو اچانک چھوڑنے سے تکلیف ہو یا دوسری طرح کی بیماری اور دماغ پر اثر پڑنے کا خوف ہو تو اس پر یہ واجب ہوگا کہ جہاں تک ممکن ہو وہ وقت اور مقدار کے لحاظ سے اس میں کمی کرتا جائے اور دوسرے طریقوں سے اس سے بچنے کے لئے تدبیر اختیار کریں، یہانتک کہ وہ بالکل چھوٹ جائے، اور افیون وغیرہ جس کی عادت پڑ گئی ہو اس کا حکم بھی اسی مٹی کا حکم ہوگا، جیسا کہ شامیؒ نے درالمختار میں شیخ ابن حجر مکی و شیخ عبدالغنیؒ نابلسیؒ وغیرہ سے نقل کیا ہے، م، (۱۲) مکہ معظمہ سے جو سرخ مٹی لائی جاتی ہے جس کو طین حمرہ (گیرو و قرمزی) کہا جاتا ہے اسے بھی دوسری مٹی کی طرح کھانا مکروہ ہے، جواہر الفتاوی، (۱۳) مدینہ منورہ کے خاص جگہ کی مٹی جس کے بارے میں شفاء کی روایت پائی جاتی ہے خاص نص کے پائے جانے کی وجہ سے مستثنیٰ ہے، (۱۴) بعض فقہاء نے بخاری مٹی کھانے کی اجازت اس وقت تک کے لئے دی ہے کہ وہ نقصان دہ نہ ہونے لگے، کیونکہ مٹی کھانے کی ممانعت اس کے ناپاکی کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اس وجہ سے ہے کہ وہ بیماری پیدا کرتی ہے، اسی لئے ابو القاسمؒ نے فرمایا ہے کہ مٹی کھانا عقلمندی کا کام نہیں ہے، لیکن حق بات یہی ہے کہ مٹی کھانا مطلقاً مکروہ تحریمی ہے جس سے صرف ایک مٹی مستثنیٰ ہے جو کہ مدینہ منورہ کے ایک خاص مقام میں پائی جاتی ہے اور وہ بھی صرف تبرکاً اور بہت ہی مختصر مقدار میں کھائی جاتی ہے، فافہم، م۔

(۱۵) اگر کوئی عورت مٹی کھانے کی ایسی عادت ڈالے جس سے اس کے حسن و جمال میں فرق آتا ہو تو اس کا شوہر اسے منع کر سکتا ہے، المحیط، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اگر مٹی کی طرح افیون اور بھنگ وغیرہ کی عورت کو عادت ہوگئی ہو تو اس کی کراہت اور ممانعت کی وجہ سے اور حسن و جمال میں نقصان آجانے کی وجہ سے شوہر اپنی بیوی کو منع کر سکتا ہے، م۔

فالودہ وغیرہ

(۱) انواع و اقسام کے چیزوں کے خوش مزہ کھانے میں کچھ حرج نہیں ہے، ظہیریہ، (۲) مختلف قسم کے پھلوں سے مزہ لینا بھی جائز ہے اگرچہ ترک کرنا افضل ہے، خزانۃ المفتین، میں مترجم یہ کہتا ہوں اس میں بھید یہ ہے واللہ تعالیٰ اعلم کہ نظر مبارک حضرت سرور عالم ﷺ سے صحابہؓ کے پیکر روحانی کا نور پیکر جسمی تک ظہور کر جاتا تھا اس لئے جسمانی کدورت مانع نہ تھی اور اب رفیق جسم سے ظہور نور کے بعد جسم کی تازگی مضر نہیں ہے، اور اس کے بغیر اس کے جسم کی توانائی مذموم ہوگی، چنانچہ تیسرے قرون کے بعد والوں کے حق میں بطور مذمت وارد ہوا کہ موٹائی کو پسند کرینگے اس لئے یہ موٹاپا بے موقع اور بے عقلی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م۔

کچھ پینے کے بارے میں

(۱) کھڑے ہو کر پانی پینے میں کوئی حرج نہیں ہے، الغیاثیہ، لیکن خلاف ادب ہے یہانتک کہ رسول اللہ ﷺ نے کھڑے ہو کر پینے والے کو قے کرنے کا حکم دیا ہے، جیسا کہ سنن کی روایتوں میں ہے، ویسے رسول اللہ ﷺ نے خود بنفس شریف ایک لٹکے

ہوئے مشکیزہ سے پانی پیا ہے، جیسا کہ ترمذی وغیرہ میں ہے، (۲) وضو و زمزم کا پانی اور مومن کا جھوٹا پانی کرامت کی بناء پر کھڑے ہو کر پینا ادب اور مستحب ہے، اور راستہ میں بیٹھنے کی جگہ میں کیچڑ ہونے یا جگہ کی تنگی کی وجہ سے کھڑے ہو کر پینا جائز ہے، (کتاب میں اس جگہ عبارت اس طرح ہے سبیل کا پانی بوجہ کیچڑ الخ، جس کا ترجمہ میں نے اپنی سمجھ کی بناء پر کیا ہے واللہ اعلم، قاسمی) اس لئے سب سے بہتر بات یہی ہے کہ جن صورتوں میں کھڑے ہو کر پینا مندوب ہے وہاں کھڑے ہو کر پینا ہی مندوب اور باقی صورتوں میں بیٹھ کر پینا ہی مندوب ہے البتہ اگر کوئی مجبوری ہو تو دوسری بات ہے اور ان مسائل میں جگہ کا تنگ ہونا یا کیچڑ ہونی یا مشکیزہ لٹکا ہوا ہونا عذر ہونے کے لئے کافی ہے، اور بغیر عذر کے بھی کھڑے ہو کر پینے میں مضائقہ نہیں ہے اس شرط کے ساتھ کہ ادب سے لاپرواہی کی وجہ سے نہ ہو، ورنہ اس پانی کو سقے کر دینا چاہئے واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

سقایہ: کسی جگہ کی پانی کی ٹنکی یا چھوٹا حوض) سے ہر امیر و فقیر کے لئے پانی پینا جائز ہے، الخلاصہ (۳) چلتے ہوئے پانی نہیں پینا چاہئے، لیکن مسافر کے لئے اجازت ہے، الغیاثیہ، (۴) ایک سانس میں پانی پی لینا اگرچہ مباح ہے، لیکن تین سانسوں میں اس طرح پینا کہ ہر مرتبہ برتن سے منہ ہٹا کر سانس لے، پہلی مرتبہ شروع میں بسم اللہ اور فراغت کے بعد یہ دعاء پڑھنی چاہئے، الحمد للہ الذی سقانا فاروانا، کہ یہ حکم حدیث کے موافق ہے، م، (۵) سقایہ یا مشکیزہ کے منہ سے منہ لگا کر پانی نہیں پینا چاہئے کیونکہ اس طرح منہ میں کیڑا وغیرہ کے حلق میں چلے جانے کا خطرہ رہتا ہے، الغیاثیہ، لیکن ابھی یہ معلوم ہوا کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک صحابی کے یہاں لٹکی ہوئی مشکیزہ میں سے منہ لگا کر کھڑے کھڑے پانی پیا تھا، اس سے یہ معلوم ہوا کہ ممانعت تنگی وغیرہ کی مجبوری کی وجہ سے ہے، م، (۶) اس سقایہ کا پانی گھر میں بھی لے جانا اسی صورت میں جائز ہے کہ اس کی اجازت ظاہر ہو ورنہ نہیں، الوجیز، (۷) سرکہ کے مٹکے میں اگر شراب کا ایک قطرہ بھی گر جائے تو اس سے فوراً پینا جائز نہیں ہے البتہ کچھ وقفہ گزر جانے کے بعد پینا جائز ہوگا، اور اگر سرکہ کے مٹکہ میں ایک گھڑا شراب ڈالی گئی لیکن اس میں بو یا مزہ کچھ نہیں معلوم ہوتا ہے تو اس سے فوراً پی لینا جائز ہے، الملتقط۔

(۸) بیٹا اپنے کافر باپ کو نہ شراب پلائے اور نہ پینے کے لئے اسے پیالہ دے البتہ شراب کا پیالہ اس سے واپس لے سکتا ہے، (۹) بیٹا اپنے باپ کو جو کافر ہو یا نصرانی ہو اسے گرجا یا مندر نہ لے جائے مگر وہاں سے واپس لا سکتا ہے (۱۰) اپنے کافر باپ کا کھانا اور سالن پکا دینا چاہئے بشرطیکہ اس ہانڈی میں مردار یا سور نہ ہو، (۱۱) ایسی دعوت جس میں شراب یا سور یا مردار کا انتظام ہو اس میں مسلمان کو شرکت نہیں کرنی چاہئے، العتابیہ، (۱۲) سالن کا پیالہ یا نمک دان کو روٹی پر نہیں رکھنا چاہئے، الخلاصہ، (۱۳) اگر کاغذ میں نمک ہو تو اسے روٹی پر رکھنا جائز ہے، اور کہا گیا ہے کہ اصح قول یہ ہے کہ اس وقت کے کھانے میں نمک دانی کی ضرورت ہو تو پھر روٹی پر رکھنے میں حرج نہیں ہے، الینابیع، بندہ مترجم کے نزدیک یہ شرط بالکل غیر مفید ہے، کیونکہ رکھنے سے منع کرنے کی وجہ تو روٹی کی تکریم میں کوتاہی نظر آتی ہے اس بیان پر پہلا قول ہی اصح ہے، البتہ دستر خوان پر رکھنے میں حرج نہیں ہے، م، (۱۴) خوان (تھال یا طشت) کے کناروں سے روٹیاں لٹکانا مکروہ ہے، الظہیریہ، (۱۵) روٹی سے انگلیاں صاف کرنا یا چھری کو پوچھنا جس سے گوشت کھایا جا رہا ہو کوئی حرج کی بات نہیں ہے بشرطیکہ بعد میں اس روٹی کو وہ خود کھالے (ضائع نہ کرے) بعض مشائخ مطلقاً مکروہ کہتے تھے، المحیط، اور یہی قول اظہر ہے کیونکہ اس میں بے ادبی کا کوئی احتمال نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔ شیخ علاء ترجمانی نے کہا ہے کہ چھری سے روٹی کاٹنا مکروہ ہے اور شیخ ابوالفضل الکرمانی نے فرمایا ہے کہ مکروہ نہیں ہے، القنیہ، اور علی بن احمدؒ نے اس طرح اس کی تفصیل کی ہے کہ اگر روٹی دودھ سے گوندھی ہوئی ہو تو اسے کاٹنے میں حرج نہیں ہے اور مکروہ بھی نہیں ہے اور اگر ایسی روٹی نہ ہو تو عجمیوں کی عادت ہونے کی وجہ سے مکروہ ہے، التاتارخانیہ عن الیتیمہ۔

(۷) محلہ اور پڑوسی والے ایک دوسرے سے خمیر لیا کرتے ہیں پھر اندازہ سے اس کا عوض دیدیتے ہیں تو یہ جائز ہے، جواہر الفتاوی، مثلاً آٹا کی ایک کوئی چیز ملانے کو لیا اور اندازہ سے اتنا ہی واپس کر دیا تو یہ بیاج داخل نہیں ہے، بلکہ جائز ہے، اور اصل حنفیہ کے مطابق اس

میں پیاج کا حکم اس لئے جاری نہ ہوگا اگرچہ جنس موجود ہے مگر قدر نہیں ہے کیونکہ ان کے نزدیک نصف صاع ہے کم مقداری نہیں ہوتا ہے، البتہ قرض کی صورت میں کلام ہونا چاہئے مگر جب فتویٰ یہ ہے کہ روٹی کا قرض جائز ہے تو اسے بدرجہ اولیٰ جائز ہونا چاہئے، اور چونکہ اتنا آٹا مقداری نہیں ہے، اس لئے کہ نصف صاع سے کم ہے، اس لئے اندازہ دینا بھی کافی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم (۱۸) مسافروں نے منزل میں اتر کر اپنے اپنے ناشتہ دان سے کھانا نکال کر سب نے ایک کو دوسرے سے ملا کر کھایا یا ہر ایک نے ایک ایک درہم نکالا اور سب کا ملا کر کھانا خرید کر کوئی لے آیا پھر اسے سب نے مل جل کر کھایا تو یہ جائز ہے اگرچہ کھانے میں سب برابر نہ ہوں، الوجیز، مع۔

کچھ اضافی مسائل

نمبر:۔ا: رزق حلال کی طلب جہاں تک ممکن ہو فرض ہے (۲) امام ابو حنیفہ کے نزدیک ایک وقت میں تجارت مستحب تھی، اور اسلام کی سلطنت میں تو بہت ہی بہتر ہے، لیکن کفار کی سلطنت میں تجارت سے زراعت بہتر ہے، (۳) بھرے ہوئے پیٹ کے ساتھ ساری رات کی عبادت سے آدھے پیٹ کے ساتھ آدھی رات کی عبادت بہتر ہے، (۱۴) اتنا زیادہ مال جو لہو ولعب میں ڈال دے اس سے ضرورت کے مطابق مال کا ہونا بہتر ہے، چونکہ مال کے حقوق اور لوازمات بہت زیادہ ہوتے ہیں اسی لئے اکثر بزرگان دین نے مال کی کمی ہی کو پسند کیا ہے اگرچہ مالدار شخص مال سے خیرات کرے اور اس کے حقوق بھی ادا کرے صحیح حدیث میں اس طرح بھی مذکور ہے نعم المال الصالح للرجل الصالح یعنی مرد صالح کے لئے مال حلال عمدہ چیز ہے، م، (۱۵) حدیث میں ہے کہ سچا امانت دار تاجر قیامت کے دن شہیدوں اور صالحوں کے ساتھ ہوگا، م۔

ہدایا اور ضیافت سے متعلق

(۱) اگر کسی کو کچھ ہدیہ بھیجا گیا یا دعوت کی گئی تو اگر بھیجنے والے کا اکثر مال حلال طریقہ سے حاصل کیا ہوا ہو تو اس کے قبول کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور اگر یہ معلوم ہو جائے کہ یہ چیزیں حرام ذرائع سے حاصل کی گئی ہیں تب اسے قبول کرنا جائز نہ ہوگا، اور اگر اس کا زیادہ مال حرام طریقہ سے حاصل کیا گیا ہو تو اسے قبول نہیں کرنا چاہئے یعنی نہ ہدیہ میں قبول کیا جائے اور نہ ہی اس کے دعوت قبول کی جائے، البتہ اگر وہ شخص خاص طریقہ سے یہ اطمینان دلا دے کہ یہ مال حلال ذریعہ سے حاصل کیا گیا ہے اور میں نے اسے وراثۃ پایا ہے یا اسے قرض کے طور پر لیا ہے، الینابیع، اس سے یہ معلوم ہوا کہ کہنے والے کی بات پر اعتماد کر لینا صحیح ہے، اگرچہ سننے والے کو اس کی حقیقت حال معلوم نہ ہو، م۔

(۲) ظالم حکام اور امراء کا ہدیہ قبول کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ ان کے اکثر اموال کے بارے میں غالب گمان یہی ہوتا ہے کہ وہ حرام طریقہ سے حاصل کیا جاتا ہے، لیکن اگر اس کے بارے میں یہ معلوم ہو کہ اس کا اکثر مال حلال طریقہ سے حاصل کیا ہوا ہے، اس کو قبول کر لینے میں بھی حرج نہیں ہے، کیونکہ عام طور پر لوگوں کے مال میں کچھ نہ کچھ حرام مال بھی ملا جلا ہوتا ہے، اسی لئے اموال کے بارے میں اکثریت پر حکم لگایا جاتا ہے اور یہی حکم ان کی طرف سے دی ہوئی دعوت کے بارے میں بھی ہے، الاختیار (۳) ہمارے زمانہ کے ظالم امراء کے ہدایا کے بارے میں شیخ ابو بکر بن الفضل بخاریؒ نے فرمایا ہے کہ ان کے ہدایا وغیرہ ان ہی لوگوں کو واپس لوٹا دینے چاہئے جن سے وہ لئے گئے ہوں یا لوٹے گئے ہوں یعنی اصل مالکوں کو واپس کر دئے جائیں، اور شیخ محمد بن حامدؒ نے فرمایا ہے کہ ان کے اموال بیت المال میں جمع کر دئے جائیں، تو پھر دوسرے ظالم امراء ان کو بیت المال سے لے کر اپنی خواہش کے مطابق لہو ولعب کے ساتھ خرچ کر دینگے، جبکہ ہمیں یہ بات اچھی طرح معلوم ہو چکی ہے کہ ہمارے زمانہ کے بادشاہ اور امراء اس بیت المال کو اپنی خواہشوں اور شہوات کے واسطے رکھتے ہیں اور مسلمانوں کی جماعت کے واسطے نہیں رکھتے ہیں، المحیط۔

اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ بات اس حالت پر پہنچ گئی ہے کہ ہندوستان کے مسلمانوں کو عام طور سے بیت المال کے

معنی ہی معلوم نہیں ہیں بلکہ وہ تو یہی جانتے ہیں کہ یہ خزانہ بادشاہوں کی مرضی کا حق ہے، وہ اس میں جو چاہیں کریں، اب اس بات کی ضرورت ہوگئی ہے بیت المال کی حقیقت ان کو بتائی جائے، چنانچہ اس جگہ میں خلاصۃً بیان کر رہا ہوں کہ اسلامی سلطنت میں زمین کا خراج اور جزیہ وغیرہ آتا ہے وہ ان کے حقداروں کے دینے کے بعد جو کچھ بچ جاتا ہے وہ محفوظ جگہ میں رکھ دیا جاتا ہے جو تمام مسلمان بھائیوں کا مشترک حق ہوتا ہے جو ان کی حفاظت اور ان کی ضروریات پوری کرنے میں خرچ کیا جائے گا، اور وقت کا سلطان سارے مسلمانوں کی طرف سے اس کا متولی اور نگہداشت کرنے والا ہوتا ہے، یہاں تک کہ عام مشورہ کے بغیر اپنی مرضی سے غیر معمولی مصرف میں اس کو خرچ کرنا جائز نہیں ہوتا ہے، اسی لئے عام قوموں اور محلوں وغیرہ سے ایک ایک یا زیادہ آدمی منتخب ہو کر مجلس شوریٰ میں شریک ہوں گے جو کہ علم و عقل ورائے والے ہوں گے اور ان تمام کی طرف سے وہ سلطان ہی صدر مجلس ہوگا، پھر جب صحابہؓ کی خلافت سے کچھ دوسری طرف جھکاؤ شروع ہوا تو یہاں تک نوبت آگئی کہ سلطنت اور خزانہ سب بادشاہ کی ذاتی ملکیت سمجھی جانے لگی، پھر بادشاہ اور اس سارے وزراء اور امراء اس خزانہ کو اپنی آسائش میں اپنی خواہش کے مطابق خرچ کرنے لگے، اور عام مسلمانوں نے جیسے اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ ﷺ کے طریق سے انحراف کیا اسی طرح سے دنیا میں مجلس مشاورت سے بھی نکال دئے گئے اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان کی عزت اور جان و مال کی حفاظت کو کچھ ذرہ برابر خیال نہ رہا اور عموماً لوگ جاہل بے علم ہونے پر ہی افتخار کرنے لگے، بالآخر نوبت یہاں تک پہنچی کہ بے علمی کے قوانین و ظالمانہ سلطنت سے ہاتھ روک دیا گیا، یہ حالات اس مترجم نے اپنے علاقہ کے نمونۃً بیان کئے، اس کے برعکس اگر خلافت راشدہ کی سلطنت کا نمونہ ہوتا تو عین عدل و صواب ہے، اور شریعت الٰہی عزوجل میں دنیا و آخرت کے واسطے راست و مستقیم اس میں جو عدل و راحت ہے وہ کسی بھی سلطنت میں ممکن نہیں ہے، کیونکہ یہ کفار حق عزوجل سے جاننے اور تجاوز کرنے میں چونکہ انتہائی ظالم ہیں ان کی سلطنت کا مراد اور اس کی منتہا صرف دنیاوی زندگی پر موقوف ہے جس کی وجہ سے طاعات الٰہیہ عزوجل اور آخرت کے معاملات میں ان کو انتہائی تکالیف اور مشقت ہوتی ہے، اس کے ساتھ ہی اگر ہر شخص کی خواہ وہ غریب اور کمزور و ناتواں ہو اس کی حفاظت اور اس کی بقدر ضرورت اس کی معاش کے ذرائع بالکل کھلے اور آسان ہوں، تو ایسی بادشاہت دنیاوی عدل میں غنیمت ہے، اور یہ بات بہت ہی مشہور ہے کہ دنیاوی زندگی کے لئے اگر جان و مال کی حفاظت وانصاف نہ ہو بلکہ صرف ظلم ہی ہو تو ایسی بادشاہت باقی نہیں رہ سکتی ہے اور اگر عوام کی حفاظت اور انکے ساتھ انصاف موجود ہو تو بادشاہت بھی باقی رہتی ہے، اگرچہ بادشاہ کافر ہی ہو، م۔

بادشاہ کی طرف سے کسی موقع میں انعام وعطیہ کے قبول کرنے کے بارے میں اختلاف ہے، بعض فقہاء نے کہا ہے کہ اس کو قبول کرنا جائز ہے، جبتک کہ یہ معلوم نہ ہو کہ وہ حرام مال میں سے دیتا ہے، (۴) امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ ہم قول کو پسند کرتے ہیں، جب تک کہ ہم کو اس مال کے حرام ہونے کا قطعی علم نہ ہو، یہ قول امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کا ہے، الظہیریہ شیخ ابو القاسم رحمہ اللہ تعالیٰ اپنے سلطان سے عطیہ قبول کر لیا کرتے تھے، اور اپنی ضرورت کے لئے لوگوں سے قرض بھی لیتے تھے، پھر جب سلطان کی طرف سے عطیہ اور وظیفہ ملتا تو اس سے اپنا سارا قرض واپس کر دیتے تھے، اس لئے ایسے مسائل میں یہی حیلہ ہے کہ آدمی اپنی ضروریات قرض سے پوری کرے پھر اس کی رقم جس مال سے بھی چاہے ادا کرے، اور امام ابو یوسفؒ نے ابو حنیفہؒ سے حیلہ کا یہی طریقہ حاصل کیا ہے۔ الخلاصہ۔

(۵) جس شخص کے لئے صدقہ کا مال کھانا حلال نہ ہو یعنی وہ مالدار ہو تو اس کے بارے میں شیخ ابو بکر اسکافؒ نے فرمایا ہے کہ اس کو شاہی وظیفہ یا انعام قبول نہیں کرنا چاہئے کیونکہ یہ بھی صدقہ لینے کے مشابہ ہے، (۶) اگر کسی کو یہ معلوم ہو کہ بادشاہ نے غصب کر کے کسی کا مال لیا ہے، اور اس نے فقیر کو کچھ انعام دیا ہے تو شیخ ابو بکرؒ نے فرمایا ہے کہ اگر یہ معلوم ہو جائے کہ بادشاہ نے درہم غصب کر کے دوسرے درہموں میں ملا دیا ہے تو لینا جائز ہوگا ورنہ نہیں، یعنی اگر یہ معلوم ہو کہ غصب کئے ہوئے یہی درہم ہیں تو اسے لینا جائز نہ ہوگا، اور کچھ فقہاء نے کہا ہے کہ صاحبینؒ کے قیاس کے مطابق دوسرے درہموں سے ملا دینے کی صورت

میں بھی جائز نہیں ہونا چاہئے۔ کمافی الحاوی: (۷) بادشاہ نے اگر کسی کو کچھ کھانے کی چیز دی تو وہ سلطان کے اکثر مال کا جائزہ لے کر فیصلہ کرے کہ اس کے پاس غصب وغیرہ کا مال حرام اکثر ہے تو اسے نہ کھائے اور اگر غالب مال اس کے پاس حلال مال سے ہو تو وہ شخص اسے کھا سکتا ہے الذخیرہ۔

(۸) شیخ علاء الدین السمرقندیؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کوئی ایسی ضیافت میں شرکت کرنے پر مجبور ہو جائے جس میں حرام مال ہونے کا شبہ ہو تو اس کا حیلہ یہ ہوگا کہ دعوت کرنے والا یہ کہے کہ میں نے اس مال کو فلاں فقیر کی ملکیت میں دیدیا ہے پھر وہ فقیر اس مال کا کسی دوسرے کو مالک بنادے اس طرح کی دعوت جائز ہو جائیگی، جواہر الفتاویٰ۔ (۹) اگر کوئی سود خور یا حرام کمائی والے نے اسی کی دعوت کی بس اگر دعوت کرنے والے کا اکثر مال حرام ذریعہ سے ہو تو اس مال کو نہ کھائے، البتہ اگر دعوت کرنے والا یہ کہہ دے کہ میں نے اس مال کو وراثت میں پایا ہے یا کسی سے قرضہ لے کر تیار کیا ہے تو ایسی دعوت کو یا ہدیہ کو قبول کرنے اور کھانے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، الملتقط، (۱۰) جو شخص کھلم کھلا فسق کے کام کرتا ہو اس کی دعوت قبول نہیں کرنی چاہئے، التمرتاشی یہ حکم اس صورت کا ہے جبکہ اس کا مال حلال ذریعہ سے حاصل ہوا ہو، یہی حکم ان لوگوں کا بھی ہے جن کی آمدنی کا ذریعہ ہی حرام کا ہو، جیسے کہ کسبیاں عزت فروش عورتیں اور ڈکیت، اور گانے والے مرد یا عورت تو ان کی دعوت یا ہدیہ قبول نہیں کرنا چاہئے، م۔

(۱۱) دعوت ولیمہ کا حکم مسنون ہونے کا صرف تین دن تک کا ہے اس کے بعد یہ حکم ختم ہو جاتا ہے، الظہیریہ، ( ) جس کے یہاں کوئی مر جائے تو اسی روز اس گھر میں کھانا لے جانے اور ان لوگوں کے ساتھ بیٹھ کر کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے، کیونکہ گھر والے مردہ کی تجہیز و تکفین میں مشغول ہوں گے، اس کے بعد مکروہ ہے، التاتارخانیہ، (۱۳) وفات ہو جانے کی صورت میں اس گھر کے لوگوں کی تین دنوں تک ضیافت کرنا مباح نہیں ہے، اور اگر کوئی کرلے تو اس کے کھانے میں بھی کوئی مضائقہ نہیں ہے، خزانۃ المفتیین، (۱۴) اگر میت کے گھر والوں نے فقیروں کے لئے کھانا تیار کرنا چاہا تو اس شرط کے ساتھ کھانا تیار کرنا جائز ہوگا کہ سب ورثہ بالغ ہوں اور وہ سب اس کھانے پکانے کی تیاری کی اجازت بھی دیں، اور اگر وارثوں میں سے کوئی بھی نابالغ ہوگا تو ترکہ کے مال میں سے کھانا پکانے (یا دوسرے مالی خرچ) کا کام نہیں کر سکتا ہے، التاتارخانیہ۔

(۱۵) اگر دستر خوان پر بٹھا کر کھانا کھلایا جارہا ہو اور کسی مہمان نے اس کھانا میں سے کسی غیر مہمان کو کچھ دینا چاہا تو یہ اسی صورت میں دے سکتا ہے جبکہ کسی طریقہ سے اس بات کا یقین ہو کہ میزبان اس سے ناراض نہ ہوگا، اور اگر دینے سے ناراضگی کی امید ہو تو دینا حلال نہ ہوگا، اور اگر بین بین ہو یعنی مشتبہ ہو تو بھی دینا صحیح نہ ہوگا، اسی طرح سے اس کھانے میں سے کسی فقیر کو بھی دینا صحیح نہ ہوگا، القاضی خان، (۱۶) اور اگر میزبان نے مہمانوں کو کھلانے کے دو دستر خوانوں کا انتظام کیا ہو تو ان میں سے ایک دستر خوان والے کیلئے دوسرے کو دینا صحیح نہ ہوگا البتہ اس صورت میں دے سکتا ہے جبکہ دینے پر میزبان (صاحب خانہ) کی رضا مندی یقینی معلوم ہوتی ہو، اور کتاب الہبہ کی روایت کے مطابق جائز ہے، الملتقی، اور اکثر مشائخ کے نزدیک ایک دستر خوان والوں میں سے اگر کسی نے دوسرے کو کچھ اٹھا کر دیا تو عادت اور عرف ہونے کی وجہ سے جائز ہوگا، (۱۷) اور اگر مہمانوں کے پاس کوئی شخص کسی کام وغیرہ کے لئے آیا اور اسے کسی نے کچھ دیدیا تو جائز نہیں ہوگا، القاضی خان۔

(۱۸) ایسے مسائل میں صحیح بات یہ ہے کہ عرف وعادت کو دیکھا جائے اور شک وشبہہ پر عمل نہیں کیا جائے، الینابیع۔ (۱۹) اگر کسی مہمان نے دستر خوان سے میزبان کی بلی کو کچھ کھانے کو دیدیا تو عادت ہونے کی وجہ سے جائز ہوگا لیکن اس کے کتے کو گوشت دینا جائز نہ ہوگا، کیونکہ ایسی عادت نہیں ہے البتہ اگر ہڈی دی ہو تو جائز ہوگا، الظہیریہ والذخیرہ، (۲۰) اگر ایک شخص نے دعوت کے سلسلہ میں کئی دستر خوان بچھا کر ایک ایک جماعت کو علیحدہ بٹھلایا تو ایک دستر خوان والوں کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ اپنے دستر خوان سے کچھ اٹھا کر دوسرے دستر خوان والوں کو دے، اور دوسروں کو اس کا کھانا اور لینا بھی جائز نہ ہوگا کیونکہ میزبان نے ہر ایک کیلئے اس کے مقرر کئے ہوئے دستر خوان سے لینا اور کھانا مباح کیا ہے، اور دوسرے دستر خوان سے مباح نہیں کیا ہے، قنیہ

ابواللیث نے فرمایا ہے کہ قیاس تو یہی ہے، لیکن اگر کسی نے اسی ضیافت والوں میں سے کسی کو دے دیا تو استحسانا جائز ہوگا، اور اگر ان کے کسی خادم کو دیا تو بھی جائز ہوگا، اسی طرح اگر دستر خوان سے مہمان کو کچھ روٹی اور تھوڑی بوٹی دی تو بھی استحسانا جائز ہوگا، القاضی خان۔

(۲۱) دستر خوان سے زلہ (پس خوردہ، جوٹھا کھانا) اٹھالانا بلا خلاف حرام ہے البتہ اگر مہمان کی طرف سے اجازت ہو، جواہر الاخلاطی، (۲۲) اگر کسی شخص کے یہاں اس کے بال بچوں کے کھانے سے ٹکڑے بچ گئے اور جمع ہوگئے اور گھر والے ان ٹکڑوں کو کھانا نہیں چاہتے ہوں تو مرغی یا بکری وغیرہ کو کھلانا جائز اور افضل ہے، لیکن راستہ یا نہر میں ڈالنا نہیں چاہئے، لیکن اگر چیونٹیوں کے کھانے کو ڈالدے تو کوئی حرج نہیں ہے، سلف سے بھی یہی منقول ہے، الظہیریہ، (۲۳) مجنون کو مردار کھلانا جائز نہیں ہے، لیکن بلی کو کھلانا جائز ہے، بلکہ جس جانور کا گوشت کھایا جاتا ہے اس کو نہیں کھلایا جائے، (۲۵) ہمارے فقہاء نے فرمایا ہے کہ مردار سے کسی طرح سے بھی نفع اٹھانا جائز نہیں ہے، یہانتک کہ اپنے شکاری کتے دباز خواہ نر (جرہ) ہو یا مادہ وغیرہ کو بھی نہیں کھلانا چاہئے، القنیہ۔

میزبان اور مہمان کے آداب

(۱) مہمان کو چاہئے کہ اسے جہاں بٹھلایا جائے وہاں بیٹھ جائے، (۲) جو کھانے کو پیش کیا جائے اسے خوشی کے ساتھ قبول کرلے، (۳) میزبان کی اجازت کے بغیر کھڑا نہ ہو، (۴) جب نکلنے لگے تو گھر والوں کے لئے دعا کرے۔

میزبان کے آداب

اسے یہ چاہئے کہ کبھی کبھی اپنے سے مزید کھانے کی فرمائش کرتا رہے، مگر زیادہ ضد نہیں کرنی چاہئے، (۲) مہمانوں کے پاس زیادہ خاموشی اختیار نہ کرے، (۳) مہمانوں کی نظروں سے دور نہیں ہونا چاہئے، (۴) ان کے سامنے اپنے خادموں پر غم وغصہ نہ کرے (۵) مہمانوں کے خرچ کی وجہ سے اپنے بال بچوں کے کھلانے پلانے میں کمی یا غفلت نہ کرے، الظہیریہ، اپنا مال اس طرح خرچ کرنا افضل ہے کہ پہلے اپنی ذات پر پھر بال بچوں پر پھر اگر بچ جائے تو اسے صدقہ کردیا جائے، اور فاسق کو ایک دن سے زیادہ خرچ نہیں دینا چاہئے، التاتار خانیہ۔

کھانے کے آداب

(۱) کھاتے وقت بالکل خاموش رہنا مکروہ ہے، کیونکہ اس سے مجوسیوں کی مشابہت ہوتی ہے، السراجیہ، (۲) کھاتے وقت خاموش نہیں رہ کر امور خیر اور صلحاء کے قصے بیان کرے، الغرائب، (۲) اگر مہمان زیادہ تعداد میں ہوں تو ان کی خدمت کے لئے کھڑا رہنا چاہئے البتہ اگر چند افراد ہوں تو ان کے ساتھ بیٹھ جانے میں بھی مضائقہ نہیں ہے، (۳) کھانے سے پہلے ہاتھ دھونے کے لئے پانی لانا چاہئے، (۴) بزرگوں نے یہ بات پسند کی ہے کہ ہاتھ دھلاتے وقت مہمانوں میں جو بڑے اور بزرگ ہوں ان سے پہلے دھلوایا جائے، (۵) مہمان جب فارغ ہو کر جانا چاہیں اور اجازت چاہیں تو ان کو روکنا نہیں چاہئے، (۶) کھانے سے فراغت کے بعد ہاتھ دھلوانے میں طشت کا پانی بار بار پھینکنا مشائخ کے نزدیک مکروہ ہے لیکن چونکہ اس زمانہ میں کھانے میں چکنائی اور روغن کا استعمال کم ہوتا تھا مگر اس زمانہ میں گوشت مختلف طریقوں سے پکے ہوئے اور روغن دار چیزیں زیادہ ہوتی ہیں جو اسی طشت میں صاف ہوتی ہیں اس لئے پانی بار بار پھینک دینے میں مضائقہ نہیں ہونا چاہئے، اور ایسا نہ ہو کہ روغن کی چھینٹ سے کپڑے خراب ہوں۔

(۷) فقیہؒ نے فرمایا ہے کہ خلال کرنے سے دانتوں سے جو کچھ نکلے اگر اسے منہ سے ایک بار باہر نکال لیا ہو تو اسے پھینک دے

ورنہ اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو اسے نگل جائے یا پھینک دے، (۸) انار و آس و ریحان کی لکڑی سے خلال کرنا مکروہ ہے، اور سیاہ بید سے بہتر ہے، (۹) خلال اور اس سے جو کچھ نکلے اس کو لوگوں کے سامنے فرش پر پھینکنا مکروہ ہے بلکہ طشت آنے پر اس میں ڈال کر ہاتھ دھو لینا چاہئے، البستان، (۱۰) کھاتے وقت دوسروں کی طرف نظر نہیں کرنی چاہئے، (۱۱) لقمہ چھوٹا لینا چاہئے اور اسے خوب چبانا چاہئے، (۱۲) چباتے وقت منہ سے آواز نہیں نکالنی چاہئے، (۱۳) کھانے اور چبانے میں جلدی نہیں کرنی چاہئے، م۔

فصل: درہم اور چھوہارے وغیرہ لٹانا

مسائل:۔ (۱) اگر کسی نے کچھ لوگوں کے سامنے درہم یا چھوہارے رکھے اور کہا کہ جو کوئی چاہے جتنا چاہے اس میں سے لے لے، تو اس میں سے جتنا لے گا وہ اسی کا ہو جائے گا، اور کسی دوسرے کو اس سے لینے کا حق نہ ہوگا، الذخیرہ، (۲) ایسے درہم یا دینار یا فلوس جن پر اللہ تعالیٰ کا نام یا کلمہ شہادت لکھا ہوا ہو ان کو صحیح قول کے مطابق لٹانا مکروہ نہیں ہے، (جواہر الاخلاطی، الذخیرہ) (۳) اگر چھوہارے لٹانے سے کسی کے دامن یا آستین میں گرے اور دوسرے نے وہ لے لئے تو اس لینے والے کا ان پر حق ہے، المنتقی، (۴) فتاوائے اہل سمرقند میں ہے کہ اگر کسی نے اپنا دامن یا آستین اسی لئے پھیلائی ہو کہ لٹائی ہوئی چیز شکر یا چھوہارے اسی میں گریں تو دوسروں کو ان میں سے لینا جائز نہ ہوگا، چنانچہ دامن والے کو یہ اختیار ہوگا کہ لوٹنے والے سے اس چیز کو واپس مانگ لے، المحیط والینابیع۔

(۵) اگر ایک شخص نے چھوہارا لوٹا مگر وہ اس کے ہاتھ سے گر گیا اور دوسرے شخص نے اسے اٹھا لیا تو وہ پہلے شخص کی ہی ملکیت ہوگی، الینابیع، (۶) اگر ایک شخص جامع مسجد کے منبر و محراب کے پاس گیا اور وہاں مٹھائی رکھی ہوئی دیکھی تو وہ اسے لے سکتا ہے، لیکن اگر حلوائیوں اور شکر بنانے والوں کے بازار سے گزرا اور وہاں مٹھائی یا شکر پائی تو وہ اسے نہیں لے سکتا ہے، الخلاصہ، (۷) اسی طرح اگر کوئی شخص مسجد میں گیا اور محراب کے طاقچہ میں مٹھائی وغیرہ پائی تو وہ اسے لے سکتا ہے لیکن عرف میں ایسی چیز کو حجرہ میں رہنے والے مؤذن وغیرہ کا حق ہوتا ہے، م۔

(۸) اگر دولہا دلھن پر لٹانے کے لئے کسی کو نقد یا درہم دئے گئے اور اس نے چاہا کہ میں بھی ان میں سے اپنا حصہ لے لوں تو اسے یہ جائز نہیں ہوگا، پھر اگر وہ یہ چاہے کہ کسی دوسرے کو لٹانے کے لئے دیدے اور اس سے اپنا حصہ بھی لوٹ لے تو وہ یہ بھی نہیں کر سکتا ہے، یعنی نہ دوسرے کو دے سکتا ہے اور نہ لوٹ سکتا ہے، اور اگر نقد ہوں تو فقیہ ابو اللیثؒ کے مطابق مشائخؒ نے فرمایا ہے کہ درہم کی طرح اس کا بھی اختیار نہیں ہوگا المحیط، (۹) نوادر ابن سماعہ میں امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اگر ایک شخص کا گدھا مر جائے اور وہ اسے کہیں باہر پھینکدے پھر ایک آدمی آکر اس کی کھال نکال کر دباغت دیدے تو اس کا مالک اس کھال کو اس شخص سے واپس نہیں مانگ سکتا ہے، (۱۰) اگر گدھے کو باہر لے جا کر نہیں پھینکا بلکہ اپنے گھر میں ہی رکھے ہوئے تھا اور دوسرا شخص اس کے مکان جا کر اس کی کھال نکال کر دباغت دیدے تو مالک کو اختیار ہوگا کہ اس شخص سے وہ کھال مانگ لے اور دباغت دینے پر کی وجہ سے قیمت میں جو زیادتی ہو گئی اس محنت کرنے والے کو دیدے، (۱۱) اور مردار بکری کے بارے میں یہ روایت ہے کہ اگر مالک نے اسے باہر پھینک دیا ہو اور دوسرے شخص نے اس کی کھال نکال کر اسے دباغت دیدی اور کھال کے بال یا اون کاٹ کر رکھ لئے، اتنے میں مالک آجائے تو اس کو یہ اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو اس سے اس کھال کو اپنے پاس رکھ لے اور دباغت کی وجہ سے اس کی قیمت میں جو زیادتی ہوئی ہے وہ اسے دیدے، اس تفصیل سے گدھے اور بکری کے معاملہ میں فرق ہوگا، المحیط۔

(۱۲) اگر کھیت کا مالک خربزہ یا ککڑی جیسی کے پالیز (کھیت) سے پھل توڑے لیکن چھوٹے چھوٹے پتیوں کو اسی میں چھوڑ دے پھر لوگ آکر ان کو توڑ لیں، تو اگر مالک نے اسی نیت سے چھوڑے ہوں کہ یہ لوگ آکر اسے توڑ لیں تو ان کا لینا جائز ہوگا، اور اس کی مثال ایسی ہوگی کہ جیسے کوئی اپنی کھیتی کاٹ لے اور رواج کے مطابق کچھ بالیاں ان میں چھوڑ دے تاکہ لوگ اسے کاٹ لیں تو ان کے

لینے میں بھی کوئی حرج نہ ہوگا، (۱۳) اگر کسی کھیت کو کرایہ پر لینے والے نے کھیتی تیار ہونے پر کاٹ لی اور کچھ جڑیں رہ گئیں جیسا کہ لوگ عموماً چھوڑ دیتے ہیں، اس کے بعد زمین کے مالک نے جب اس میں پانی ڈالا تو پھر ان میں سے شاخیں بڑھیں اور کچھ پیداوار بھی ہو گئی تو مالک زمین ہی ان تمام کا مالک ہوگا التاتارخانیہ، ھ۔

اضافہ

سوال:۔ ایک کافر بادشاہ نے ایک مسلمان سے جائز ملازمت دینے کے لئے پانچ سو روپے کی ضمانت جمع کروائی اس شرط کے ساتھ کہ ملازمت کے ختم ہونے پر یہ روپیہ واپس دیدیا جائے گا، پھر سال گزر جانے پر فی صدی پچاس پیسے کے حساب سے سود یا نفع دینا چاہا ورنہ ملازمت سے موقوف کر دیا جائے گا، اس بادشاہ کا دستور بھی یہ ہے کہ بادشاہ کا روپیہ کاروبار میں لگا دیا جاتا ہے، اس لئے ایسے روپے کے لینے کا کیا حکم ہے۔

جواب:۔ بعض بزرگوں نے فتوی دیا ہے کہ کسی قرض کو نفع کے ساتھ لینا مکروہ تحریمی ہے، جو کہ اس کا مصداق ہے: **کانوا یکرھون کل قرض جرمنفعتہ الخ**، لیکن بندہ مترجم کا جواب یہ ہے کہ یہ زیادتی قرض کا نفع نہیں ہے، اور چونکہ جبراً دیا جاتا ہے اس لئے اس کے لینے میں کوئی حرج نہیں مضائقہ نہیں ہے، البتہ کسی معاملہ کے طے کئے بغیر ہی یہ نفع حاصل ہو رہا ہے اس لئے اسے کھانا حلال نہ ہوگا، لہٰذا اسے صدقہ کر دینا چاہئے اور اسی پر اتفاق کیا گیا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م۔

فصل:۔ اہل ذمہ سے متعلق مسائل

(۱) قول صحیح کے مطابق ذمی کافروں کا مسجد الحرام اور دوسری مسجدوں میں جانا جائز ہے، محیط السرخسی، (۲) داخلہ کے وقت ان کے پاؤں میں نجاست نہیں ہونی چاہئے، کیونکہ مسجدوں کے صفائی و ستھرائی کا ہمیں حکم دیا گیا ہے، م، (۳) مسلمان بھی بیعہ اور کنیسہ میں اگرچہ داخل ہو سکتا ہے لیکن یہ جگہیں چونکہ شیطانوں کے جمع ہونے کی جگہیں ہوتی ہیں اس لئے ان میں داخل ہونا مکروہ ہے، التیمیہ: (۴) اگر اہل الذمہ نے اپنے لئے مقبرہ بنانے کی غرض سے زمین کا کوئی ٹکڑا خریدا تو یہ صحیح ہوگا اور وہ اس زمین کے مالک ہو کر اس میں جو چاہیں کریں اگرچہ اس کی وجہ سے مسلمانوں کے گھروں کو نقصان بھی پہنچتا ہو، (۵) البتہ اگر اس زمین میں کنیسہ یا بیعہ (یہودیوں اور عیسائیوں کا عبادت خانہ) یا آتش خانہ بنانا چاہا تو ان کو اس سے منع کیا جائے گا، خزانۃ الفتاوی، اسی طرح سے شراب خانہ اور ایسی چیزوں کے بنانے سے بھی ان کو روکا جائے گا، جن سے عموماً منع کیا جاتا ہے، م، (۶) اگر کوئی مسلمان نصرانی کے ہاتھ زنار اور مجوسی کے ہاتھ ان کی مخصوص ٹوپی فروخت کرنا چاہے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، اسراجیہ، (۷) اسی طرح نصرانیوں کے ہاتھ ان کی ٹوپی و جوتا وغیرہ فروخت کرے یا ان کا کپڑا سیئے یا ان کا کھانا پکائے بشرطیکہ کھانے میں سود یا شراب نہ ہو تو ان کاموں کے کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، م۔

(۸) اگر مسلمان کی بیوی نصرانیہ ہو تو اس کے گھر میں جس جگہ بھی چاہے اپنی نماز پڑھ سکتا ہے، لیکن وہ صلیب نہیں کھڑی سکتی ہے، المحیط، (۹) امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ مشرکوں کے برتنوں کو دھو لینے سے پہلے اس میں مسلمانوں کو نہیں کھانا چاہئے، (۱۰) اگر بغیر دھوئے کھالیا تو بھی جائز ہوگا، (۱۱) جبتک کہ مشرکوں کے برتن میں نجاست ہونے کا علم نہ ہو اس وقت تک اس میں کھانے والا حرام کھانے والا نہ ہوگا، (۱۲) اور جب اس کی ناپاکی کا علم ہو جائے تو اس کو دھوئے بغیر کھانے والا حرام کھانے والا ہوگا جیسے کہ مرغی کی چونچ میں نجاست کا موجود ہونا معلوم ہو تو اس کے جوٹھے پانی سے وضو کرنا جائز نہیں ہوگا، (۱۳) اگر مشرکوں کے پائجامہ کا نجس ہونا معلوم ہو تو اسے دھونے سے پہلے اس میں نماز جائز نہ ہوگی، (۱۴) اور اگر اس کا نجس ہونا معلوم نہ ہو تو اس کو دھونے سے پہلے اس میں نماز جائز تو ہو جائیگی مگر مکروہ ہوگی، (۱۵) نصاری و یہود کے ذبح کئے ہوئے اور دوسرے کھانوں کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے، خواہ وہ حربی ہو یا ذمی ہو یا اسرائیلی ہو یا میر ہو، المحیط۔

(۱۶) اس علاقہ میں یہ بات بہت مشہور ہے کہ نصاریٰ کھانے کے لئے مرغی کی گردن مروڑ دیتے ہیں اسی لئے ان کے ذبیحہ میں کراہت ہے، م، (۱۷) مجوس کا ہر قسم کا کھانا حلال ہے سوائے ان کے ذبیحہ کے کہ وہ حرام ہے، الحیط، (۱۸) ہنود اور مشرکین وغیرہ کا یہود و نصاریٰ کے سوا سب کا حکم وہی ہے، م، (۱۹) مشرکوں کے ساتھ کھانے کے بارے میں حاکم ابو عبید الرحمٰنؒ نے کہا ہے کہ اگر کوئی مسلمان ایک دوبار مبتلا ہو جائے یعنی اتفاقیہ ساتھ کھانے کی نوبت آجائے تو کوئی مضائقہ نہیں ہے لیکن اس پر مداومت مکروہ ہے، الحیط، (۲۰) اور ملتقط کی تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت اگر مشرک اپنا سنکھ وغیرہ کی قسم کی کوئی چیز شرک وکفر کی ظاہر کرے تو ان کے ساتھ کھانا جائز نہ ہوگا ورنہ جائز ہوگا، (۲۱) ذمیوں کی دعوت کرنی جائز ہے، اگر چہ دونوں میں معمولی شناسائی کے سوا کوئی تعلق نہ ہو، الملتقط۔

(۲۲) اسی طرح ان کی دعوت میں جانا جائز ہے الذخیرہ، (۲۳) ایسا مشرک جو مسلمانوں کے ساتھ لڑتا نہ ہو خواہ وہ قریب کا رشتہ دار ہو یا دور کا ہو اس کے ساتھ صلہ رحمی کرنے میں مضائقہ نہیں ہے، الحیط، (۲۴) اگر صلح کا زمانہ ہو تب بھی جائز ہے، التاتارخانیہ، (۲۵) مشرک کا ہدیہ قبول کرنا بھی جائز ہے، چنانچہ احادیث سے بھی اس کا ثبوت ہے، البتہ اگر اسلام کے بارے میں اس کی طرف سے کوئی بدگمان ہو تو جائز نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م، (۲۶) مسلمان اور ذمی کے درمیان ضروری معاملات کا باقی رکھنا جائز ہے، السراجیہ، (۲۷) اگر کسی کے والدین کافر اور محتاج ہوں تو اس پر ان دونوں کا خرچ برداشت کرنا لازم ہے، اسی طرح ان کے ساتھ نیکی اور ان کی خدمت اور ان کے زیارت کرنی بھی لازم ہے، البتہ اگر زیارت کرنے میں یہ خدشہ ہو کہ وہ اپنے دین کی طرف واپس لانے کی کوشش کرینگے تو ایسی زیارت کو چھوڑ دینا جائز ہے، الخلاصہ۔

(۲۸) مشرک والدین یا کسی اور کی مغفرت کی دعاء کرنی منع ہے، البتہ ان کے لئے ہدایت کی دعاء کرنی جائز ہے، جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے، **اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون**، التبیین، بلکہ (۲۹) اس حکم سے یہ بھی معلوم ہوا کہ کافروں کے لئے ہدایت کی دعاء کرنی مستحب ہے، م، (۳۰) کسی کافر کو او کافر او فاسق او مشرک کر کے مخاطب کرنا مکروہ ہے، اگر ایسا کہنے سے اسے تکلیف ہوتی ہو، القنیہ، (۳۱) کافر سے یہ کہنا کہ اللہ تیری عمر درازکرے اگر کہتے وقت یہ نیت ہو کہ یہ شاید کبھی مسلمان ہو جائے یا اس جیسی اچھی نیت ہو تو کہنے میں مضائقہ نہیں ہے، اور ایسی نیت کے بغیر مکروہ ہے، الحیط، (۳۲) پڑوسی نصرانی سے سفر کی واپسی کے بعد ملاقات کرتے وقت مصافحہ کرنا جائز ہے، اس صورت میں کہ مصافحہ نہ کرنے سے اسے تکلیف ہوگی، القنیہ۔

(۳۳) یہودی اور نصرانی کی عیادت کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، التہذیب والتبیین، (۳۴) قول اصح کے مطابق فاسق کی عیادت جائز ہے، (۳۵) مشرک کی تعزیت کرتے ہوئے اس طرح کہنا چاہئے کہ اللہ تعالیٰ تم کو اس سے بہتر (یعنی مسلم) عطا کرے، التبیین، (۳۶) اور مسلمان کے بارے میں کسی ایک شخص کے یہ کہنے سے کہ یہ کافر ہو کر مرا ہے اس کے جنازہ کی نماز نہیں چھوڑنی چاہئے، امام محمدؒ سے نوادر ابن سماعہ میں یہی مروی ہے، الحیط، (۳۸) اگر حمام میں کوئی یہودی داخل ہوا اور کسی مسلمان نے اس کی خدمت کی تو اگر اس نیت سے خدمت کی ہو کہ اس سے ہمیں کچھ اجرت مل جائیگی یا اس کے حسن اخلاق سے وہ یہودی مسلمان ہو جائے گا تو ایسی خدمت ادا کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، اور اگر اس یہودی کے دولت مند ہونے کی بناء پر اس تعظیم کے خیال سے ہو تو مکروہ ہے، الذخیرہ۔

(۳۹) اس سے یہ مسئلہ معلوم ہوا کہ مشرکوں کی خدمت اور ان کی ملازمت اجرت لینے کی نیت سے کرنی جائز ہے، م، (۴۰) توریت وانجیل وزبور کے تحریف ہو جانے کے خوف سے نہ ان کا سیکھنا جائز ہے، اور نہ ان سے کوئی مسئلہ ثابت کرنا جائز ہے، اور ہمارے علماء کرام جو ان کتابوں سے ہی رسول اللہ ﷺ کی نبوت پر استدلال لاتے ہیں حقیقت میں ان سے اپنے لئے نبوت کو ثابت کرنا مقصود نہیں ہوتا ہے، بلکہ ان یہود وغیرہ پر اپنا الزام ثابت کرنا مقصود ہوتا ہے، الوجیز، (۴۱) ہمارے زمانہ میں جو مترجم توریت

اور انجیل وغیرہ موجود ہیں وہ تحریفات سے بھری ہوئی ہیں اوران کی اصل مفقود ہے، لہذا ان پر الزام عائد کرنے کے سوا کوئی اعتبار نہیں ہو سکتا ہے، م۔

فصل: کسب کا بیان

یعنی روزی کمانے کے لئے کوشش کرنے کا بیان، معلوم ہونا چاہئے کہ رزق اللہ تعالیٰ عزوجل کی طرف سے مقدار اور معین ہے اس طرح سے کہ وہ انسان کو جس طرح سے بھی ہو ملنے والا ہے، تقدیر ایک شان الٰہی ہے جس پر ہر شخص کو اعتقاد رکھنا فرض ہے لیکن اس کو جاننے کے لئے اس کے پیچھے پڑنا ممنوع ہے کیونکہ بندہ کو جو افعال کرنے کے ہیں وہ ان کے کرنے کا ذمہ دار ہے، اور اسے یہ سوال کرنا یا اس بارے میں کرید کرنا اور بحث کرنا کہ اللہ تعالیٰ کا اس کام کے بارے میں ایسا فیصلہ کیوں ہے، اسی بناء پر اگر انسان نہ کھا کر مر جائے یا جاڑے میں اس سے بچاؤنہ کر کے لاپرواہی کر کے مر جائے یا دو منزلہ اور سہ منزلہ سے اترنے کے لئے جو سیڑھیاں بنی ہوتی ہیں ان سے نہ اتر کر اوپر سے کود جائے اور مر جائے تو وہ جہنمی اور گنہگار ہوگا، اگرچہ اس کی موت آچکی تھی، اور وقت مقرر ہو چکا تھا، اسی طرح سے انسان کو جو حواس دیئے گئے ہیں ان کے مطابق حواس کو کام میں لانا لازم ہے، لیکن اس بات کا پورا اعتقاد رکھنا ہوگا کہ اپنی تمام تدبیر اور رائے کا انجام وہی نکلے گا جو مقدر ہو چکا ہے اور اپنی کوششوں کے نتیجہ میں حقیقت میں کوئی اثر نہ ہوگا، بلکہ وہی نتیجہ ظاہر ہوگا جو حق سبحانہ وتعالیٰ کی طرف سے جاری ہو چکا ہے، اور اس کے نتیجہ کو اللہ تعالیٰ ہی خوب جانتے ہیں، اس تفصیل کے بعد ذہنی الجھاؤ دور ہو گیا ہوگا اور تدبیر اور تقدیر کا فرق بھی معلوم ہو چکا ہوگا، فاحفظہ، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م۔

کمائی کرنے کی کئی (چار) قسمیں ہیں

(۱: فرض ۲: مستحب ۳: مباح ۴: مکروہ تحریمی) فرض اس سے مراد اتنی مقدار کی کمائی جس سے اپنی ذات واھل وعیال اور نفقہ واجبہ کی ادائیگی ہو جائے، اگر کوئی اتنی ہی آمدنی کر کے اس سے زائد کو چھوڑ دے تو اسے اس کی اجازت ہو سکتی ہے، اور اگر کوئی مزید اتنی کمائی کر لے کہ مذکورہ ضرورت سے اتنی زیادہ بھی ہو جائے کہ وہ اپنے اور اپنے اھل وعیال کے لئے جمع کر کے بھی رکھ لے تو اس کی بھی اجازت ہوگی، کیونکہ صحیح احادیث سے یہ ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے عیال کے لئے ایک سال کا خرچ جمع کر دیا تھا، خزانۃ المفتیین، اسی طرح اگر کمانے والے کے والدین محتاج ہوں تو ان کی ضرورت کے لائق بھی اس پر کمانا فرض ہے، الخلاصہ۔

(۲) مستحب:۔ یعنی اپنی مذکورہ خاص ضرورت سے زائد اتنا کما لینا کہ ان کے ذریعہ سے غریبوں کی غمخواری کر سکے یا اتنے قریبی رشتہ داروں کے ساتھ صلہ رحمی کر سکے، اتنا کما لینا نفل عبادت کے لئے خلوت میں رہنے سے افضل ہے۔

(۳) مباح:۔ اور مذکورہ مقدار سے بھی اتنا زیادہ کما لینا کہ خود باوقار زندگی گزار سکے:۔

(۴) مکروہ تحریمی:۔ ایسی کمائی جو دوسروں کے مقابلہ میں اپنی بڑائی کے لئے ہو خواہ وہ حلال ذریعہ سے ہو خزانۃ المفتیین اور واضح ہو کہ ایسے لوگوں کے احوال واقوال پر کچھ توجہ نہیں دینی چاہئے جو مسجدوں اور خانقاہوں میں دن رات بیٹھے رہتے ہیں اور کسی بھی قسم کی آمدنی کرنے سے انکار کرتے ہیں اور اپنی شان کے خلاف سمجھتے ہیں حالانکہ دوسروں کی آمدنی اور جیب پر ان کی نظریں جمی رہتی ہیں اور ہاتھ پھیلے رہتے ہیں تاکہ لوگوں کے ہاتھوں میں جو کچھ ہے وہ ان کو مل جائے، یہ لوگ خود کو متوکلین کہتے ہیں حالانکہ یہ توکل کی صفت بالکل نہیں ہے، الاختیار شرح، المختار اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ یہ بات مکروہ ہے کہ کچھ لوگ کہیں کنارہ کش ہو کر بیٹھ جائیں اور حلال پاک کمائی سے پرہیز کریں، اور صرف اللہ تعالیٰ کے ذکر وشغل کے لئے خود کو فارغ کر لیں حالانکہ حلال کمائی کرنی اور جمعہ وجماعات میں حاضر ہونا شہروں اور آبادیوں میں رہنا بہتر اور الزم ہے، التاتارخانیہ، کچھ بزرگوں سے منقول ہے کہ جو قاری وعالم اپنی کمائی ترک کر دیتے ہیں وہ اپنے دین سے کھاتے ہیں (یعنی دین کے نام پر کھاتے ہیں)

،السراجیہ۔ کمانے کا سب سے بہتر طریقہ جہاد ہے پھر تجارت پھر زراعت پھر حرفت وصناعت، الاختیار، بعضوں کے نزدیک تجارت افضل ہے، اور اکثر کے نزدیک زراعت افضل ہے، الوجیز۔

مسائل:۔(۱) جس شخص کے پاس ایک دن کا خرچ موجود ہو اسے دوسروں سے سوال کرنا حلال نہیں ہے، الاختیار، (۲) سائل نے بھیک مانگ کر جو مال بھی جمع کیا ہے وہ خبیث ہے، الینابیع، یعنی نجس اور حرام ہے، م، (۳) منتقی میں ابراہیمؒ کی روایت سے امام محمدؒ سے مروی ہے کہ مردوں پر روکر اور بین کر کے کمانے والی یا طبلہ اور سارنگی والی نے مال کمایا ہے اگر وہ کمائی شرط کر کے لی ہو (یعنی اس کام پر اتنی اجرت دینی ہوگی) تو جن لوگوں سے مال لیا ہے اگر ان کی پہچان ہو تو ان کا مال ان کو واپس کر دینا چاہئے، ورنہ دینے والوں کے نام پر ان کی طرف سے صدقہ کر دے، اس کا ثواب بھی ان کو مل جائے، (۴) اور اگر ان کو کسی شرط کے بغیر مال ملا ہو یعنی ان کے رونے اور گانے کے بعد لوگوں نے از خود دیا ہو لہٰذا یہ مال اس معصیت کی شرط پر نہیں ملا ہے اس لئے یہ مال ان لوگوں کے لئے حلال ہوگا، (۵) امام محمدؒ سے گانے والی کے مال کے بارے میں روایت ہے کہ اگر اس نے اپنے قرض خواہ کو قرض میں سے ادا کیا ہو اب اگر قرض خواہ کو یہ معلوم ہو تو اس کو لینا جائز نہ ہوگا، المحیط۔

(۶) ایک شخص جامع مسجد کے دروازہ پر تعویذ بیچتا ہے جن میں توریت وانجیل اور قرآن کی عبارتیں لکھتا ہے، اور کہتا ہے کہ میں ہدیہ دیتا اور لیتا ہوں تو اس کے لئے یہ جائز اور حلال نہیں ہے، الکبریٰ، (۷) میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس ملک میں رنڈیوں اور طائفات کی وہ کمائی جو فاحشہ فعل کے ساتھ مشروط ہونے پر ہوئی ہو، وہ مطلقاً حرام اور خبیث ہے، (۸) طائفات (بلکہ عموماً جاہل عورتیں، قاسمی) عموماً جمعرات کو کچھ پکا کر مسجدوں میں لے جاتی ہیں اور جاہل مؤذن ان کے ہاتھوں سے لے کر آگے آگے جا کر محراب میں رکھ کر فاتحہ دیتے ہیں اور لانے والی عورت منبر پر سجدہ کرتی ہے پھر وہی مؤذن اس کو لے کر کھاتا ہے، لیکن یہ کام حرام اور انتہائی گندہ وغلیظ ہے، (۹) رنڈیوں کے مال سے دعوت اور ضیافت وغیرہ کھانا حرام ہے، اور غالباً ایسے لوگ خود کو پیر ظاہر کر کے ان کو مرید بناتے ہیں، اور لوگوں کے سامنے یہ دکھاتے ہیں کہ یہ ہم سے تعویذ وغیرہ عقیدت کے ساتھ لے کر مقصد میں کامیاب ہوتے ہیں، حالانکہ ایسی حرکت انتہائی بری وحرام اور عزت وحرمت کو برباد کرنے والی ہوتی ہے، نعوذ باللہ من ذلک۔

(۱۰) کاہن کی کمائی حرام ہے اور اسی حکم میں رمال اور نجومی بھی داخل ہیں، (۱۱) سحر اور جادو وغیرہ اور اس کے متعلقات کی کمائی حرام ہے، اور صحیح حدیث میں سے ہے کہ زنا کی اجرت حرام ہے، اور کاہن کو جو کچھ دیا جاتا ہے وہ بھی حرام ہے۔م، ایک شخص مرا جس کی آمدنی حرام ذریعہ تھی اور اس کا بیٹا بھی اس بات کو جانتا ہے لیکن وہ یہ نہیں پہچانتا ہے کہ کس سے کتنا مال بنا گیا ہے، اور کون سا مال کس کا ہے تو بیٹے کے لئے وہ مال شرعاً حلال ہے جسے اس نے اپنے باپ کے ترکہ سے پایا ہے، پھر بھی تقویٰ کی بات یہی ہے کہ باپ کا جن لوگوں سے معاملہ تھا ان کو اس مال کا ثواب صدقہ کر کے پہنچادے، الینابیع۔

(۱۳) ایک شخص کے پاس کچھ مشتبہ مال ہے اور اس نے وہ اپنے باپ کو صدقہ میں دیدیا تو وہ کافی ہے، (لیکن اس سے ثواب کی نیت نہ کرے ورنہ کفر کا خوف ہوگا) اس میں یہ ضروری نہیں ہے کہ کسی اجنبی کو ہی صدقہ دے، (۱۴) اگر کسی کے ساتھ اس کا بیٹا رہتا تھا، اور ان کی تجارت میں بیع فاسد ہوئی پھر باپ نے اپنا کل مال اپنے اس بیٹے کو صدقہ کر دیا تو بھی اپنی ذمہ داری سے وہ فارغ ہو گیا، القنیہ، (۱۵) اگر ایک شخص نے حاکم وقت کے حکم سے مال جمع کئے جس میں کچھ لوگوں پر تاوان ناحق بھی ہے، پھر اس نے کسی شخص کی دعوت کی تو دیکھا جائے کہ یہ کھانا اگر اس کے پاس غصب یا رشوت کا بھی ہے تو اسے کھانا جائز نہ ہوگا، ورنہ کھانے سے پرہیز تو لازمی بات ہے، المحیط۔

(۱۶) اس مسئلہ مذکورہ میں اس بات کی دلیل ہے کہ جو لوگ رشوت سے مال اکٹھے کرتے ہیں ان کی دعوت کھانی جائز نہیں ہے، (۱۷) موجودہ انگریزی قانون کے مطابق مقدمہ کرنے پر وکیلوں کی جو فیس طے کی جاتی ہے وہ مکروہ ہوتی ہے، (۱۸) سرکاری اہل کار ملازمین جو دیہات وغیرہ جاتے ہیں اور کسی اجرت وغیرہ کے بغیر جو دعوت کھاتے ہیں وہ حرام ہے، واللہ تعالیٰ اعلم

بالصواب، م (۱۹) تونگری کی حالت میں شکر خدا بجالانے سے فقیری کی حالت میں صبر کرنا ہی افضل ہے، (۲۰) نیک راہوں میں خرچ کرنے کی نیت سے کمانے میں مشغول نہ ہونا ہی بہتر ہے، السراجیہ۔

فصل :۔ زیارت قبور و مقابر، قراءت قرآن، اور نقل میت وغیرہ

(۱) امام ابو حنیفہؒ کا قول یہی ہے کہ قبور کی زیارت کرنے میں مضایقہ نہیں ہے، الخزانۃ جس کی دلیل حضرت بریدہؓ کی مرفوعاً یہ حدیث ہے کہ میں نے آپ لوگوں کو قبور کی زیارت کرنے سے منع کیا تھا مگر اب آپ لوگ زیارت کیا کریں کہ زیارت قبور موت اور آخرت کو یاد دلاتی ہے، رواہ مسلم وغیرہ، م، (۲) امام محمدؒ کے ظاہر قول کا تقاضا یہ ہے کہ عورتوں کے واسطے بھی زیارت قبور جائز ہے، شمس الائمہ سرخسیؒ نے فرمایا ہے کہ یہی قول اصح ہے، تہذیب میں لکھا ہے کہ زیارت قبور مستحب ہے، الخزانہ میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ استحباب اس بناء پر ہے کہ وہ موت اور آخرت کو یاد دلاتی ہے، اور دنیاوی زندگی سے کنارہ کشی کراتی ہے، اور مردہ کے حق میں دعا کرنے سے اسے فائدہ پہنچ جاتا ہے، م، (۴) آدمی جب زیارت کو جانا چاہے تو اسے چاہئے کہ وہ پہلے گھر میں دو رکعت نماز نفل پڑھے، ہر ایک میں سورہ فاتحہ و آیۃ الکرسی اور تین بار قل ہو اللہ احد، پڑھے اور اس مردہ کو اس کا ثواب بخشے، اور راستہ میں غیر مفید باتوں میں مشغول نہ ہو، (۵) اور جب قبر تک پہونچے تو جوتیاں اتار کر قبلہ رخ میت کے سامنے کھڑے ہو کر یوں کہے **بالسلام علیکم یا اهل القبور یغفر الله لنا ولکم انتم سلفنا ونحن بالاثر**، الغرائب۔

(۶) اور بعض روایت میں اسی طرح کی عبارت ہے **السلام علی دار قوم مومنین وانا ان شاء الله تعالیٰ بکم لاحقون، نسأل الله لکم العافیه**، اس باب میں متعدد روایتیں منقول ہیں، اور جو دعائیں غرائب میں منقول ہیں وہ مختلف وجوہ سے افقہ اور اولیٰ ہیں، البتہ مدینہ منورہ اور اس کے علاوہ جہاں جہاں صحابہ کرامؓ بالخصوص شہداء بدر و احد کے مزارات ہیں ان ہی الفاظ کو کہنا افضل ہے جو حدیثوں میں منقول ہیں اور فی الحال اس جگہ اس سے زیادہ کلام کی گنجائش نہیں ہے، م۔

(۹) پھر جب کبھی بھی دعا کرنی ہو قبلہ رخ ہو کر کرنی چاہئے، خزانۃ الفتاویٰ، اسی پر فتویٰ دیا جائے، م (۱۰) اگر کسی شہید کی زیارت ہو تو یوں کہنا چاہئے، **سلام علیکم بماصبرتم فنعم عقبی الدار**، (۱۱) اگر مسلمانوں اور کافروں کی قبریں کسی جگہ ملی جلی ہوں تو یہ کہنا چاہئے، **السلام علی من اتبع الهدیٰ**، پھر سورہ فاتحہ و آیۃ الکرسی، **واذا زلزلت والهاکما التکاثر**، پڑھنی چاہئے، الغرائب، (۱۲) شیخ جلیل محمد بن الفضلؒ سے روایت ہے کہ مقابر میں قرآن مجید زور سے نہ پڑھ کر آہستہ سے پڑھا جائے تو مکروہ نہ ہوگا اگرچہ اسی طرح پورا ختم کر لیا جائے، اور مکروہ تو اسی صورت میں ہے کہ بلند آواز سے پڑھا جائے، (۱۳) صدر ابو اسحٰق اپنی اسناد محمد ابراہیمؒ سے نقل کرتے ہیں کہ مقابر میں سورہ ملک پڑھنا زور سے ہو یا آہستہ کوئی حرج نہیں ہے، (۱۴) اس سورہ ملک کے علاوہ مقابر میں کوئی دوسری سورۃ نہیں پڑھنی چاہئے، اس میں زور سے یا آہستہ سے پڑھنے کی کوئی تفصیل نہیں ہے، الذخیرہ۔

(۱۵) فتاویٰ قاضی خان میں ہے کہ مقابر میں قبر کے نزدیک قرآن پاک پڑھنے سے اگر یہ مقصود ہو کہ اس کو قرآن پاک کی آواز سے انس ہو تب پڑھے اور اگر یہ قصد نہ ہو تو اللہ تعالیٰ ہر جگہ سے قراءت قرآن کی آواز سنتے ہیں، انتہی، (۱۶) میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ قول اس بات کی دلیل ہے کہ شیخ قاضی خانؒ کے نزدیک وہ میت اس قراءت کو سنتا ہے، حالانکہ حنیفہؒ کے نزدیک بالاتفاق میت نہیں سنتا ہے، اس لئے شاید ضمیر سے مراد یہ ہو کہ خود اپنے آپ کو انس ہو اور یہ دلیل کہ اللہ تعالیٰ سنتے ہیں پھر شیخ امام ابو بکر محمد بن الفضل اور شیخ اجل محمد بن ابراہیم کے مخالف ایک روایت یہ ہے کہ ایک شخص مر جائے اور اس کا وارث کسی حافظ کو اس کی قبر پر قرآن پاک ختم کرنے کے لئے بٹھلادے تو قول اصح یہ ہے کہ مکروہ نہیں ہوگا یہ قول امام محمدؒ کا ہے، المضمرات، بلکہ امام ابو حنیفہؒ و امام ابو یوسف رحمہما اللہ کا یہ قول کہ اس طرح پڑھوانا مکروہ ہے اصح اور اولیٰ ہونا چاہئے اس لئے یہ دلیل ظاہر نہیں ہوئی کہ اسے کیوں ترک کیا گیا ہے اور میت کے حق میں نافع یہی ہے کہ اس کے لئے صالحوں سے مغفرت کی دعا کروائی جائے اور مالی

صدقات دیئے جائیں، جبکہ قرآن پڑھنے کو اس کا ثواب خود اسی کا حق ہوتا ہے اور اسی کو ملتا ہے اس صورت میں کہ وہ صالح نیت کے ساتھ تلاوت کرے اور خود ثواب پائے اس کے بعد اگر کسی مردہ کو وہ ثواب ہدیۃً دے تب مردہ کو بھی وہ ثواب پہنچ جاتا ہے، اس لئے ایسے موہوم کام کے لئے جو بہتر طریقہ ہے اور اپنے اسلاف کی سنت ہے اسے چھوڑنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، فاللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م۔

(۱۷) زیارت کے لئے افضل ایام چار ہیں (۱) شنبہ (یعنی ہفتہ یا سنیچر) (۲) دوشنبہ (۳) جمعرات اور (۴) جمعہ، پھر افضل وقت جمعہ کے دن بعد نماز جمعہ زیارت کے لئے زیادہ بہتر ہے، اور شنبہ کے دن طلوع آفتاب تک فارغ ہو جانا چاہئے، اور جمعرات یعنی پنجشنبہ کو شروع دن سے اس کے چڑھنے تک اور بعض نے کہا ہے کہ آخر دن میں افضل ہے، (۱۹) پھر متبرک راتیں: خصوصاً لیلۃ البراءۃ افضل ہے، اسی طرح متبرک زمانوں میں بہتر ہے جیسے ذی الحجہ کے دس دن دونوں عیدین اور عاشوراء وغیرہ، اور متبرک مواسم، الغرائب (۲۰) اگر کوئی شخص کسی مقبرہ پر سے گزرتے ہوئے کچھ اذکار اور کچھ تلاوت اس نیت سے کرتا جائے کہ اس کا ثواب ان کو پہنچتا جائے تو اس میں کچھ مضائقہ نہیں ہے، السراجیہ۔

(۲۱) شیخ ابو یوسف ترجمانی نے فرمایا ہے کہ ہم مقابر پر ہاتھ رکھنے کو نہ سنت جانتے اور نہ ہی بہتر سمجھتے ہیں البتہ ایسا کرنے میں ہم کوئی مضائقہ بھی نہیں سمجھتے، اور عین الائمہ کرابیسیؒ نے کہا کہ ہم نے اپنے بزرگوں کو بلا انکار اسی پر عامل پایا ہے، اور شمس الائمہ مکیؒ نے کہا ہے کہ یہ کام بدعت ہے، القنیہ، (۲۲) قبر کو نہ بوسہ دینا چاہئے اور نہ ہی مسح کرنا چاہئے کیونکہ یہ نصرانیوں کی عادت ہے البتہ والدین کی قبر کو بوسہ دینے میں حرج نہیں ہے، الغرائب لیکن رسول اللہ ﷺ نے جو اپنی والدہ شریفہ کی قبر کی زیارت کی اس میں یہ بات منقول نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م، (۲۳) شیخ جُندیؒ سے پوچھا گیا کہ ایک شخص کے والدین کی قبریں دوسرے لوگوں کی قبروں کے درمیان واقع ہوئی ہیں تو کیا اس کے لئے یہ بات جائز ہوگی کہ والدین کی قبروں کی زیارت کے بغیر صرف دعا و تسبیح پڑھتا ہوا اس جگہ سے گزر جائے، تو فرمایا کہ ہاں اس کے لئے اس شرط کے ساتھ جائز ہوگا کہ چلتے ہوئے ان قبروں کو روندے بغیر گزر جائے۔

(۲۴) پھر سوال کیا گیا کہ ایک شخص کی زمین کا ٹکڑا ایسی جگہ میں ہو جہاں پر پہنچنا اس کے آس پاس کی قبروں کو روندے بغیر ممکن نہ ہو حالانکہ اس کی اپنی میں زراعت وغیرہ کرنے کی ضرورت ہو، تو فرمایا کہ اگر قبروں کے مردے تابوت صندوق میں ہوں تو کوئی حرج نہیں ہے، اور مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ اگر تابوت وغیرہ میں نہ ہو جب بھی جائز ہے، التاتارخانیہ، (۲۵) شیخ وبریؒ بھی قبروں پر چڑھنے میں گنجائش دیتے تھے اور کہتے تھے کہ قبروں کی چھتیں گھروں کی چھتوں کے حکم میں ہیں، عین الائمہ کرابیسیؒ نے کہا ہے کہ گزرنا اولیٰ نہیں شمس الائمہ حلوائیؒ نے کہا ہے کہ مکروہ ہے حضرت ابن مسعودؓ نے فرمایا کہ اگر میں انگاروں پر چلوں تو مجھے قبر پر چلنے کے مقابلے میں زیادہ محبوب ہوگا، علاؤ الدین الترجمانیؒ نے فرمایا کہ قبروں پر چلنے سے انسان گنہگار ہوگا، القنیہ، ان مختلف اقوال میں سے شرعی استدلال کے اعتبار سے شمس الائمہ حلوائی اور علاؤ الدین الترجمانیؒ کا قول اصح ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، اور حدیث میں قبور کو روندنے سے صراحۃً ممانعت وارد ہے، م۔

(۲۷) اگر غیر کی زمین میں کوئی مردہ دفن کیا جائے تو زمین کے مالک کو اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو مردہ کو زمین سے اکھیڑ کر لے جانے پر ورثہ کو مجبور کردے، یا چاہے اسی طرح مدفون رہنے دے، یا زمین برابر کر کے اس پر زراعت کرلے، اور چاہے وارث سے اس زمین کی قیمت وصول کرلے، الوجیز، (۲۸) اگر ایک سات ماہ کے پیٹ کے بچہ رہتے ہوئے اس کی ماں مر جائے اور بچہ میں زندگی کی آثار موجود ہوں اسی حالت میں وہ دفن کردی گئی پھر کسی نے خواب میں دیکھا کہ وہ کہتی ہے کہ میں بچہ جنتی ہوں تو اس کی قبر نہیں کھودی جائیگی، السراجیہ، (۲۹) گلی اور بازار (عوامی جگہ) میں قبر بنانی مکروہ ہے، القنیہ، (۳۰) مسجدوں اور گھروں میں بھی مکروہ ہے میت کے چہرے سے کپڑا اٹھا کر دیکھنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، لیکن دفن کردینے کے بعد چہرہ کھول کر دیکھنا

ممنوع ہے، القنیہ م۔(۳۱) اگر قبرستان میں کوئی جھونپڑا یا گنبد بنایا تاکہ اس میں اپنی بہت سی قبریں بنوائے تو یہ بھی مکروہ ہوگا، کیونکہ قبروں پر عمارت بنوائی مکروہ ہے، (۳۲) مرنے سے پہلے اپنے لئے تابوت بنانا مکروہ ہے تابوت میں نماز پڑھنی بھی مکروہ ہے القنیہ، (۳۳) قبر پر پھول وخوشبو رکھنا اچھا ہے، اگر ان کی قیمت صدقہ کر دیا جائے تو بہت بہتر ہے، الغرائب، (۳۴) اول راتوں میں مقبروں میں چراغاں کرنا بدعت ہے، السراجیہ، (۳۵) اسی طرح وہاں عرس وغیرہ میں چراغ جلانا بدعت ہے، م۔

(۳۶) معلوم ہونا چاہئے کہ اکثر علاقوں میں دستور ہے کہ ہر محلہ میں تابوت مع کپڑا اور تخت کے تیار کر کے رکھا رہتا ہے جب کوئی مرتا ہے تو اسی پر لٹا کر لے جاتے ہیں، م، (۳۷) اگر (مردہ کو لپیٹ کر لے جانے والا) جنازہ کا کپڑا پھٹ جائے اتنا زیادہ کہ وہ اب کام کا باقی نہ رہا تو متولی اسے صدقہ نہیں کر سکتا ہے بلکہ اسے فروخت کر کے اس سے جو بھی رقم وصول ہو اس میں مزید ملا کر نیا کپڑا خرید لے، جواہر الفتاویٰ۔

فصل:۔ گانا ولہو و دیگر معاصی وامر بالمعروف

(۱) بغیر مزامیر کے صرف گانے میں اختلاف ہے، بعضوں نے کہا ہے کہ گانا مطلقاً حرام ہے، اور اس کی طرف کان لگانا بھی گناہ ہے، شیخ الاسلامؒ نے اسی قول کو اختیار کیا ہے، (۲) اگر اچانک گانے کی آواز کان میں آ جائے تو گناہ نہیں ہے، (۳) اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ غناء میں کوئی حرج نہیں ہے، اسی غرض سے کہ اس سے قافیہ اور فصاحت کی سمجھ حاصل ہو، اور میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ بات تو انتہائی تعجب خیز ہے کیونکہ اول تو ممنوع کام اس سے جائز نہیں ہو سکتا ہے اور دوم قوافی اور فصاحت کو سمجھنا گانے پر ہی تو موقوف نہیں ہے، م، (۴) بعضوں نے کہا کہ تنہائی میں اپنی وحشت دور کرنے کے لئے گانا اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ وہ واقعۃً تنہا ہو اور اس سے لہو مقصود نہ ہو، شمس الائمہ سرخسیؒ کا اسی طرف رجحان ہے، (۵) اگر شعر میں حکمت یا عبرت یا فقہ ہو تو مکروہ نہیں ہے، التبیین، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس میں یہ تفصیل ہے کہ یہاں دو باتیں ہیں اول یہ کہ فصاحت مخارج وحروف کو صاف اپنے مناسب آواز سے نکالنا اس انداز سے کہ آواز کی بناوٹ گٹکری اور حروف میں تغیر اور راگ وغیرہ پیدا نہ ہو تو ایسی صورت میں قول صحیح یہ ہے کہ یہ مطلقاً جائز ہے، بلکہ قرآن پاک کو ایسی خوبی سے پڑھنا مستحب اور مؤکد ہے، چنانچہ حدیث میں ہے کہ ،لیس منامن لم یتغن بالقران، یعنی جو کوئی بھی قرآن کو خوش آوازی کے ساتھ نہیں پڑھتا ہے وہ ہم میں سے نہیں ہے، اور حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اتنی زیادہ توجہ اور دھیان کسی پر نہیں دیا جتنا پیغمبر پر دیا ہے، جو قرآن کو خوش آوازی سے پڑھتا ہو، جیسا کہ مسلم وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے، اس میں نکتہ یہ ہے کہ کلام پاک انتہائی پاک عمدہ اور لطیف کلام ہے جو بدبیانی کے ساتھ پڑھنے سے اس کی خوبی کو بالکل ختم کر دینا اور اس پر عیب لگانا لازم آتا ہے، اس سے ممانعت فرمائی گئی ہے، اسی لئے قرآن پاک کو خوش آوازی کے ساتھ فصیح لب ولہجہ سے اچھی طرح ادب کے ساتھ پڑھنا بہت ہی خوب اور بہت زیادہ پسندیدہ ہے، دوم وہ راگ اور غنا جس میں تال وسم اور گٹکری، (آوازوں کی اونچ نیچ) اور تغیر ہوتا ہے وہ مطلقاً مکروہ تحریمی ہے، اور اس میں اختلاف کی کچھ وجہ بھی نہیں ہے اور جمہور علماء کا یہی قول ہے واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

(۶) مباح اشعار پڑھنے میں کوئی حرج نہیں ہے، (۷) اگر کسی شعر میں کسی عورت کی تعریف کی گئی ہو تو دیکھنا چاہئے کہ وہ مخصوصہ اور متعینہ ہے یا نہیں نیز وہ زندہ ہے یا مر چکی ہے، اگر وہ متعینہ بھی ہے اور زندہ بھی ہے تو ان کا پڑھنا مکروہ ہے، اور اگر مر گئی ہو تو اس میں مضائقہ نہ ہوگا، اور اگر وہ متعینہ نہ ہو تو بھی مکروہ نہ ہوگا، اب میں مترجم اس کی وضاحت اس طرح کرتا ہوں کہ متعینہ عورت اگرچہ مر چکی ہو اس کی تعریف کرنے میں فتنہ بھڑک اٹھنے کا خطرہ ہو سکتا ہے، بالخصوص اس زمانہ میں اس کے ورثہ اس سے ناراض اور اس سے فساد کرنے پر تل جائینگے اس لئے اسی خوف کی وجہ سے کسی خاندان کی کسی خاص عورت کی تعریف کے

اشعار نہیں ہونے چاہئے، (۷) یہ تفصیل اس صورت میں ہوگی جبکہ تعریف تہذیب اور شرافت کے دائرہ میں ہو ورنہ فحش ہونے کی صورت میں حرام ہوں گے، (۸) نوازل میں مذکورہ ہے کہ ادیب یعنی زبان عربی کے واسطے اگر اشعار میں فسق یا شراب یا امرد (قریب البلوغ) لڑکے کا ذکر ہو تو مکروہ ہے، لیکن قول معتمد یہ ہے کہ امرد کے بارے میں وہی تفصیل ہوگی جو عورت کے بارے میں بیان کی گئی ہے، المحیط، (۹) بعضوں نے کہا ہے کہ شعر میں کراہت ہونے کے معنی یہ ہوں گے کہ آدمی اگر اشعار میں مشغول ہو تو اس کو قراءۃ القرآن وذکر وغیرہ سے باز رکھے، اور اگر اشعار میں ایسی مشغولی نہ ہو اس میں بھی اس شرط کے ساتھ کوئی مضائقہ نہ ہوگا کہ اس کی غرض ان کے کہنے سے اشعار عرب کے ذریعہ سے علم وحدیث وتفسیر وغیرہ میں مدد حاصل کرلے، الظہیریہ۔

(۱۰) یہی مفہوم اس حدیث کا ہے جس میں فرمایا گیا ہے کہ اگر تم میں سے کوئی اپنے پیٹ کو انگارہ سے بھرنا چاہے تو اس کے لئے یہی بہتر ہے کہ اشعار سے بھرے رواہ مسلم، اور پہلا قول اس حدیث کا محمل ہے جس میں فرمایا گیا ہے کہ: ان من الشعر لحملة: یعنی بعض اشعار ایسے بھی ہوتے ہیں جو سراسر حکمت ہوتے ہیں، صحیح میں اس کی روایت موجود ہے، اور آخر زمانہ میں قرآن پاک کے اٹھائے جانے کے بارے میں ہے کہ اس امت کے لوگ اشعار میں بالکل ڈوبے ہوئے ہوں گے یہاں تک کہ قرآن اٹھالیا جائے، پھر صبح ہونے پر وہ آپس میں کہیں گے کہ ہم کچھ جانتے تھے، اس کے بعد بھی وہ اپنے اشعار میں مشغول ہو جائینگے، میں مترجم نے اس کی توضیح اپنی تفسیر میں اچھی طرح کردی ہے، م، (۱۱) شمس الائمہ حلوائیؒ سے جب یہ پوچھا گیا کہ آپ ان لوگوں کے بارے میں کیا فرماتے ہیں جو خود کو صوفیہ کہتے ہیں اور ایک خاص طرح کالباس پہنتے ہیں، اور قوالی ووجد میں مشغول رہتے ہیں اور اپنی ذات کے واسطے منزلت کا دعویٰ کرتے ہیں، تو فرمایا کہ انہوں نے اللہ تعالیٰ عزوجل پر غلط الزام لگایا ہے، پھر ان سے یہ سوال کیا گیا کہ اگر یہ لوگ شریعت کی راہ مستقیم کو چھوڑ کر ٹیڑھی راہ پر چل رہے ہیں تو کیا ایسے لوگوں کے فتنوں سے عوام کو بچانے اور دور رکھنے کے لئے ان لوگوں ملک بدر کردینا مناسب ہوگا، تب فرمایا کہ جب عام راستہ سے تکلیف دہ چیزوں مثلاً کانٹا اور ڈھیلا وغیرہ کو دور کرنا ایک عبادت اور بڑی نیکی کا کام ہے تو ایک خبیث شخص کو ایک اچھے صالح دیندار شخص سے دور رکھنا تو بدرجہ اولیٰ واز کی بہتر ہوگا، التاتارخانیہ۔

(۱۲) شیخ امامؒ نے فرمایا ہے کہ ہمارے زمانہ میں صوفیا جو سماع ووجد وقوالی کرتے ہیں یہ حرام ہے، اور ایسی محفل میں جانے کا ارادہ کرنا اور وہاں پہنچ کر بیٹھنا جائز نہیں ہے، اور گانا ومزامیر لانے یا نہ لانے سے اس میں کوئی فرق نہیں آتا ہے، اگرچہ اہل تصوف نے ان باتوں کو جائز کہا ہے، اور اگلے مشائخ کے ان جیسے کاموں کو حجت میں پیش کرتے ہیں، البتہ ایسا ہونا ممکن ہوگا کہ اگلے بزرگوں کی مجلسوں میں کسی حاضر باش شخص نے کوئی ایسا شعر پڑھ دیا جو ان کے حال کے موافق ہو گیا تو اس شعر نے ان بزرگوں کے نرم دل کو پگھلا دیا اور کبھی گریہ وزاری کی زیادتی سے ایسی بیہوشی تاری ہو جاتی ہوگی، اور بسا اوقات تو اس کیفیت میں ان سے بے اختیاری افعال سرزد ہو جاتے ہوں گے، اور اس کیفیت میں ان سے صادر افعال کو جائز کہنا کوئی دور کی بات نہیں ہے، اور ایسے افعال کے سرزد ہو جانے سے کوئی شخص بھی ان بزرگوں اور اولیاء سے بدگمانی بھی نہیں کر سکتا ہے کہ وہ ایسے افعال کرنے کے مرتکب ہوئے جس کو موجودہ جاہل بے علم صوفیاء بطور فسق کرتے ہیں اور ان متقیوں کی طرف منسوب کرتے ہیں، جواھر الفتاوی اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اولیاء سابقین کی طرف ابھی جن باتوں کی نسبت کی گئی ہے اور جو نیک گمان کیا گیا ہے، وہی صحیح ہے کیونکہ ان کی طرف منسوب جو تحریریں اور رسالے اور کتابیں شائع شدہ موجود ہیں ان میں ان مہمل کاموں اور باتوں سے صراحۃ ممانعت موجود ہے یہانتک کہ غنیۃ الطالبین وغیرہ میں تو ایسی راہوں سے گزرنے سے بھی منع کیا گیا ہے، کہ جس میں گانا وغیرہ ہوتا ہو، اور نفحات میں کچھ اولیاء اللہ کے ذکر میں ہے کہ ان سے پوچھا گیا کہ ایک شخص کے دل میں ایسی آواز بہت اثر کرتی ہے، جو غناء کے طور پر ہو، تو فرمایا کہ اس کا قلب بیمار ہے جیسے کہ منافق کا قلب بیمار ہوتا ہے، اس لئے اسے علاج کرانا چاہئے، اور

بالاتفاق ان کے کلمات ان کے حال کے مناسب نہیں ہوتے ہیں، کیونکہ شریعت میں جس شخص کی اتباع سنت ہوگی وہی عند اللہ محبوب اور مقبول ہوتا ہے اور جس شخص کی اتباع سنت میں کمی ہوگی ان کی مقبولیت اللہ کے نزدیک کم سے کم ہوتی ہے، اسی بناء پر وہ صوفیاء بھی جن میں اتباع سنت نہیں ہے، حقیقت میں مریض ہوتے ہیں اور ان کو علاج کرانے کی ضرورت ہوتی ہے، اسی لئے ان کے نزدیک جو شخص کہ خلاف شرع اور خلاف سنت کا مرتکب ہوتا ہے اس کے بارے میں یہ خوف ہوتا ہے کہ شاید وہ شیطان کا آلہ ہو، اور ایسا شخص ہوش میں ہوتے ہوئے ولی نہیں ہو سکتا ہے، اور اگر ابھی بحث کے طویل ہونے کا خوف نہ ہوتا تو میں بہت سے اقوال طویلہ کو یہاں پر ذکر کر دیتا۔

شیخ نسفیؒ کا صوفیہ کے باب میں ایک رسالہ ہے جس میں انہوں نے صوفیاء کی بارہ قسمیں بیان کی ہیں اور ان میں ایک کے سوا سب کے فسق و فجور اور گمراہی کی گواہی دی ہے، وہ مستثنیٰ فرقہ وہی ہے جو شرع اور زہد و تقویٰ کے ساتھ زندگی گزارنے والی ہے، اور اس کو غنیمت بتاتے ہوئے ان کی خدمت کی تاکید کی ہے، م، (۱۳) دف کے بارے میں امام ابو یوسفؒ سے سوال کیا گیا کہ آپ شادی اور نکاح وغیرہ کے سوا اس کے بجانے کو مکروہ فرماتے ہیں مثلاً کوئی عورت اپنے بچہ کو بہلانے کے لئے دف بجائے تو کیا یہ بھی فسق ہوگا، فرمایا کہ نہیں بلکہ جس سے غلط قسم کا کھیل اور غناء پیدا ہو وہ مکروہ ہے، محیط السرخسی، (۱۴) عید کے دن دف بجانے میں مضائقہ نہیں ہے، خزانۃ المفتیین، (۱۵) میں مترجم کہتا ہوں کہ ڈھول بھی دف کے قریب ہی ہے بشرطیکہ جھانجھ وغیرہ کے بغیر اور گانے کے بغیر ہو، واللہ تعالیٰ اعلم اور دف کے بارہ میں منع کرنے کے سلسلہ میں بھی حدیث مذکورہ ہے، اور عرب کا گانا تو صرف اشعار پڑھنا ہوتا تھا، اور حضرت عائشہؓ کی وہ حدیث جس میں یہ جملہ مذکور ہے، یعجبکم اللھو، یعنی حبشیوں کی لڑائی کی مشق کا تماشہ کھلانا صراحۃً مذکور ہے واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

مزاح

دل لگی یعنی ایسی بات جس سے طبیعت کو ظرافت اور خوشی محسوس ہو اس میں کوئی حرج نہیں ہے لیکن اس شرط کے ساتھ کہ ایسا کرنے سے دوسرے کو تکلیف پہنچانے کا ارادہ نہ ہو یا دوسروں کو خواہ مخواہ ہنسانے کا ارادہ نہ ہو، الظہیریہ، کیونکہ دنیا میں خواہ مخواہ دوسروں کو ہنسانے والا مذاق بنایا جائیگا، جیسا کہ سنن کی حدیثوں میں مذکور ہے، اور صحیح حدیث میں ہے کہ آدمی کبھی زبان سے ایسا جملہ بھی بول جاتا ہے جس کی طرف بے پرواہی کی وجہ سے توجہ نہیں دی جاتی ہے، حالانکہ بولنے والا اس کے بدلہ میں چالیس برس کی دوری تک جہنم میں گرتا چلا جاتا ہے، ویسے کبھی رسول اللہ ﷺ کسی کے ساتھ مذاق بھی کر لیا کرتے تھے پھر فرماتے تھے کہ میں ہمیشہ سچ ہی بولتا ہوں یعنی مذاق سے کبھی بھی جھوٹ اور غلط نہیں بولتا ہوں، اور حضرت انسؓ کو جو اس وقت کم عمر اور آپ کے خاص خادم تھے ایک دن فرمایا یا ذالاذنین اے دو کانوں والے، اور ایک دن حضرت انسؓ کے ایک بھائی کو اس طرح مخاطب فرمایا یا أبا عمیر ما فعل النغیر، یعنی اے ابو عمیر تمہارا لال (چھوٹا سا خاص پرندہ) کیا ہوا، حالانکہ اس وقت اس چھوٹے بھائی کا نام کچھ اور ہی تھا مگر آپ ﷺ نے اپنی طرف سے ان کی کیفیت مقرر فرماتے ہوئے کہا جبکہ وہ اس وقت کسی طرح سے کسی بچہ کے باپ نہیں ہو سکتا ہے، اس واقعہ سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ کسی بچہ کی بھی کنیت سے رکھی جا سکتی ہے، اور یہ بھی معلوم ہوا کہ بچوں کے لئے چھوٹے پرندوں کو پالنے کی اجازت ہے، اور ایک مرتبہ ایک بڑھیا کو مذاق کے طور پر فرمایا کہ جنت میں بڑھیا نہیں جائیگی، اس پر وہ گھبرانے لگیں تب آپ ﷺ نے فرمایا کہ قرآن پاک میں یہ بات صراحت کے ساتھ بتادی گئی ہے کہ اللہ تعالیٰ قیامت کے دن کسی بڑھیا کو بھی اس کی موجودہ شکل میں جنت میں داخل نہیں کرینگے بلکہ ان کو باکرہ اور نوعمر بنا کر جنت میں داخل کرینگے، م۔

مصارعت

یعنی ایک کا دوسرے شخص سے کشتی کرنا(۱) اگر ایسا کرنا لہو ولعب اور تن پروری کی غرض سے ہو تو مکروہ ہے اور اگر جہاد کرنے کے لئے مشق کے طور پر ہو تو جائز بلکہ ثواب کا کام ہے، جواہر الفتاوی، (۲) ہمارے علاقوں میں لوگ کشتیاں اور اکھاڑے ستر کھول کر کرتے ہیں اس لئے یہ لوگ محرمات کا ارتکاب کرتے ہیں، م، بعض جگہ لوگ خربزہ کے موسم میں نوجوان طبقہ عموماً اس سے مار کرنے کا کھیل کھیلتے ہیں تو یہ مباح ہے، الجواہر میں مترجم کہتا ہوں کہ اس کے جائز ہونے کی وجہ ظاہر نہیں ہے کیونکہ ایسا کرنا فعل لغو ہے لیکن پھر بھی یقینی نہیں ہے، اس لئے خلاف اولیٰ ضرور ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

شطرنج

ہمارے نزدیک حرام ہے اس کے سوا چوسر و مزدستیر وغیرہ بالاجماع حرام ہیں الجامع الصغیر۔

جھوٹ

(۱) چند مخصوص مقامات کے سوا ہر جگہ حرام ہے وہ مقامات یہ ہیں (۱) جہاد قتال کی حالت میں تاکہ اس سے کافر کو مغلوب کیا جاسکے (۲) دو شخصوں کے درمیان صلح کرانے کی غرض سے، (۳) بیوی کو راضی کرنے کے لئے، (۴) ظالم کا ظلم دفع کرنے کے لئے، (۲) جھوٹ کی تعریض بھی مکروہ ہے، مگر ضرورت کے موقع میں مثلاً تم نے کسی سے کہا کہ آئے، کھانا کھایئے اس پر وہ کہے میں نے تو کھالیا ہے، یعنی کل کھالیا ہے، تو یہ جھوٹ نہیں ہے، خزانۃ المفتیین، (۳) کسی شخص نے کسی گناہ کا ارادہ کیا اور اس کو دل میں جمایا اور اسی پر جمارہا تو وہ گنہگار ہوگا، الملتقط، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ مسئلہ کی تحقیق واللہ تعالیٰ اعلم یہ ہے کہ اعمال دو قسم کے ہوتے ہیں ایک وہ کہ جن کا دل میں خیال آئے اور دل ہی میں اس کا اعتقاد کرنا مقصود بھی ہو، پس ایسے اعمال میں جب کسی اعتقاد فاسد کا تصور ہوا اور اس نے دل سے ہی اسے ناپسند کیا تو اس کا مطلب اس خیال کو ناپسند کرنا ہوا، اس لئے اس خیال کے آنے پر گنہگار نہ ہوگا، بلکہ برعکس مستحق ثواب ہوگا جس کی دلیل وہ حدیث ہے کہ کچھ صحابہؓ نے عرض کیا کہ ہمارے دلوں میں کچھ ایسے وسوسے آتے ہیں کہ ہم ان کو زبان پر لانے سے گھبراتے ہیں، یعنی ہم ان کو اتنا زیادہ ناپسند کرتے ہیں کہ ہم ان کو زبان سے ادا بھی نہیں کرسکتے ہیں، تب رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ یہ تو خالص ایمان ہونے کی علامت ہے یعنی ان برائیوں کو ایمان کے خلاف جاننا ہی تو خلوص ایمان ہے، اور اگر ایسے خیالات کو دل میں جگہ دی یعنی اسی پر قائم رہا، پس وہ بات اگر خلاف ایمان ہو تو اس کا علم نہ ہوا اسی علم کے نہ ہونے کی وجہ سے قاضی اس پر کفر کا فتویٰ جاری نہیں کرسکتا ہے، مثلاً کسی جاہل نے یہ خیال کیا کہ کافر بھی تو اچھے جانوروں کا صدقہ وغیرہ دیتا ہے اس لئے کسی وقت وہ بھی جنت میں پہنچ جائے گا، کیونکہ ان اعمال کی بدولت ہمیشہ کے لئے جہنم کی سزا نہیں ہوسکتی ہے، پس ایسا شخص اپنی جہالت کی بناء پر اصل حقائق کو نہ جاننے کی وجہ سے ایسا تصور کرلیا اور یہی بات اس کے دل میں جمی رہ گئی تو وہ باطنی طور پر یعنی عند اللہ کافر ہوجائے گا، یا جیسے کہ اس نے یہ خیال کیا کہ یہ بات تو فطرت کے بالکل بمخلاف ہے کہ کوئی آدمی بغیر باپ کے پیدا ہوجائے اس لئے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا بھی کوئی نہ کوئی باپ ضرور ہوگا مگر ہمیں اس کا علم نہیں ہے، لہذا یہ باطنی کفر ہوا، (۲) دوم وہ افعال کہ ان کا تصور تو دل میں ہو مگر اس کا ظہور ہاتھ پاؤں وغیرہ اعضاء ظاہرہ سے ہوں جیسے تہجد نماز یا مطلق نماز پڑھنے کا خیال دل میں آیا اور اس کے مطابق وضوء اور قیام ورکوع وسجود وغیرہ سے اس کا اظہار کیا، یا فلاں غیر محرم عورت کو دیکھوں گا یا فلاں اجنبیہ سے بری حرکت کروں گا، اور اس کا اظہار ظاہر اعضاء بدن سے کیا اس کے بارے میں صحیح حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کراما کاتبین کو حکم دیا ہے کہ بندہ جب نیکی کا ارادہ کرلے تو اس کے نام میں ایک نیکی لکھ دو، پھر جب اسے وہ کرچکے تو کم از کم دس نیکیاں اس کے نام لکھ دو، ویسے اور بھی اللہ جتنا چاہے اتنا ہوسکتا ہے، اور جب بندہ

کوئی برائی کے کرنے کا ارادہ کرے تو اسے بالکل نہ لکھو اگر وہ اس کے خیال سے باز آجائے اور عمل میں نہ لائے تو ایک نیکی لکھ دو اور اگر اس برے خیال کے مطابق عمل کر بیٹھے تو صرف اسی برائی کو اس کے نام لکھ دو، اسی کے نقل صحیح مسلم میں ، پھر فرمان باری تعالیٰ، ان تبدوا ما فی انفسکم او تخفوہ یحاسبکم بہ اللہ، الآیۃ سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ جو ارادہ بھی دل میں پیدا ہوگا اس کا محاسبہ ہوگا اس طرح حدیث سے تو ظاہر ہوتا ہے کہ جو بھی برے اور گمراہی خیالات صرف دل میں آئے لیکن ان پر عمل نہیں کیا تو قیامت کے دن وہ عذاب دینے کے لئے نہیں بلکہ ان کو دکھلا کر ان پر شرمندہ کرنے کے لئے پیش کئے جائینگے گو یا وہ بھی سزا کے مستحق ہوں، لیکن اللہ تعالیٰ اپنے خاص فضل سے ان کو معاف کر دینگے، اسی لئے ہر شخص کو ہمیشہ اس بات کی تاکید کی جاتی ہے کہ اپنے قلب کی حفاظت کرتا رہے تاکہ اس میں برے خیالات کبھی پیدا نہ ہونے پائیں، اور ایسے برے خیالات عموماً آنکھوں کی راہ سے شہوت کی نظر سے دیکھنے سے پیدا ہوتے ہیں، اسی لئے دیکھنے اور چھونے وغیرہ کے مسائل بہت ہی تفصیل کے ساتھ بیان کئے تاکہ ان سے بچا جاسکے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، اور اب یہاں سے اصلا کتاب ہدایہ کے کچھ مسائل کے لکھے جائینگے، م۔

قال ویکرہ ان یقبل الرجل فم الرجل اویدہ اوشیأ منہ اویعانقہ وذکر الطحاوی ان ھذا قول ابی حنیفہ ومحمد وقال ابو یوسف رحمھم اللہ لا باس بالتقبیل والمعانقۃ لماروی ان النبی علیہ السلام عانق جعفرا رضی اللہ عنہ حین قدم من الحبشۃ وقبل بین عینیہ ولھما ماروی ان النبی علیہ السلام نھی عن المکامعۃ وھی المعانقۃ وعن المکاعمۃ وھی التقبیل وما رواہ محمول علی ما قبل التحریم ثم قالوا الخلاف فی المعانقۃ فی ازار واحد اما اذا کان علیہ قمیص اوجبۃ فلا بأس بھا بالاجماع وھو الصحیح قال ولا بأس بالمصافحۃ لانہ ھو المتوارث وقال علیہ السلام من صافح اخاہ المسلم وحرک یدہ تناثرت ذنوبہ.

ترجمہ :۔**قول ویکرہ الخ**: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ یہ بات مکروہ ہے کہ ایک مرد دوسرے مرد کے منہ یا ہاتھ یا اس کے کسی خاص عضو کو بوسہ دے یا اس کے ساتھ معانقہ کرے (ف: یعنی گردن سے گردن ملا کر اپنی چھاتی سے چمٹائے)، اور امام طحاویؒ نے اپنی کتاب شرح الآثار میں ذکر فرمایا ہے کہ یہ قول طرفین یعنی امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کا ہے۔

وقال ابو یوسفؒ الخ:۔ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ بوسہ لینے اور معانقہ کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے اس دلیل سے کہ جعفرؓ جب حبشہ سے مدینہ تشریف لائے تو رسول اللہ ﷺ نے ان سے معانقہ کیا اور ان کی دونوں آنکھوں کے درمیان بوسہ دیا، (ق: اور یہ واقعہ فتح خیبر کے دن ہوا تھا، پھر رسول اللہ ﷺ نے یہ بھی فرمایا تھا کہ واللہ میں یہ نہیں جانتا ہوں کہ ان دو باتوں یعنی خیبر فتح یا جعفر کے یہاں آجانے سے مجھے کس بات سے زیادہ خوشی ہوئی ہے، اس کی روایت حاکم نے حضرت جابرؓ سے اور حاکم نے اسے ابن عمرؓ کی حدیث سے روایت کرنے کے بعد کہا ہے کہ کسی غبار کے بغیر اس کی اسناد صحیح ہے، اور طبرانیؒ نے ابو جحیفہؓ کی حدیث سے اور دار قطنی نے حضرت عائشہؓ سے روایت کیا ہے، اور زید بن حارثہؓ کو معانقہ اور بوسہ لینا ترمذی نے حضرت عائشہؓ کی حدیث سے روایت کیا ہے، اور کہا ہے کہ یہ حدیث حسن غریب ہے اس باب میں کئی مرسل صحیح اور روایات بھی ہیں جیسے حضرت ابو ہریرہؓ نے حضرت حسن بن علیؓ کی ناف مبارک کو بوسہ دیا، پس اتنا حوالہ ہی استدلال کے لئے کافی ہے، م۔

ولھما ماروی الخ:۔ اور طرفین کی دلیل وہ حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مکامعہ اور مکاعمہ سے منع فرمایا ہے، مکامعہ کے معنی معانقہ کرنے کے ہیں، اور مکاعمہ کے معنی بوسہ لینے کے ہیں، (ف: یہاں کی روایت میں دو اجزاء ملے ہوئے ہیں، جن میں سے پہلے کو ابن ابی شیبہؒ نے ابو ریحانہؓ کی حدیث سے روایت کیا ہے، اور دوسری کو ابو داؤد اور نسائیؒ نے روایت کیا ہے، جن میں ہے ابو ریحانہ کی حدیث اس طرح ہے کہ رسول اللہ ﷺ عورت کو عورت کے ساتھ مکامعہ یا مکاعمہ کرنے سے منع فرماتے تھے، اس صورت میں کہ ان دونوں کے درمیان کوئی کپڑا حائل نہ ہو، اور مرد کو مرد کے ساتھ مکامعہ یا مکاعمہ کرنے سے اس وقت

منع فرماتے تھے جبکہ ان دونوں کے درمیان کچھ نہ ہو، ابو عبیدہؒ نے کہا ہے کہ مکاعمہ کی صورت یہ ہوگی کہ مرد دوسرے مرد سے کسی کپڑے کے ساتھ حائل کئے بغیر معانقہ کرے اور مکامعہ کے معنی ہیں اپنی بیوی کے ساتھ کسی حائل کے بغیر لیٹنا اور عورت کا بوسہ لینا)۔

وما رواہ محمول الخ: اور امام ابو یوسفؒ نے جو حدیث روایت کی ہے وہ تحریم سے پہلے کی حالت پر محمول ہے۔ **ثم قالوا الخ:** پھر مشائخ رحمہم اللہ نے فرمایا ہے کہ یہ اختلاف اس معانقہ میں ہے کہ صرف ایک ازار میں ہو (ف: یعنی دونوں مرد صرف ایک ایک تہبند باندھے ہوئے ہوں اور باقی بدن کھلا ہوا ہو یعنی قمیص وغیرہ نہ ہو)۔ **اما اذا کان الخ:** اور اگر مرد کے بدن پر قمیص یا جبہ ہو تو بالاتفاق معانقہ کرنے میں حرج نہ ہوگا، اور یہی صحیح ہے، (ف: اس مسئلہ میں امام ابو یوسفؒ کا قول بھی اظہر ہے، اس کے بغیر کہ وہ بالکل بے پردہ ہو کر ایک بستر پر صرف ایک ازار ہی میں لپٹیں کیونکہ مکامعہ اور مکاعمہ کی حدیث میں یہی ظاہر ہے، اور بوسہ کے مسئلہ میں دوسری ترجیح ہے، ان میں سے ایک حضرت ابن عمرؓ کی وہ حدیث ہے جو قصہ سریہ میں ہے جس کے آخر میں ہے کہ پھر ہم لوگ رسول اللہ ﷺ کے قریب ہوئے اور ہم نے آپ کے ہاتھوں کو بوسہ دیا، اس کے روایت ابو داؤد اور الترمذی نے کی ہے اور اسے حسن کہا ہے، اور ان میں سے ایک حضرت ام المومنین عائشہؓ کی وہ حدیث ہے جو فاطمہؓ کے مناقب میں ہے کہ جب رسول اللہؐ کی خدمت میں وہ تشریف لاتیں تو آپ کھڑے ہو کر اپنی لڑکی کا بوسہ لیتے اور اپنی جگہ پر بٹھلاتے تھے، اسی طرح جب رسول اللہ ﷺ حضرت فاطمہؓ کے پاس تشریف لے جاتے تو وہ کھڑی ہو جاتیں اور رسول اللہ ﷺ کو بوسہ دیتی تھیں، اور اپنی جگہ پر بٹھلاتی تھیں، اس کی روایت ابو داؤد والنسائی والترمذی رحمہم اللہ نے کی اور کہا کہ یہ حسن صحیح ہے، اور ان میں سے ایک حدیث حضرت صفوان بن عالؓ میں ہے کہ یہود کی ایک قوم نے رسول اللہ ﷺ کے ہاتھ اور پاؤں کو بوسہ دیا، سنن اربعہ نے اس کی روایت کی ہے، اور ترمذیؒ نے کہا ہے کہ یہ صحیح ہے، ان کے علاوہ اس باب میں اور بھی بہت ہی حدیثیں میں مگر اتنی ہی کے بیان پر اکتفاء کرتا ہوں۔

قال ولاباس بالمصافحة الخ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ مصافحہ کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، کیونکہ ہمیشہ سے اس پر عمل ہوتا آیا ہے۔

وقال علیه السلام الخ: اور رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ ایک مسلمان جب اپنے مسلمان بھائی سے مصافحہ کرتا ہے اور اس کا ہاتھ ہلاتا ہے تو اس کے گناہ جھڑ جاتے ہیں، (ف: یعنی ایک مومن جب دوسرے مومن سے ملتے وقت سلام کرتا ہے اور اس کا ہاتھ پکڑ کر مصافحہ کرتا ہے تو دونوں کے گناہ ایسے جھڑ جاتے ہیں جیسے درختوں کے پتے جھڑتے ہیں، رواہ الطبرانی، اور حضرت براءؓ کی حدیث میں جو بیہقی کی روایت سے ہے اس میں بھی یہی معنی ہیں جو ابھی مذکور ہوئے، اور دونوں مصافحہ کرنے والوں کو جدائی کرنے سے پہلے ہی مغفرت کی ابو داؤد وابن ماجہ والترمذی واحمد رحمہم اللہ کی روایت سے ہے، اور حضرت ابو ذرؓ کی حدیث ابو داؤد کی روایت سے ہے، اور حضرت انسؓ کی حدیث بخاریؒ کی روایت سے ثابت ہے، پھر یہ سوال کہ مصافحہ دونوں ہاتھوں سے کرنا چاہئے یا ایک ہی ہاتھ سے، تو صحاح کی روایات میں اکثر سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ ایک ہی ہاتھ پکڑنا چاہئے لیکن کچھ روایتوں میں دونوں ہاتھوں سے بھی مصافحہ کرنا بھی مروی ہے، اور ظاہر واللہ اعلم، یہ ہے کہ دونوں طریقوں کی گنجائش ہے، اور فضیلت باعتبار گناہ کے گناہ جھڑ جانے میں لوگوں نے دونوں ہاتھوں سے مصافحہ کو پسند کیا ہے۔

توضیح:۔ ایک مرد کے لئے دوسرے مرد کے ہاتھ پاؤں اور منہ کو بوسہ دینا اور دوسرے سے معانقہ کرنا، اسی طرح ایک عورت کے لئے دوسری عورت سے معانقہ وغیرہ کرنا، تفصیل مسائل، اقوال ائمہ، حکم دلائل مفصلہ، مکاعمہ اور مکامعہ کے معنی

چند ضروری اور مفید مسائل

(۱) فقیہ ابو اللیثؒ نے آخر زندگی میں یہ فتوی دیا تھا کہ بادشاہوں کے پاس جانا جائز ہے، العنایہ، (۲) اگر کوئی بادشاہ اور حاکم وقت کسی کو بلا کر کچھ سوالات کرے تو اگر جواب دیتے وقت سچ کہنے سے اسے تکلیف پانے کا خطرہ ہے، ایسی صورت میں حکم یہ ہے کہ یہ دیکھنے کا ہوگا، کہ تکلیف وہ بات کس قسم کی ہوگی مثلاً اپنے قتل ناحق یا اپنے کسی عضو کے ضائع ہو جانے یا کسی دوسرے کے قتل ناحق یا عضو کے نقصان ہو جانے کا خطرہ نہ ہو اسی طرح مال کے ضائع ہونے کا بھی ڈر نہ ہو تو اسے حق بات کے سوا دوسری بات نہیں بولنی چاہئے، اور اگر ان ناپسندیدہ باتوں میں سے کسی ایک بات میں مبتلا ہونے کا خوف ہو تو خلاف حق بولنے میں کوئی حرج نہیں ہے، القاضی خان، (۳) اللہ تعالیٰ کے علاوہ کسی دوسرے کے لئے تواضع کرنا حرام ہے، الملتقط، (۴) اگر کسی نے تحیہ سلام کے طور پر بادشاہ کو سجدہ کیا (جیسا کہ پہلی بعض امتوں میں جائز تھا) یا اس کے سامنے زمین کو بوسہ دیا تو ایسا کرنے والے کو کافر ہو جانے کا فتوی نہیں دیا جائے گا، لیکن وہ شخص سخت گنہگار ہوگا، اس لئے کہ وہ گناہ کبیرہ کا مرتکب ہوگا، قول مختار یہی ہے۔

(۵) فقیہ ابو جعفرؒ نے کہا کہ اگر کسی نے بادشاہ کو عبادت کی نیت یعنی کمال تعظیم سے سجدہ کیا یا دل میں کچھ بھی نیت نہیں تھی تو وہ کافر ہو گیا، جواہر الاخلاطی، (۶) اگر کسی مسلمان سے یہ کہا جائے کہ تم بادشاہ کو سجدہ کرو ورنہ ہم تم کو قتل کر دینگے تو مشائخ نے فرمایا ہے کہ اگر ان کا یہ حکم واقعۃً عبادت کے طور پر سجدہ کرنے کے لئے ہو تو افضل یہ ہے کہ سجدہ نہ کرے، جیسے کہ اگر کسی شخص پر کفر کرنے پر جبر کیا جائے تو اس کے لئے صبر کر لینا ہی افضل ہوگا، اور اگر ان کا یہ حکم عبادت کے لئے نہ ہو بلکہ تعظیم کرنے کے لئے ہو تو اس کے لئے سجدہ کر لینا ہی بہتر ہوگا، قاضی خان، یعنی اس نیت سے کہ اللہ تعالیٰ کے دربار میں سجدہ کر رہا ہوں، اور اس بادشاہ کو سجدہ کرنے کی نیت نہ کرے، یا سجدہ تحیت کی نیت کرے، م، (۷) جامع صغیر میں ہے کہ کسی سردار یا بادشاہ کے سامنے زمین کو بوسہ دینا حرام ہے، اور بوسہ دینے والا، اور جو اس پر راضی ہو دونوں سخت گنہگار ہوں گے، التاتارخانیہ۔

(۸) کسی بادشاہ یا غیر کے سامنے جھکنا یعنی رکوع کی طرح سر اور کمر کو جھکانا مکروہ ہے کیونکہ یہ کام مجوسیوں کے طریقہ کے مشابہ ہے، جواہر الاخلاطی، (۹) تحیۃ السلام کے وقت جھکنا مکروہ ہے، اور اس کی ممانعت آئی ہے، التمرتاشی، جیسا کہ ایک صحابی نے رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا کہ ہم آپس میں ایک بھائی دوسرے بھائی یا دوست سے ملتے ہیں تو کیا اس کے لئے جھک جائے، فرمایا کہ نہیں پھر سوال کیا گیا کہ کیا اسے چمٹالے یعنی گلے لگالے اور بوسہ دے، تو فرمایا کہ نہیں، پھر عرض کیا گیا کہ کیا اس کا ہاتھ پکڑ کے مصافحہ کرے، تب فرمایا کہ ہاں، ترمذی اور بیہقی نے اس کی روایت کی ہے، (۱۰) اللہ تعالیٰ کے سوا کسی دوسرے کی خدمت کے لئے اپنے ہاتھ کا بوسہ تو مکروہ ہے، (۱۲) علم و عدل کے سوا اگر کسی اور کا بوسہ لیا یا کسی مسلمان کا ہاتھ چوما اگر اس سے مسلمان کی تعظیم مقصود ہو تو اس میں بھی مضائقہ نہیں ہے، (۱۳) اور اگر اس کی عبادت جیسی تعظیم کا یا اس سے کچھ دنیاوی مال مل جانے کا ارادہ کیا تو مکروہ ہے، صدر الشہیدؒ تو اس میں مطلقاً کراہت کا فتوی دیتے تھے، الذخیرہ۔

(۱۴) عالم و سلطان عادل کے ہاتھ چومنے کی اجازت ہے، ان کے سوا کسی اور کے لئے اجازت نہیں ہے، یہی مذہب مختار ہے، الغیاثیہ، (۱۵) عالموں اور زاہد فقیروں کے سامنے زمین بوسی کرنا جاہلوں کی عادت ہے، اور ایسا کرنے والا گنہگار ہوتا ہے اور وہ عالم یا درویش جو ایسی حرکت پر راضی رہے وہ بھی حرام کام کے کرنے میں شریک اور گنہگار ہوتا ہے، الغرائب، (۱۶) اور جاہل عوام جو ملاقات کے وقت مل کر اپنے ہاتھ کو بوسہ دیتے ہیں تو یہ حرکت بالاجماع مکروہ ہے خزانۃ الفتاویٰ، (۱۷) جامع صغیر میں مذکورہ ہے کہ ایک مرد کا دوسرے مرد کے چہرہ یا پیشانی یا سر کو بوسہ دینا مکروہ ہے، فقیہ ابو جعفرؒ نے کہا ہے کہ اگر دوسرا شخص فقیہ یا عالم یا زاہد ہو تو دین کے اعزاز کی نیت سے ایسا کرنے میں مضائقہ نہیں ہے، المحیط۔

(۱۷) اور قاضی خان نے صاحب ہدایہ کے مثل اس مسئلہ کو اختلافی مسئلہ بتاتے ہوئے امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کی

نزدیک مکروہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہونے کی روایت نقل کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اگر نیکی کی نیت سے بوسہ لیا جائے جس میں شہوت کی نیت نہ ہو تو تمام ائمہ کے نزدیک جائز ہے، القاضی خان، چنانچہ ستر عورت کے مسئلہ میں حضرت ابو ہریرہؓ کی اس حدیث سے صاحب ہدایہ نے استدلال کیا ہے، جس میں ابو ہریرہؓ نے حضرت حسن بن علیؓ کی ناف کا بوسہ لینے کا ذکر ہے، کہ نیکی کی نیت سے ایسا بوسہ بھی جائز ہے، م، (۱۸) یہ بات مکروہ ہے کہ ایک عورت دوسری عورت کے منہ یا گال کو ملاقات یا رخصتی کے وقت بوسہ دے، القنیہ، جیسے کہ یہ مکروہ رسم ہے فارس کے مجوسیوں میں عموماً جاری تھی، م۔

(۱۹) فقیہ ابو اللیثؒ نے کہا ہے کہ پانچ طریقوں سے بوسہ لینا ہوتا ہے، (۱) بوسہ رحمت جیسے والد اپنی اولاد کا بوسہ لیتا ہے، (۲) بوسہ تحیت جیسے مومنین کا ایک دوسرے کو بوسہ لینا، (۳) بوسہ شفقت جیسے کہ اولاد کا اپنے والدین کو بوسہ لینا، (۴) بوسہ مودت جیسے کوئی مرد اپنے بھائی کا بوسہ لے، (۵) شہوت جیسے کسی مرد کا اپنی بیوی یا باندی کو بوسہ لینا، (۶) بوسہ دیانت جیسے کہ حجر اسود کو بوسہ دینا، المستصفیٰ، (۲۰) مصافحہ سلام کا تتمہ ہوتا ہے، اس لئے فجر یا عصر نماز کے بعد مصافحہ جو کہ شافعیہ میں بالخصوص حرم محترم میں رائج ہے اسے شیخ ملا علی قاریؒ نے ایک خاص رسالہ میں ممنوع لکھا ہے، اور یہی بات صحیح ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

فصل امر بالمعروف وجرس:۔

نیک باتوں کا جو شریعت کے موافق ہیں، ان کا حکم کرنا اور خلاف شرع باتوں اور مقاصد سے بچانا اسلام میں دین و دنیا کے اعتبار سے اہم اور عظیم الشان کام ہے، اور اسے چھوڑ دینا بہت بڑا فساد ہے، اور جو کچھ فتنہ و فساد نازل ہوا اسی کے چھوڑ دینے سے ہوا، حدیث میں ہے کہ واللہ تم لوگ آپس میں ایک دوسرے کو اچھے کاموں کا حکم کرو گے اور منکرات سے منع کرو گے یا اللہ تمہارے دلوں میں پھوٹ ڈال دے گا، اور ایک روایت میں ہے پھر تم میں سے ایک نیک آدمی بھی دعا کرے گا مگر قبول نہیں ہوگی، اور بندہ مترجم نے فرمان باری تعالیٰ، **واتقو فتنة لا تصیبن الذین ظلمو منکم خاصة**، الآیۃ، اور فرمان باری، **کانوا لایتناهون عن منکر فعلوه** الآیہ، وغیرہ کی تفاسیر میں احادیث و آثار سے تشریح اور توضیح کر دی ہے، واللہ تعالیٰ ہو الموفق، م۔

(۱) امر بالمعروف پہلے نرمی و شفقت کے ساتھ کرنا چاہئے، تاکہ اس نصیحت کا اثر زیادہ ہو پھر ذرا سختی اور گرمی کے ساتھ لیکن بدکلامی اور گالی اور فحش کلامی کے ساتھ نہ ہو، پھر ہاتھ سے ہو اس طرح سے کہ وہاں شراب ہو تو وہ بہا دی جائے، اور طبلہ و سارنگی وغیرہ ہو تو اسے توڑ دیا جائے، (۲) امر بالمعروف کی کئی قسمیں ہیں، (۱) گمان اس بات کا ہو کہ سننے والے اس کی نصیحت کو قبول کر لینگے، اور منکر باتوں کو چھوڑ دینگے تو اس پر ایسا کرنا یعنی نصیحت کرنا واجب ہوگا جسے چھوڑنا جائز نہ ہوگا (۲) غالب گمان یہ ہو کہ سننے والے اسے گالیاں دینگے، تو ایسی نصیحت کو چھوڑ دینا افضل ہے، اسی طرح اگر گالیوں سے بڑھ کر مار پیٹ وغیرہ کا خطرہ ہو جس سے لڑائی اور دشمنی پیدا ہوگی تو چھوڑ دینا بھی افضل ہوگا، اور اگر اسے معلوم ہو کہ نصیحت کرنے سے مار پیٹ تک نوبت آجائیگی، البتہ وہ ان باتوں پر صبر کرے گا، اور کسی دوسرے کے سامنے شکایت نہ کرے گا تو بھی اسے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرنے میں مضائقہ نہیں ہے، اور ناصح کو جہاد کا ثواب ملے گا، (۳) اگر یہ معلوم ہو کہ وہ لوگ نصیحت کو قبول نہیں کرینگے مگر کسی نقصان کا اسے خطرہ بھی نہ ہو تو اسے نصیحت کرنے اور نہ کرنے کے درمیان اختیار ہے پھر بھی نصیحت کرنا ہی افضل ہے، المحیط۔

(۴) امر بالمعروف میں قتل کئے جانے کا خوف ہو یہاں تک کہ اس کی وجہ سے وہ قتل کر دیا گیا ہو تو ناصح شہید ہوگا، التاتارخانیہ، (۳) شیخ زندویسیؒ نے اس قول کو ترجیح دیا ہے کہ سلاطین اور امراء پر ہاتھ اور طاقت سے اور علماء پر زبان سے اور عوام پر دل سے امر بالمعروف کرنا واجب ہے، الظہیریہ، لیکن حدیث میں ہے کہ جو شخص بھی امر منکر دیکھے یعنی جو باتیں شریعت میں ممنوع ہیں یا ان پر دلیل شرعی موجود نہیں ہے تو ان کو ہاتھ سے بگاڑ دے، پھر اگر قدرت نہ ہو تو زبان سے اور اگر اس کی بھی قدرت نہ ہو تو دل سے اور یہ سب سے کمزور ایمان ہے، یہ حدیث اس بات کے لئے دلیل ہے کہ مذکورہ تینوں قسمیں ایک ہی شخص کے لئے ہیں، البتہ عامہ مشہور اور معمول یہی ہے، کہ طاقت سے روکنا اور حکم

کرنا حکومت کی طرف سے ہی ہو سکتا ہے، اور علماء صرف زبان سے ہی منع کر سکتے ہیں، اور عوام صرف اتنا ہی کر سکتے ہیں کہ دل سے اسے برا جانیں، اس لئے یہ کہا گیا ہے کہ جس شخص کے سامنے منکر کام ہو رہا ہو اور وہ ہاتھ سے یا زبان سے نہیں روک سکتا ہے، مگر اسے برا جانتا ہے تو وہ ان بروں میں شامل نہیں ہے بلکہ ان سے جدا ہے، اور جو شخص ان بروں کی مجلس سے تو دور ہو مگر اس برے کام کو دل سے اچھا جانتا ہو اور اگر کسی طرح اسے موقع مل جاتا تو وہ اس میں شریک بھی ہو جاتا، تو وہ ان بروں میں شامل ہے، م۔

(۴) امر بالمعروف کرنے کے لئے پانچ باتوں کی ضرورت ہوتی ہے، (۱) علم کیونکہ علم کے بغیر امر بالمعروف صحیح نہیں ہو سکتا ہے، (۲) نیت کا صحیح ہونا، یعنی صرف کلمۃ اللہ کا بلند ہونا ہی مقصود ہو، (۳) جسے نصیحت کرنی ہو اس پر شفقت و مہربانی کرنے کی نیت ہو کہ وہ اللہ تعالیٰ کے عذاب سے بچ جائے، اس لئے جس انداز اور جس طرح سے بھی وہ خوش ہو اسی طرح سے اسے نصیحت کرنی چاہئے، (۴) نصیحت کرنے والے کو صابر اور حلیم ہونا چاہئے، (۵) جس کام سے دوسروں کو منع کرتا ہو اسے خود بھی نہ کرتا ہو اور جس کام کو کرنے کا حکم کرتا ہو اسے خود بھی کرتا ہو، (۶) قاضی و مفتی و عالم کو کوئی عام آدمی امر بالمعروف نہ کرے کیونکہ شاید اسے ایسی کوئی مجبوری ہو جس سے دوسرا شخص واقف نہ ہو اور عوام کو اس کی سمجھ نہ ہو، الغرائب، (۷) اگر ممنوع کام کو کوئی کرتا ہو پھر بھی اس پر لازم ہے کہ وہ دوسرے کو اس کام کے کرنے سے منع کرے، المحیط، الملتقط، الخزانۃ۔

اگر ایک شخص منکرات میں مبتلا ہو تو اس کے باپ کو یا شوہر کو یا سلطان کو ان منکرات پر مطلع کرنا صرف اسی صورت میں جائز ہوگا جبکہ اسے اس بات کا غالب گمان ہو کہ اس بیٹے یا بیوی یا رعایا یا سرکاری افسروں کو ان کا منع کرنا مفید ہوگا، اور وہ لوگ اس کے منع کرنے کو مان لینگے، ورنہ لکھنا جائز نہ ہوگا، القاضی خان، (۹) اگر کسی نے ایسا گناہ کیا جس پر حد واجب ہوتی ہو مگر بعد کو اس شخص نے اس گناہ سے توبہ کر لی تو اس پر واقف شخص کو یہ لازم نہیں ہے، کہ حد جاری کرنے والے حاکم کو اس برائی کی اطلاع بھی دے، جواہر الاخلاطی، (۱۰) گناہ کو چھپانا واجب ہے، (۱۱) توبہ کرنے کی شرطیں اس کتاب کی ابتداء یعنی مقدمہ عقائد میں بتادی گئی ہیں اس لئے وہاں دیکھ لینا چاہئے، م۔

(۱۲) اگر کسی شخص نے فاسق مسلمانوں کو منکرات کے کرنے سے روکنا چاہا اور اس پر اس شخص کو غالب گمان یہ ہو کہ اس منع کرنے کے نتیجہ میں قتل کر دیا جاؤں گا جبکہ یہ شخص ان لوگوں کا کچھ بھی نہ بگاڑ سکتا ہو تو اسی حالت میں خاموش رہجانے کی رخصت ہے، لیکن اولیٰ اور عزیمت یہی ہے، کہ ان کو منع کر دیا جائے اگر چہ وہ شخص قتل کر دیا جائے، الذخیرہ، (۱۳) یہ بات یاد رکھنے کے لائق ہے کہ (۱) ناصح کی نصیحت سے غرض صرف اصلاح مخاطب ہونی چاہئے، اس میں اپنی علمی قابلیت کا اظہار اپنی بڑائی اور دنیاوی منافع کا حصول نہیں ہونا چاہئے، (۲) اگر لوگ اس کی نصیحت قبول نہ کریں تو ان لوگوں سے ناراض نہیں ہونا چاہئے، کیونکہ اپنی محنت کا پھل یعنی نیک نیتی کا ثواب تو مل کر رہیگا، (۳) وعظ مخاطبین اور عوام کی سمجھ کے مطابق ہو، اس لئے ان کی سمجھ سے زائد باتیں بیان نہیں کرنی چاہئے، (۴) تقریر کے دوران تعجب خیز باتیں اور غریب و نادر روایتیں اور صحابہ کرام کے درمیان کے اختلاف کو بیان کرنا جائز نہیں ہے، م۔

فصل: دواء اور علاج کا بیان

مسائل:۔ (۱) علاج کرنا اس شرط پر جائز ہے کہ علاج کے وقت اس بات کا اعتقاد ہو کہ حقیقۃ شفاء دینے کا مالک اللہ تعالیٰ عزوجل ہے، کیونکہ اگر یہ اعتقاد ہو کہ اسی دواء اور علاج سے ہی شفاء ہوگی تو اس صورت میں علاج کرانا بھی جائز نہیں ہے، السراجیہ، (۲) ہڈی سے علاج کرنے کے بارے میں امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے، بشرطیکہ وہ ہڈی جانور بکری یا گائے یا اونٹ یا گھوڑے وغیرہ کی ہو، اس میں انسان یا خنزیر کی ہڈی سے علاج کرنا مکروہ ہے عام ازیں کہ وہ ہڈی خشک ہو یا تر ہو

اور ذبیحہ کی ہو یا مردار کی ہو، (۳) مذبوحہ کی ہڈی کے بارے میں مطلقاً اجازت ہے، (۴) ہمارے مشائخ کے نزدیک کتے کی ہڈی سے علاج کرنا جائز ہے، لیکن حسن بن زیادؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے، الذخیرہ، (۶) مور کے بالوں سے موزہ اور سلائی کے موقع میں فائدہ حاصل کرنا ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق جائز ہے، اور یہی قول اظہر ہے، المحیط، (۷) اگر طبیب کے کہنے کے موافق کسی نے دواء نہیں کی اور وہ مر گیا تو وہ گنہگار نہیں ہو گا کیونکہ علاج سے تندرست ہو جانا یقینی بات نہیں ہے، قاضی خان کی عبارت سے ایسا ہی سمجھا جاتا ہے، (۸) حاملہ کو حمل کے ابتدائی زمانہ میں یعنی جبتک کہ بچہ حرکت کرنے نہ لگے فصد کھلوانا یا پچھنے لگوانا جائز نہیں ہے، پھر درمیان مدت میں جائز ہے یہاں تک کہ ولادت کی مدت قریب ہو جائے تاکہ بچہ کی پوری حفاظت ہو سکے البتہ اس صورت میں جائز ہو گا جبکہ ایسا نہ کرنے سے زبردست نقصان کا خدشہ ہو، القنیہ، (۹) اگر ابتداء حمل میں طبیب نے کہا کہ اسے جونک لگانی مضر ہے، تو جونک لگانی بھی جائز نہیں ہے، الکبریٰ۔

(۱۰) اگر حاملہ نے اپنی تندرستی کے خیال سے دوا پی تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے اگرچہ اس سے اسقاط حمل بھی ہو جائے، اس سے وہ ضامن بھی نہ ہو گی، الینابیع، (۱۱) اگر کسی بیمار کو پینے کے لئے دوا دی گئی مگر اس نے نہیں پی جس کی نتیجہ میں وہ مر جائے تو وہ گناہگار نہ ہو گا، البتہ اگر کھانا نہ کھا کر بیمار مر جائے تو وہ گنہگار ہو گا، کیونکہ دوا سے فائدہ ہونا صرف احتمال اور امکانی بات ہے، لیکن کھانا محسوسی اور یقینی ہے، الظہیریہ، (۱۲) گدھی کا دودھ اور گوشت سب مکروہ ہے اگرچہ بیماری کے واسطے ہو اور یہی حکم ہر ایسی چیز کا ہے جو حرام ہو، القاضی خان، (۱۳) اونٹ کا پیشاب اور گھوڑے کا گوشت مرض کے علاج کی غرض سے بھی مکروہ ہے، الجامع الصغیر اور صاحبینؒ کے نزدیک اگر بیماری کے علاج کی غرض سے ہو تو دونوں چیزیں جائز ہیں، م، (۱۴) واضح ہو کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو اس کی اپنی مختلف تکالیف کو دور کرنے کے جو اسباب بتائے ہیں اس کی تین قسمیں ہیں۔

(۱) وہ جو یقینی سبب ہو جیسے پیاس کو دور کرنے کے لئے پانی پینا اور بھوک لگنے سے چاول یا روٹی وغیرہ کچھ کھانا تو ضرورت پڑنے پر ان چیزوں کو استعمال میں نہ لانا توکل نہیں ہو گا، بلکہ اگر ان باتوں کی وجہ سے موت آجانے کا خطرہ ہو جائے تو اس کو چھوڑنا اور استعمال میں نہ لانا حرام ہو گا، (۲) وہ جو ظنی سبب ہو یعنی اس کے استعمال سے تکلیف کا دور ہونا یقینی نہ ہو، جیسے بیماری کے موقع میں دواء پینا، یا مسہل لینا یا فصد وغیرہ سے علاج کرانا، جو طبی علاج میں سے ہیں تو ان کو وقت ضرورت استعمال میں لانا توکل کے خلاف نہیں ہو گا، اسی طرح ان کا چھوڑنا بھی حرام نہ ہو گا، بلکہ کبھی اسے چھوڑ دینا ہی افضل ہوتا ہے، (۳) وہ جو وہمی ہو جیسے کسی موقع پر بدن کو داغ دینا یا جھاڑ پھونک اور منتر سے علاج کرنا تو ان کو چھوڑنا ہی توکل کے لئے شرط ہے، الفصول ۳۰ ول العمادیہ ۲۳م۔ (۱۵) مرد کو کسی عورت کے دودھ سے ہلاس لینے (بولینا یا نسوار کی طرح سونگھنا) یا دواء کے طور پر پینے میں مضائقہ نہیں ہے، القنیہ، (۱۶) شراب کو دواء کے طور پر پینے اور استعمال کرنے میں اختلاف ہے، چنانچہ ائمہ بلخ سے مروی ہے کہ اگر یقینی طور سے اس سے شفاء کا ہونا معلوم ہو تو وہ حلال ہے، مگر فقیہ عبد الملک نے اپنے استاد سے نقل کیا ہے کہ حلال نہیں ہے، الذخیرہ، اور تمر تاشیؒ نے بھی دو صورتیں لکھی ہیں یعنی مشائخ بلخ کے موافق لیکن صاحب ہدایہؒ نے مطلقاً منع کیا ہے یعنی جائز نہیں ہے کہ شراب سے کسی زخم کا یا جانور کی لگی ہوئی پیٹھ کا اس سے علاج کیا جائے، (۱۷) کسی ذمی کو شراب پلانی جائز نہیں ہے اسی طرح کسی بچہ کو بھی دواء کے طور پر پلائی جائے، اگر کوئی اسے پلا دے گا تو پلانے والا ہی گنہگار ہو گا، انتہی، لیکن اظہر یہ تھا کہ زخم کے علاج میں اس کی گنجائش ہونی چاہئے واللہ تعالیٰ اعلم لیکن اس کی نجاست کے خیال اور یقینی طور سے اس سے شفاء نہ ہونے کی وجہ سے حرام ہے، اب یہ حکم یہیں پر ختم کیا جا رہا ہے، م۔

(۱۸) اگر کسی ماہر طبیب نے کسی مریض سے کہا کہ تمہاری بیماری کا خارپشت جانور یا سانپ کھانے کے بغیر یا اس دوا کے بغیر جس میں سانپ نہ ڈالا گیا ہو علاج نہیں ہو سکتا ہے یا اس کے بغیر تمہاری بیماری ختم نہیں ہو سکتی ہے تب بھی اس مریض کے لئے اسے کھانا جائز نہ ہو گا، القنیہ، (۱۹) اگر تریاق میں سانپ کا جزء ہو تو اسے کھانا مکروہ ہے، لیکن بیچنا جائز ہے، (۲۰) اور اگر یہ معلوم ہو

کہ اس تریاق میں سانپ کا جزء نہیں ہے تو اس کے کھانے میں حرج نہیں ہے الخلاصہ،(۲۱) کبوتر کی بیٹ دوا کے طور پر کھانے میں حرج نہیں ہے، خزانۃ الفتاوٰی(۲۲) عورت اگر اپنے آپ کو اپنے شوہر کی رضامندی کے لئے موٹا بنائے تو اس میں حرج نہیں ہے، لیکن مرد کو ایسا کرنا مکروہ ہے، الظہیریہ،(۲۳) دوا کے طور پر انگلی میں مرارہ (پتہ) پہننا امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق جائز ہے، اور اسی پر فتویٰ بھی ہے، الخلاصہ،(۲۴) زخم پر آٹے کی پلٹس (لیپ) باندھنا جبکہ وہ مفید ہو تو اس میں حرج نہیں ہے، السراجیہ،(۲۵) بچہ کو اس کی بیماری کی وجہ سے داغ دینے میں حرج نہیں ہے،(۲۶) جانوروں کو اس کی پہچان کے لئے داغ دینے میں مضائقہ نہیں ہے، محیط السرخسی،(۲۷) چہرہ پر داغ دینا مکروہ ہے، العتابیہ۔

(۲۸) قرآن مجید کے ساتھ جھاڑ پھونک کرنا اس طرح سے کہ مریض پر پڑھ کر دم کیا جائے یا جسے بچھو وغیرہ نے کاٹا ہو یا کاغذ پر لکھ کر گلے میں ڈالا جائے یا رکابی اور طشتری میں لکھ کر دھو کر پلایا جائے تو حضرت ابراہیم نخعیؒ کے نزدیک مکروہ ہوگا، لیکن عطاء و مجاہد اور ابو قلابہ رحمھم اللہ کے نزدیک جائز ہے، خزانۃ الفتاوی، میں مترجم کہتا ہوں کہ بچھو کے کاٹنے پر سورۂ فاتحہ پڑھ کر دم کرنے اور شفا پانے کی روایت صحیح بخاری میں موجود ہے، لہٰذا یہ پڑھ کر دم کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، لیکن عوام کو یہ بات نہ بتلائی جائے کہ یہ جھاڑ قرآن مجید سے ہے اس لئے کہ فائدہ نہ ہونے کی صورت میں کبھی فائدہ نہ ہونے سے عوام کو قرآن مجید سے بے اعتقادی پیدا ہو جائیگی، بالخصوص اس صورت میں کہ اگر کسی دوسرے کے جھاڑ سے یا منتر وغیرہ سے اسے فائدہ ہو جائے، اور یہ بات ظاہر ہے کہ قرآن مجید میں فاتحہ یا کسی دوسری صورت کے متعلق تصریح نہیں ہے کہ اس سے جھاڑنے سے فائدہ ہو ہی جائیگا، پس کسی صحابیؓ کے جھاڑنے سے جو فائدہ ہو گیا تھا وہ ان کی پاک زبان اور نیک عمل کرتے رہنے اور اللہ کے نزدیک مقبول ہونے کی برکت تھی، اسی لئے اولیٰ یہ ہے کہ عوام کو اس سے منع کیا جائے، اور اب کاغذ پر لکھ کر گلے میں لٹکانے کے بارے میں آثار مختلف ہیں، چنانچہ بعض مرفوع حدیث میں ہے کہ جس نے تعویذ لٹکایا اس نے شرک کیا، اسی لئے حاوی میں جامع صغیر سے منقول ہے کہ اگر کسی عورت نے اس غرض سے گلے یا ہاتھ میں تعویذ باندھا کہ اس کا شوہر اس سے ناراض رہتا ہے خوش نہیں رہتا تو یہ حرام ہے، اور عبد اللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ وہ اپنی اولاد کو استعاذہ کی دعا سکھاتے اور بچوں کے گلے میں ڈال دیتے تھے، اور شاید اسی بناء پر غرائب میں کہا ہے کہ تعویذ کے استعمال میں مضائقہ نہیں ہے، لیکن پائخانہ جانے اور وطی کے وقت اسے الگ کر دیا جائے، اور پڑھ کر دم کرنے میں تو اختلاف کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ حضرات حسنینؓ کو استعاذہ فرماتے تھے یعنی، **اعوذ بکلمات اللہ التامات من شر کل شیطان وھامۃ وعین لامۃ**، اور یہ روایات اس کے مانند دوسرے الفاظ سے بھی وارد ہیں، اس باب میں دوسری روایتیں بھی ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م۔

(۲۹) کھیتوں اور فالیزوں (خربوزے اور پھلوں کے باغات وغیرہ) میں نظر بد سے حفاظت کی غرض سے جانوروں کی کھوپڑیاں رکھنے میں مضائقہ نہیں ہے، اور یہ بات آثار سے ثابت ہے، القاضی خان، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ بیان کرنے والے نے یہ نہیں بتایا ہے کہ وہ آثار کس نے کن لوگوں نے بیان کئے ہیں، اور بظاہر کسی روایت میں ہمیں معلوم نہیں ہوئے، واللہ تعالیٰ اعلم، پھر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس طرح سے کھوپڑیوں کو لٹکانا عوام میں اس غرض سے شروع ہوا تھا کہ جنگلی جانور جو کھیتوں کو نقصان پہنچانے آتے ہیں مثلاً جنگلی سور یا میار وغیرہ تو وہ ان کو آدمی کی موجودگی سمجھ کر دور سے ہی بھاگ جائینگے اور بد نظری سے بچنا ان کا مقصد نہیں تھا، جیسا کہ بیر امرود وغیرہ جیسے درختوں پر سیاہ ہانڈیاں اور جگہ جگہ سے سفید چونا کا رنگ لگا کر کسی طرح لٹکا دیتے ہیں تاکہ چمگادڑ ان کو دیکھ کر دور سے ہی بھاگ جائیں، پس اس غرض سے کسی قسم کی چیز لٹکا دینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہوتا ہے، لیکن اس میں عقیدہ پیدا کرنا کہ اس سے بد نظری دور ہوتی ہے تو اس کے لئے یہ بات ضروری ہوگی کہ کسی حدیث سے اس کا ثبوت ہو کیونکہ اس میں قیاس اور رائے کو کوئی دخل نہیں ہے، البتہ اگر کسی کو اس کا تجربہ ہوا ہو تو دوسری بات ہے اور غالباً شیخ قاضی خانؒ کی مراد بھی آثار سے یہی تجربہ سے ثابت ہونا ہی ہو، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

(۳۰) نوروز (دہولی و دیوالی) میں رقعات تعویذ کے طور پر لکھ کر دروازوں پر لٹکانا بھوت پریت سے امن ہونے کی غرض سے مکروہ ہے، السراجیہ، کیونکہ اس میں اسماء باری تعالیٰ اور کلام مجید کی آیتوں کے ساتھ خلاف تعظیم یا توہین لازم آتی ہے، اور نجومیوں سے اس سے مشابہت بھی لازم آتی ہے، خزانۃ المفتین، (۳۱) اس زمانہ میں خوشبو جلانا جاہلوں کا فعل ہے، السراجیہ، (۳۲) اپنی بیوی سے اس کی اجازت کے بغیر عزل کرنا یعنی نکال کر باہر انزال کرنا اس خوف سے کہ اس زمانہ میں خراب اولاد پیدا ہوتی ہے، تو ظاہر الروایۃ کے مطابق جائز نہیں ہے، لیکن یہ بات بھی مذکور ہے کہ اس کو اس کی گنجائش ہے، الکبریٰ، (۳۳) موجودہ زمانہ میں علاج کے ذریعہ حمل کو گرا دینا بہر حال جائز ہے، خواہ اس کے اعضاء مثلاً ناخن وغیرہ ظاہر ہو گئے ہوں یا نہ ہوئے ہوں، اسی پر فتویٰ ہی، جواہر الاخلاطی، میں مترجم کہتا ہوں کہ عزل کی حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ قیامت تک جن بچوں کو پیدا کرنے والے ہیں ان کو ضرور پیدا کرینگے، اس سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ اللہ تعالیٰ اپنی مخلوقات میں سے اچھوں اور ہر نیک و بد سب سے خود زیادہ جاننے والے ہیں، اور یہ بات بھی معلوم ہے کہ اگر اولاد میں سے کوئی فاسق و فاجر ہو تو علاج کر کے یا زہر دے کر اسے قتل کرنا جائز نہیں ہے، بس موجود مسئلہ میں جب بچہ کے اندر روح آگئی تو دواؤں سے اس کو قتل کرنے میں شامل ہے، البتہ روح آنے سے پہلے ایسا کرنے کی گنجائش ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

(۳۴) یتیمہ میں ہے کہ شیخ علی بن احمدؒ سے پوچھا گیا کہ رحم میں بچہ کی صورت بن جانے سے پہلے اسقاط کا کیا حکم ہے، تو فرمایا کہ آزاد عورت میں اسقاط جائز نہیں ہے، اور یہ قول متفق علیہ ہے، اور باندی میں اختلاف ہے، لیکن اس میں بھی قول صحیح یہی ہے کہ ممنوع ہے، التاتارخانیہ، (۳۵) دودھ پلانے والی (مرضعہ) کے لئے یہ جائز نہیں کہ دوا کے طور پر کسی کو اپنا دودھ دے اس صورت میں کہ بچہ کو نقصان ہو، القنیہ، (۳۶) مرضعہ (دودھ پلانے والی) کو اپنا حمل ظاہر ہوا اور اس کا دودھ خشک ہو گیا اور دودھ پینے والا بچہ کے ہلاک ہو جانے کا خطرہ ہو گیا، اور باپ میں اتنی مالی گنجائش نہیں ہے کہ وہ کسی دوسری دودھ پلانے والی کو اس کی جگہ رکھ لے تو جب تک کہ حمل کو (۱۲۰) دن نہیں گزر جائیں تب تک اس کے لئے یہ جائز ہے کہ اپنا حمل ضائع کرا دے، القاضی خان و خزانۃ المفتین۔

فصل: ختنہ و خصی کرنا اور ناخن کترنا وغیرہ

مسائل: ختنہ کرنا سنت ہے یہی قول صحیح ہے، الغرائب، (۲) ختنہ کے لئے مستحب وقت سات برس سے بارہ برس کے درمیان ہے، یہی قول مختار ہے، السراجیہ، (۳) اگر کوئی قوم ختنہ کرانا چھوڑ دے اور اس پر اصرار کرے تو امام اس قوم سے قتال کر سکتا ہے، جیسا کہ امام محمدؒ سے مروی ہے، م، (۴) بعض ائمہ نے کہا ہے کہ ولادت سے ساتویں روز سے جواز شروع ہو جاتا ہے جواہر الفتاویٰ، (۵) عورتوں کا ختنہ باعث عزت و مکرمت ہے، المحیط، (۶) بچہ کا ختنہ اس صورت میں نہیں ہو سکتا ہے کہ اس کی کھال کھینچنے میں سختی اور مشقت ہو اور حشفہ (سپاری) کھلا ہوا ہو گویا ختنہ ہو گیا ہے، اور حجاموں نے کہہ دیا ہو کہ ختنہ ہونے میں سختی ہے، تو چھوڑ دینا چاہئے، الذخیرہ، (۷) اگر کسی بوڑھے کا ختنہ نہ ہوا ہو اور اسے ختنہ خود کرنے کی طاقت بھی نہ ہو تو اسے چھوڑ دیا جائے، الخلاصہ، (۸) اور اگر اسے خود ختنہ کرنے کی طاقت ہو تو وہ خود ہی ختنہ کرلے ورنہ اپنی منکوحہ بیوی سے یا مملوکہ باندی سے کرالے، اور اگر یہ کچھ ممکن نہ ہو تو چھوڑ دیا جائے، لیکن کرخیؒ نے ذکر کیا ہے کہ حمامی ختنہ کر دے، العتابیہ، حمامی کے دیکھنے کی بظاہر ضرورت نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م، (۹) اگر ختنہ کے بعد پھر کھال بڑھ کر سپاری (حشفہ) کو چھپا لے تو پھر وہ کاٹی جائے ورنہ نہیں المحیط۔

(۱۰) باپ اگر چاہے تو وہ خود اپنے بیٹے کا ختنہ اور حجامت یعنی پچھنا لگوانا اور دوسرا علاج بھی کر سکتا ہے، اسی طرح اس کا وصی بھی کر سکتا ہے، لیکن ماں یا ماموں اور چچا کے وصی کو یہ اختیار نہیں ہوگا، (۱۱) اگر ختنہ کرنے کی وجہ سے بچہ مر گیا تو اس ختنہ کرنے

والے پر استحساناً ضمان لازم نہیں آئے گا، (۱۲) اگر ماں نے اپنے لڑکے کا ختنہ کر دیا جس سے اس کا لڑکا مر گیا تو وہ بھی ضامنہ نہیں ہوگی، السراج والناطفی و قاضی خان، (۱۳) لڑکیوں اور عورتوں کے کان چھیدنے میں مضائقہ نہیں ہے، الظہیریہ، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں بلا روک ٹوک اور بلا انکار ایسا کیا جاتا تھا، الکبریٰ میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں اس کا ثبوت ملنا مشکل ہے اور روایت کے مطالبہ یعنی سند کی ضرورت ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م، (۱۴) کسی مرد (آدمی) کو خصی کرنا بالاجماع حرام ہے، (۱۵) گھوڑے کے بارے میں شمس الائمہ سرخسیؒ نے لکھا ہے کہ اس کے خصی کرنے میں مضائقہ نہیں ہے، اور شیخ الاسلامؒ نے لکھا ہے کہ حرام ہے، (۱۶) دوسرے جانوروں کے خصی کرنے میں اگر کوئی نفع کی بات ہو تو اس میں بھی حرج نہیں ہے، اور اگر اس سے نفع مقصود نہ ہو یا کسی نقصان کو دور کرنا بھی مقصود نہ ہو تو حرام ہے، الذخیرہ، (۱۷) یہی حکم بلی کے خصی کرنے میں بھی ہے، الکبریٰ، (۱۸) امام طحاویؒ نے لکھا ہے کہ ہمارے علماء ثلثہ کے نزدیک سر منڈانا سنت ہے، التاتارخانیہ، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ صحیح یہ ہے کہ سر پر بال رکھنا اور درمیان سے مانگ نکالنا سنت ہے، اور منڈانا بھی جائز ہے، چنانچہ حضرت علیؓ بھی منڈایا کرتے تھے، م۔

(۱۹) ہر جمعہ میں ایک بار منڈانا مستحب ہے، (۲۰) کچھ سر منڈانا اور باقی کو چھوڑ دینا جس کو قزع کہتے ہیں مکروہ ہے، الغرائب جیسے کہ ہندوؤں کے بچوں کی طرح جھنڈیا مکروہ ہے، (۲۱) اور درمیان سے سر منڈانا اور باقی کو چھوڑنا بھی بظاہر سنن ابی داؤد کی روایتوں کے مکروہ ہے، لیکن ذخیرہ میں لکھا ہے کہ اگر اطراف کے بال لٹکتے ہوئے چھوڑ دے تو مکروہ نہیں ہے، اور اگر ان کو بل دے تو مکروہ ہے، م، (۲۲) صرف گدی کے بال منڈانا امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مکروہ ہے، لیکن پچھنے لگانے کے وقت مکروہ نہیں ہے، الینابیع، (۲۳) ناخن کترنا سنت ہے لیکن دار الحرب میں داخل ہونے کے بعد ان کو چھوڑے رکھنا ہی مستحب ہے، محیط السرخسی، (۲۴) افضل یہ ہے کہ ہفتہ میں ایک بار ناخن کتر لیا جائے، اور مونچھیں خوب تراش لی جائیں اور زیر ناف کے بال رونڈے جائیں اور غسل کر کے بدن صاف کر لئے جائیں، اس میں اوسط درجہ یہ ہے کہ ہر پندرہ دن میں یہ سب کام کر لئے جائیں، زیادہ سے زیادہ چالیس دن میں پھر اس کے بعد عذر مقبول نہیں ہے یعنی اس سے تاخیر نہیں ہونی چاہئے، القنیہ۔

(۲۵) بغل کے بالوں کو اکھاڑنا افضل اور رونڈنا جائز ہے، اور ناف کے نیچے کے بال نورہ (چونا) سے بھی صاف کرنا جائز ہے، الغرائب، (۲۶) اگر ناخن کاٹنے یا سر منڈانے کے لئے جمعہ کا دن کسی نے مقرر کر لیا، اور دوسرے دنوں میں بھی ان کاموں کو کرنا جائز سمجھتا ہو ایسی صورت میں اگر دوسرے جمعہ کے آنے کا انتظار کرنے سے ناخن بہت بڑھ جائیں تو وہ مکروہ ہوگا، اور اگر بہت زیادہ نہ بڑھے ہوں اور حصول برکت کے لئے دوسرے جمعہ کا انتظار کر لے تو مستحب ہوگا، القاضی خان، (۲۷) ناخن کترنے میں دائیں طرف سے ابتداء کرنا اور دائیں پر ہی ختم کرنا ادب ہے، الغرائب، (۲۸) کاٹے ہوئے ناخن اور بال کو کہیں دفن کر دیا جائے یا علیحدہ کسی کنارہ میں ڈال دیا جائے لیکن پائخانہ یا گھوڑے پر نہیں ڈالا جائے کہ اس سے بیماری پیدا ہوتی ہے، القاضی خان، (۲۹) ناخن و بال اور حیض کے کپڑوں کو سب کو دفن کرنا بہتر ہے، العتابیہ، (۳۰) مونچھیں اتنی کترنی چاہئے کہ بھول کے مثل ہو جائیں، الغیاثیہ، (۳۱) شرح الآثار میں ہے کہ مونچھوں کو جتنا ممکن ہو کترنا بہتر ہے یہاں تک کہ اوپر کے ہونٹھ کے اوپر کنارہ سے کم ہو جائیں، لیکن مونڈنا سنت اور بہتر ہے، امام ابو حنیفہؒ اور صاحبین رحمھم اللہ کا یہی قول ہے، بعض اسلاف اپنی مونچھوں کے دونوں طرف سبالہ چھوڑ دیتے تھے، الغرائب، (۳۲) ڈاڑھی میں سے ایک مشت سے جو بڑھی ہوئی ہو اسے کترنا سنت ہے، اور یہی قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے، اور ہمارا اس پر عمل ہے، کتاب الآثار محمدؒ محیط السرخسی، (۳۳) حلق کے بال منڈانا نہیں چاہئے، الینابیع، (۳۴) عنفقہ، (داڑھی بچہ) کے دونوں کناروں کو نوچنا بدعت ہے، الغرائب۔

(۳۵) ناک کے بال نوچنے سے بعد میں کیڑے پیدا ہوتے ہیں اس لئے منع ہے، (۳۶) سینہ اور پیٹھ کے بال منڈانا خلاف اولیٰ ہے، القنیہ، (۳۷) دانت سے ناخن کاٹنا مکروہ ہے، (۳۸) جنابت کی حالت میں بال منڈانا اور ناخن کترنا مکروہ ہے، الغرائب، (۳۹)

عورت اگر بیماری کی وجہ سے اپنے بال منڈوائے تو مجبوری ہے ورنہ مکروہ ہے، الکبری، (۴۰) آدمی کے بال سے بال جوڑنا مکروہ ہے خواہ اسی عورت کے بال ہوں یا دوسری کے ہوں، الاختیار، (۴۱) مرد کے حق میں سرخ خضاب سنت ہے، اور تمام مشائخ کے نزدیک جہاد کی حالت میں سیاہ خضاب پسندیدہ ہے تاکہ دشمن پر ہیبت طاری رہے، (۴۲) اور عورتوں کو زینت کے طور پر سرخ خضاب مکروہ ہے، اور بعضوں نے اسے بغیر کراہت کے بھی جائز کہا ہے، (۴۳) امام ابویوسفؒ سے روایت ہے کہ جیسے ہم یہ پسند کرتے ہیں کہ ہماری بیوی زینت اور سنگار کے ساتھ رہے ایسے ہی اسے بھی یہ پسند ہوتا ہے کہ ہم بھی زینت کے ساتھ رہیں، الذخیرہ، بلکہ یہ قول تو حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے، جیسا کہ تفسیر میں ہے، م، (۴۴) زینت کی غرض سے سفید بالوں کو اکھاڑنا مکروہ ہے، لیکن ہیبت کفار کی غرض سے جائز ہے، جواہر الاخلاطی، (۴۵) لڑکوں کے ہاتھ پاؤں کو مہندی سے رنگنا نہیں چاہئے، البتہ ضرورۃ جائز ہے، اور لڑکیوں کے لئے ہر حال میں جائز ہے، الینابیع، (۴۶) مردوں کے لئے بالاتفاق اثمد کا سرمہ جائز ہے، اور زینت کے طور پر سیاہ سرمہ لگانا بالاتفاق مکروہ ہے، اور اگر زینت مقصود نہ ہو تو عامہ مشائخ کے نزدیک مکروہ نہیں ہے، جواہر الاخلاطی۔

فصل بسلسلہ تعمیر مکان

مسائل:۔ (۱) مقدار ضرورت عمارت تیار کرنا مکروہ نہیں ہے، ضرورت کے بغیر مکان بنانا مکروہ ہے، الوجیز للکردری، (۲) بڑی اور اونچی تعمیر پر فخر کرنا علامات قیامت میں سے ہے، (۳) اونچی اور لمبی چوڑی عمارتیں قول اصح کے مطابق مکروہ ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

انسانوں کے زخم اور حیوانوں کے قتل کے بارے میں

مسائل:۔

(۱) اگر حاملہ عورت جو قریب ولادت ہو مر جائے اور گمان غالب یہ ہو کہ اس کے پیٹ میں بچہ زندہ ہے تو اس کے پیٹ کو بائیں طرف سے کاٹ کر اسے نکال لینا چاہئے، المحیط، (۲) اگر حاملہ کے پیٹ میں بچہ ایسا ٹیڑھا ہو گیا ہو کہ لوگوں کی رائے میں اس بچہ کو ٹکڑا کئے بغیر کسی طرح نہیں نکل سکتا ہے ورنہ وہ ماں مر جائیگی، اب اگر وہ بچہ مر چکا ہو تو ٹکڑا کر دینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، ورنہ جواز کی کوئی صورت نہیں ہے، القاضی خان (۳) جس عضو میں اکلہ (وہ بیماری جو عضو کو سڑا دے، مصباح قاسمی) پڑ گیا ہو اس کو کاٹ ڈالنا جائز ہے، السراجیہ، الملتقط، (۴) پتھری کے مرض میں شانہ (مونڈھا) چاک کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، (۵) قاعدہ کلیہ:۔ جس علاج میں اکثر فائدہ ہو جاتا ہو یا کبھی اچھا ہو تا ہو اور کبھی مریض مر بھی جاتا ہو تو اس کا معالجہ جائز ہے، ورنہ نہیں، الظہیر یہ وغیرہ، (۶) اگر کسی آدمی کا کتا کٹکھنا ہو تو اس گلی یا محلہ گاؤں والوں کو اس کو مار ڈالنا جائز ہوگا، (۷) اگر ایسے کتے کے مالک کو تنبیہ کر دی گئی اس کے بعد بھی اس کتے نے کسی کو کاٹ لیا تو جس شخص کو اس کتے نے کاٹا ہے اس کا مالک اس کے علاج معالجہ کا ذمہ دار ہوگا ورنہ نہیں، الخلاصہ، (۸) کتا پالنا اگر کھیتی یا جانوروں کے گلے اور ریوڑ یا چوروں وغیرہ سے حفاظت کے واسطے ہو یا جن لوگوں کو جانوروں کے شکار کی ضرورت ہو اور سکھایا ہوا کتا اس کام کے لئے لایا ہو تو وہ جائز ہوگا، اور اگر کسی ضرورت کے بغیر صرف شوقیہ پالا گیا ہو تو حدیث کے مطابق ہر روز اس کی پانچ نیکیاں کم ہو جاتی ہیں، م؛ خلاصہ ذخیرہ، (۹) بلی کو مرا ہوا جانور یا سور نہیں کھلایا جائے، اور اگر کتا یا گدھا ذبح کیا گیا ہو تو کھلایا جا سکتا ہے، السراجیہ، (۱۰) اگر کسی جانور سے کسی انسان (مرد) نے وطی کر لی اگر وہ جانور کھایا جاتا ہو (ماکول اللحم) ہو اور وہ اسی کی ملکیت ہو یا مالک قیمت لے کر اسے دیدے تو اسے ذبح کر دیا جائے اور اگر وہ جانور کھایا نہ جاتا ہو تو ذبح کے باوجود اسے جلا دیا جائے، لیکن اس حرکت سے وہ حیوان نہیں ہوتا ہے، خزانۃ الفتاویٰ (۱۱) چیونٹی کے مار ڈالنے کے بارے میں اختلاف ہے، اور قول اصح یہ ہے کہ اگر اس نے کاٹنے میں پہل کی ہو تو اس کو مار ڈالنا جائز ہے، اور اگر اس نے

پھل نہ کی ہو تو اس کو مار ڈالنا مکروہ ہے، اور اسے پانی میں ڈال دینا بالاتفاق مکروہ ہے، (۱۲) جوں و چلھڑ (کپڑے اور سر کی جوں) ہر حال میں مار ڈالنا جائز ہے، الخلاصہ، (۱۳) جوں اور چلھڑ اور بچھو کو آگ میں جلانا مکروہ ہے، اسی طرح زندہ پھینک دنیا بھی مکروہ ہے، یعنی ادب کے خلاف ہے، الظہیر یہ۔

(۱۴) اگر کھٹمل چارپائی میں پیدا ہو گئے تو ان کو مار ڈالنا جائز ہے، پھر اگر چارپائی کو تالاب یا دریا میں ڈالنے میں دقت ہو تو پھٹکری بانی کا پانی مار ڈالنا چاہئے، اور اگر گرم پانی کے بغیر وہ نہیں مرتے ہوں تو مجبوراً امید ہے کہ جائز ہو، واللہ تعالیٰ اعلم، م، (۱۵) پیلہ یعنی جن کیڑوں سے ریشم پیدا ہوتا ہے اس کو آفتاب میں اس لئے ڈالنا تاکہ اس میں سے وہ کیڑے مر جائیں، اور پیدا ہونے کے بعد ریشم کے اس لچھے کو دھوپ میں ڈالنا تاکہ کیڑے مر جائیں، بلا انکار اس پر لوگوں کا عمل جاری ہے، اور مضائقہ نہیں ہے، جیسا کہ ہم سب یہ دیکھتے ہیں کہ مچھلی بھی ڈال دی جاتی ہے تاکہ وہ مر جائے اور مکروہ بھی نہیں ہے، خزانۃ المفتیین، (۱۶) جس شخص نے خود کو قتل کیا وہ اس شخص کی بہ نسبت زیادہ گنہگار ہے جس نے دوسرے کو قتل کیا ہو، السراجیہ، (۱۷) زندہ جانور سے باز و شکرہ کو سکھلانا مکروہ تحریمی ہے، محیط السرخسی، (۱۸) بٹیر پالنا جیسے کہ لہو ولعب کے موقع پر لڑانے کے لئے لوگ پالتے ہیں، اور بھاگ بٹیر سے چھتا بنانا اور بازی لگانا اس پر مزید تحریم قطعی ہے، (۱۹) مرغ لڑوانا مکروہ قطعی ہے، (۲۰) کبوتر اڑانا مکروہ تحریمی ہے، حدیث میں ہے کہ شیطان ہے وہ جو شیطانہ کے پیچھے بھاگتا ہے، یہ جملہ ایک کبوتر والے کے حق میں فرمایا گیا ہے جو کبوتر کے پیچھے تھا، ابو داؤد، (۲۱) پرندوں کے بچے نکالنے کے زمانہ میں مینا و طوطا اور پپیا وغیرہ کے چھوٹے بچے نکال لانا مکروہ ہے، (۲۲) بے رحمی کے ساتھ مرغوں اور بطوں وغیرہ کی ٹانگوں اور گردنوں کو باندھ کر لٹکانا بے وجہ سخت تکلیف دینی ہوتی ہے اس لئے مکروہ کام ہے، (۲۳) جانوروں کے ساتھ بھی مہربانی کا برتاؤ کرنا مستحب اور کار ثواب ہے کیونکہ حدیث میں صحابہ کرامؓ کو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ ان جانوروں کے جگر بھی تر ہوتے ہیں اس لئے ان کے ساتھ نرمی باعث ثواب ہے، م۔

فصل اولاد کا نام رکھنا اور عقیقہ کرنا

مسائل:۔ اللہ تعالیٰ کے نزدیک تمام ناموں میں محبوب ترین نام عبداللہ اور عبدالرحمٰن ہیں، (۲) اس زمانہ میں ان ناموں کے سوا دوسرے نام رکھنا ہی بہتر ہے کیونکہ شاید عوام ان ناموں کو اکثر عوام ان ناموں کو مصغر کر کے پکارتے ہیں، (۳) اللہ پاک کے جو نام قرآن مجید میں فعیل کے وزن پر ہیں مثلاً و بدیع و کبیر و علی کے پائے جاتے ہیں ان سے نام رکھنا جائز ہے کیونکہ یہ نام مشترک اسماء الٰہی میں سے ہیں، اللہ تعالیٰ کے حق میں ان ناموں سے جو مراد ہے وہ بندوں کے حق مین مراد نہیں ہوتی ہے، السراجیہ، (۴) جو نام قرآن مجید میں نہیں ہے، اور نہ رسول اللہ ﷺ نے ذکر کیا ہے اور نہ مسلمانوں میں مستعمل ہوا ان سے نام نہ رکھنا ہی بہتر ہے، الحیط، (۵) جو بچہ مردہ پیدا ہوا ہو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کا نام نہیں رکھا جائے گا، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک رکھا جائے، (۶) جس شخص کا نام محمد ہو اس کی کنیت ابوالقاسم رکھنے میں مضائقہ نہیں ہے، کیونکہ اس کے رکھنے کی ممانعت صرف اس وقت تک تھی کہ جب تک رسول اللہ ﷺ دنیا میں تشریف فرما تھے، چنانچہ حضرت علیؓ نے اپنے صاحبزادہ محمد بن الحنفیہ کی کنیت ابوالقاسم رکھی تھی، السراجیہ، (۷) اگر چھوٹے بچہ کی کنیت ابو بکر وغیرہ رکھی گئی تو اس میں مضائقہ نہیں ہے، یہی صحیح ہے، الخزانہ، چنانچہ ترمذی کی حدیث کے حوالہ سے یا ابا عمیر ما فعل النغیر میں کنیت گذر گئی ہے، م۔

(۸) لڑکے کا اپنے باپ کا نام لے کر یا بیوی کا اپنے شوہر کا نام لے کر پکارنا مکروہ ہے، السراجیہ، (۹) عقیقہ بچہ کی پیدائش کے ساتویں دن کرنی چاہئے، اس میں لوگوں کی ضیافت اور بچہ کے سر کے بال منڈا دینے چاہئے، مگر ابو حنیفہؒ سے مکروہ ہونے کی روایت ہے، اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ جس کا جی چاہے کرے اور جس کا جی نہ چاہے نہ کرے، اس طرح اس کی اباحت ثابت ہوتی ہے، البدائع، یہ نہ سنت ہے اور نہ واجب ہے، الوجیز، قول صحیح یہ ہے کہ لفظ عقیقہ میں عقوق (نافرمانی) کے معنی پائے جاتے ہیں

استعمال نہیں کرنا چاہئے، اور غالباً امام اعظمؒ کا مقصود بھی یہی ہے، کیونکہ حضرت حسنؓ و حسینؓ کا بھی تو عقیقہ ثابت ہے، جیسا کہ الشیخ نے شرح السفر میں بیان کیا ہے، م۔

فصل غیبت و حسد وغیرہ کا بیان

مسائل:۔ (۱) افسوس کے طور پر کسی آدمی کی برائیاں بیان کرنا جائز ہے، (۲) اگر بدگوئی و نقص کا ارادہ ہو تو مکروہ ہے، (۳) اگر کسی نے ایک شہر یا پرگنہ یا گاؤں والوں کی غیبت کی تو یہ غیبت نہیں ہے یہاں تک کہ وہ کسی مخصوص قوم کی برائی کرے، السراجیہ، (۴) اگر ایک شخص نماز و روزہ کرتا ہو مگر لوگوں کو اپنے ہاتھ و زبان سے نقصان پہنچاتا ہو تو اس کی عیب کو بیان کرنا عیب نہیں ہے، (۵) اگر ایسے شخص کے عیوب کو بادشاہ کے سامنے بیان کردے اور وہ اس شخص کو اس کی بدکاری کی بناء پر جھڑک دے تو بتانے والے پر کوئی گناہ نہ ہوگا، القاضی خان، (۶) اگر ایک شخص نے دوسرے کو چند دنوں کے استعمال کے لئے کپڑے دیئے یا چند دنوں کے لئے کچھ رقم دی، لیکن وقت گزر جانے کے باوجود اس نے ادا نہیں کی اور ٹالتا رہا، اس لئے دینے والے نے اس شخص کو خائن اور وعدہ خلاف کہہ دیا تو وہ معذور ہوگا، القنیہ۔

(۷) حدیث میں ہے کہ حسد صرف دو چیزوں میں ہے ایک یہ کہ اللہ تعالیٰ نے کسی کو مال دیا اور وہ اللہ تعالیٰ کی عبادت میں خرچ کرتا ہے، اور دوم کہ اللہ تعالیٰ نے کسی کو علم دیا اور وہ لوگوں کو تعلیم دیتا ہو الخ، بعضوں نے کہا ہے کہ حسد تو نعمت پر ہوتا ہے، اور مال دولت اور دنیاوی مال نعمت میں شمار نہیں ہے، مگر ایسے شخص کا یہ مال نعمت ہے، اس لئے اگر حسد جائز ہوتا تو ان دونوں چیزوں میں ہوتا، حالانکہ حسد تو مطلقاً حرام ہے، مگر اس حدیث کے صحیح معنی یہ ہیں کہ ان میں درحقیقت حسد نہیں ہوتا ہے بلکہ غبطہ ہے، کیونکہ حسد کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ دوسرے شخص کے پاس کوئی مال دیکھ کر دوسرا شخص یہ چاہے کہ اس شخص کا مال ختم ہو کر میرے پاس آجائے، جبکہ موجودہ صورت میں مال کو چھین جانا نہیں چاہتا ہے، بلکہ وہ صرف یہ چاہتا ہے کہ میرے پاس بھی ایسا ہی مال ہو جائے، کیونکہ علم اور خیرات ایسی چیز نہیں ہے کہ وہ ایک سے چھین کر دوسرے کو دی جاسکے، اور یہی قول اظہر ہے، اسی سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ اگر کسی نے دوسرے کے پاس واقعۃً کوئی نعمت دیکھی پھر یہ چاہے کہ میرے پاس بھی ایسا ہی ہو جائے تو یہ غبطہ ہے، جیسا کہ محیط میں ہے۔

(۷) مدح:۔ کسی کے منہ پر تعریف کرنے کی ممانعت آئی ہے، حدیث میں ہے کہ ہمیں یہ حکم دیا گیا ہے کہ ہم مدح کرنے والوں کے منہ میں دھول جھونک دیں، (۸) کسی کے پیٹھ پیچھے تعریف کرنا حالانکہ تعریف کرنے والے کو یہ یقین ہو کہ ہماری اس تعریف کی خبر اس شخص کو ضرور پہنچ جائیگی، یہ بھی ممنوع ہے، (۹) اور اگر تعریف کرنے والے کو اس بات کی پرواہ نہ ہو کہ اس کی خبر اسے پہنچے یا نہ پہنچے، اور تعریف بھی اتنی ہی کی ہو جو واقعۃً اس شخص کے اندر ہو یا تعریف کرنے والے کو اس کی اطلاع ملی ہو تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، الغرائب۔

فصل حمام وغیرہ

مسائل:۔ (۱) ازار کے بغیر بالکل ننگے ہونے کی حالت میں حمام میں جانا حرام ہے السراجیہ، (۲) حمام میں بالکل ننگے ہو کر جانے والے کی عدالت ختم ہو جائیگی، (یعنی آئندہ اسے عادل نہیں کہا جاسکے گا، یہاں تک کہ وہ توبہ کرے، الغرائب، (۳) تنہائی میں بھی ننگے ہو کر نہانا مکروہ ہے، القنیہ، (۴) اور ابو نصر الدبوسیؒ نے فرمایا ہے کہ مکروہ نہیں ہے، الغرائب، (۵) حمام میں بلا ضرورت ہاتھ پاؤں دبوانا مکروہ ہے، (۶) مجموع النوازل میں ہے کہ گھٹنے سے نیچے اور ناف سے اوپر دبانے میں مضائقہ نہیں ہے۔

فصل فی البیع قال ولا باس ببیع السرقین ویکرہ بیع العذرۃ وقال الشافعیؒ لا یجوز بیع السرقین ایضاً لانہ نجس العین فشابہ العذرۃ وجلد المیتۃ قبل الدباغ ولنا انہ منتفع بہ لانہ یلقی فی الاراضی لاستکثار الریع فکان

مالا والمال محل للبيع بخلاف العذرة لانه ينتفع بها مخلوطا ويجوز بيع المخلوط هو المروى عن محمد وهو الصحيح وكذا الانتفاع بالمخلوط لابغير المخلوط فى الصحيح والمخلوط بمنزلة زيت خالطة النجاسة.

ترجمہ:۔امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ گوبر اور لید کے فروخت کرنے میں مضائقہ نہیں ہے، اور آدمی کے پاخانہ کی بیع مکروہ ہے، (ف: یہ فرق اس کے کھاد ہو جانے سے پہلے تک ہے، کیونکہ کھاد ہو جانے کے بعد دونوں چیزوں کی ماہیت بدل جاتی ہے، جیسے کہ گوبر اور راکھ میں بدل جاتی ہے۔

وقال الشافعیؒ الخ: اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ لید گوبر کی بیع بھی جائز نہیں ہے، کیونکہ گوبر بھی نجس العین ہے اس لئے یہ بھی پاخانہ کے مشابہ ہو گیا۔ **وجلد المیتة الخ**: اور جیسے کہ مردار کی کھال دباغت دینے سے پہلے، (ف: کہ نجاست کی وجہ سے اس کی بیع بھی جائز نہیں ہے۔ **ولنا انه الخ**: اور ہم احناف کی دلیل یہ ہے کہ گوبر اور لید سے نفع حاصل کیا جاتا ہے اس طرح سے کہ لید اور گوبر کو زمین میں ڈال کر پیداوار کی زیادتی حاصل کی جاتی ہے، لہٰذا یہ دونوں چیزیں بھی دوسرے اموال کی طرح مال ہو گئیں، اور مال ایسی چیز ہے جو بیع کا محل ہے یعنی قابل فروخت ہے۔

بخلاف العذرة الخ: بخلاف انسانی پاخانہ کے کہ اس میں دوسری چیز ملا کر اس سے نفع حاصل کیا جاتا ہے (ف: یعنی خالص پاخانہ سے فائدہ نہیں حاصل کیا جاتا ہے بلکہ اس میں مٹی ملا کر ایک حصہ کے طور پر اس سے فائدہ حاصل کیا جاتا ہے، اس لئے یہ خالص رہتے ہوئے قابل انتفاع نہیں ہوا)۔ **ویجوز بیع المخلوط الخ**: اور دوسری چیز سے ملے ہوئے پاخانہ کی بیع جائز ہوتی ہے امام محمدؒ سے یہی قول مروی بھی ہے اور یہی صحیح قول ہے، (ف: پھر جب یہ سوال ہوا کہ کیا پاخانہ سے نفع حاصل کرنا جائز بھی ہے تو فرمایا کہ اس تفصیل کے ساتھ جائز ہے۔ **وکذا یجوز الخ**: اسی طرح اگر پاخانہ جب دوسری چیز سے ملا ہوا ہو تو اس کی بیع جائز ہو گی، اور خالص یعنی بغیر ملائے ہوئے کہ بیع جائز نہیں ہے، یہی قول صحیح ہے۔ **والمخلوط بمنزلة الخ**: اور اس مخلوط کا حکم زیتون کے ایسے تیل کا ہے جس میں نجاست مل گئی ہو، (ف: کہ ایسے تیل کو کھانے اور بدن میں لگانے کے علاوہ دوسرے کام مثلاً جلانا اور اسے فروخت کرنا جائز ہوتا ہے، یہی حکم ایسے ملے ہوئے پاخانہ کا بھی ہے، یہ حکم اس بات کی دلیل ہے کہ کھاد ہو جانے کے بعد پاخانہ اور گوبر دونوں کا ایک ہی حکم ہو جاتا ہے، یہاں تک کہ ان کو بیچنا اور ان سے نفع حاصل کرنا بھی جائز ہوتا ہے؛ م۔

توضیح: جانوروں کی لید اور گوبر اور انسانوں کے پاخانوں کے خرید اور فروخت کا کیا حکم ہے اور ان سے کسی طرح کا دوسرا نفع حاصل کرنا کیسا ہے، اقوال علماء، دلائل

قال ومن علم بجارية انها لرجل فرای اخرییبیعها وقال وکلنی صاحبها ببیعها فانه یسعه ان یبتاعها ویطأها لانه اخبر بخبر صحیح لا منازع له وقول الواحد فی المعاملات مقبول علی ای وصف کان لما مر من قبل وکذا اذا قال اشتریتها منه اووهبها لی اوتصدق بها علی لماقلنا وهذا اذاکان ثقة وکذا اذاکان غیر ثقة واکبر رائه انه صادق لان عدالة المخبر فی المعاملات غیر لازمة للحاجة علی مامر وان کان اکبر رائه انه کاذب لم یسع له ان یتعرض بشئی من ذلك لان اکبر الرای یقام مقام الیقین وکذا اذالم یعلم انها لفلان ولکن اخبره صاحب الیدانها لفلان وانه وکله ببیعها اواشتراها منه والمخبر ثقة قبل قوله وان لم یکن ثقة یعتبر اکبر الرای لان اخباره حجة فی حقه وان لم یخبره صاحب الید بشئی فان کان عرفها للاول لم یشترها حتی یعلم انتقالها الی ملك الثانی لان ید الاول دلیل ملکه وان کان لایعرف ذلك له ان یشتریها وان کان ذوا الید فاسقا لان ید الفاسق دلیل الملك فی حق الفاسق والعدل ولم یعارضه معارض ولا معتبر باکبر الرای عند وجود الدلیل الظاهر الا ان یکون مثله

لایملک مثل ذلک فحینئذ یستحب له ان یتنزه ومع ذلک لو اشتراها یرجی ان یکون فی سعة من ذلک لاعتماده الدلیل الشرعی وان کان الذی اتاه بها عبدا وامة لم یقبلها ولم یشترها حتی یسأل لان المملوک لا ملک له فیعلم ان الملک فیها لغیره فان اخبره ان مولاه اذن له وهو ثقة قبل وان لم یکن ثقة یعتبر اکبر الرای وان لم یکن له رای لم یشترها لقیام الحاجز فلا بد من دلیل.

ترجمہ:۔امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ ایک شخص مثلاً زید نے ایک باندی کے بارے میں یہ جان رکھا تھا کہ یہ باندی فلاں مثلاً بکر کی ہے، پھر اس نے دوسرے شخص کو دیکھا کہ وہ اسی باندی کو فروخت کر رہا ہے،(ف: مثلاً خالد کو دیکھا کہ وہ اسی باندی کو فروخت کر رہا ہے) پھر پوچھنے پر اس خالد نے کہا کہ مجھے اس کے مالک بکر نے اس کے فروخت کرنے کے لئے وکیل بنایا ہے، تو زید کے لئے یہ جائز ہوگا کہ اس وکیل سے اس باندی کو خرید کر اس کے ساتھ وطی کر لے۔**لانه اخبر بخبر الخ**: کیونکہ اس وکیل نے ایک صحیح خبر دی ہے جس کے بارے میں دوسرا کوئی شخص بھی اس کی مخالفت کرنے والا نہیں ہے۔**وقول الواحد الخ**: جبکہ معاملات میں ایک شخص کا قول بھی مقبول ہوتا ہے خواہ وہ کسی بھی صفت کا ہو، یعنی وہ مرد ہو یا عورت اور وہ آزاد ہو یا غلام، جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے۔**وکذا اذا قال الخ**: اسی طرح اگر خالد نے یہ کہا کہ میں نے یہ باندی اس کے مالک بکر سے خریدی ہے، یا یہ کہا کہ مجھے اس کے مالک نے یہ باندی ہبہ کی ہے، یا یہ کہا کہ اس نے مجھے یہ باندی صدقہ میں دی ہے تب بھی اس سے خرید کر وطی کرنا جائز ہے۔

لماقلنا الخ: اس پہلے بیان کی ہوئی دلیل کی وجہ سے یعنی معاملات میں ایک شخص کا قول بھی قبول ہوتا ہے، خواہ وہ شخص مرد ہو یا عورت اور آزاد ہو یا غلام یہاںتک کہ وہ سمجھ والا بچہ ہی ہو، البتہ وہ خبر دینے والا ثقہ ہو، اسی طرح اگر وہ خبر دینے والا ثقہ نہ ہو مگر اس کے غالب گمان میں یہ آیا ہو کہ اس کی خبر سچی ہو،(ف: تو بھی اس شخص کے لئے یہ بات جائز ہوگی کہ اس باندی کو خرید کر کے اس سے وطی کر لے۔**لان عدالة المخبر الخ**: کیونکہ ضرورت کی وجہ سے معاملات میں خبر دینے والے کا عادل ہونا لازم نہیں ہے، جیسا کہ پہلے گزر گیا ہے،(ف: یعنی کتاب کے شروع میں بیان کیا جا چکا ہے، اور صرف دیانت کی وجہ سے ہی غالب گمان ہونے کی شرط رکھی گئی ہے)۔**وان کان اکبر الخ**: اور اگر خریدار یعنی زید کا غالب گمان یہ ہو کہ یہ خبر دینے والا اپنی خبر دینے میں جھوٹا ہے تب اس زید کو اس بات کی اجازت نہ ہوگی کہ پھر اس شخص سے اس معاملہ میں کچھ بھی معاملہ کر لے،(ف: یعنی وہ زید اس باندی کو نہ خرید سکتا ہے اور نہ ہی اس سے وطی کر سکتا ہے)۔**لان اکبر الرائی الخ**: کیونکہ اکثر معاملات میں غالب گمان ہونے کو یقین کے قائم مقام مانا جاتا ہے،(ف: گویا اس شخص کو یہ یقین ہے کہ خبر دینے والا یہ شخص جھوٹا ہے، اور ایسی صورت میں اسے خرید کر اس سے ہمبستری نہیں کی جا سکتی ہے، اس لئے غالب گمان کی صورت میں بھی جائز نہیں ہے)۔

وکذا اذا لم یعلم الخ: اسی طرح اگر زید کو یہ معلوم نہ ہو کہ یہ باندی فلاں شخص کی ہے لیکن جس کے پاس وہ باندی ہے اس نے اسے بتایا کہ یہ باندی فلاں کی مملوکہ ہے مگر اس نے مجھے اس کو فروخت کر دینے کے لئے وکیل بنایا ہے۔**او اشتراها منه الخ**: یا یہ کہا کہ میں نے یہ باندی اس سے خرید لی ہے، اور خبر دینے والا وہ آدمی ثقہ بھی ہے تو یہ زید مخبر کی بات پر یقین کر کے اسے قبول کر لے۔**وان لم یکن الخ**: اور اگر وہ مخبر ثقہ نہ ہو تو اس صورت میں خود اس خریدار کا جو غالب گمان ہوگا اسی کا اعتبار ہوگا، کیونکہ خبر دینے والے نے جو خبر دی ہے وہ خود مخبر کے حق میں حجت ہے،(ف: یہاںتک کہ یہ باندی اس کے قول سے اس کی ملک نہ ہوگی یا اس نے خریدی اور یہ زید کے حق میں حجت نہیں ہے)۔

وان لم یخبره الخ: اور اگر قابض آدمی نے زید سے اس کے بارے میں کوئی بات نہیں کہی،(ف: اس طرح کی کہ مثلاً یہ باندی فلاں شخص کی ہے اور میں اس کی طرف سے وکیل ہوں، یا میں نے خریدی یا ہبہ یا صدقہ میں پائی ہے، بلکہ وہ اسے فروخت کرتا ہے)۔**فان کان عرفها الخ**: پھر اگر زید نے خود ہی اسے اس طرح پہچان لیا کہ یہ باندی فلاں شخص کی ہے،(ف: مگر اسے یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ یہ باندی اس کے پاس کس طرح پہنچی ہے)۔**لم یشترها الخ**: تو وہ زید اس باندی کو اس وقت تک نہ

خریدے یہانتک کہ اسے یہ معلوم ہو جائے کہ وہ دوسرے کی ملکیت میں جاچکی ہے، کیونکہ پہلے شخص کا قبضہ اس کی ملکیت کی دلیل تھا۔ وان کان لا یعرف الخ: اور اگر زید کو یہ بات معلوم نہیں ہو سکی تو اس کو اختیار ہے کہ اس باندی کو خرید لے۔

وان کان ذو الید الخ: اگر چہ وہ شخص جس کے قبضہ میں وہ موجود ہے وہ فاسق ہی ہو، (ف: یعنی ثقہ نہ ہو، کیونکہ غیر معاوضہ والے معاملات میں ایک ہی شخص کا قول قبول ہوتا ہے اگر چہ وہ شخص فاسق ہی ہو، کیونکہ فاسق اور ثقہ سب ہی یہ مانتے ہیں کہ فاسق کے قبضہ میں کسی چیز کا ہونا بظاہر اس کی مملوکہ ہی ہوتی ہے، جبکہ اس خبر کے مخالف دوسرا کوئی مدعی نہیں ہے، (ف: اس وقت اگر کسی کے دل میں یہ احتمال پیدا ہو جائے کہ شاید اس شخص کے گمان غالب میں یہ بات ہو کہ چیز اس کی ملکیت نہیں ہے بلکہ کسی اور طریقہ سے اس کے قبضہ میں ہے اس لئے یہ فرمایا) کہ۔ الا ان یکون الخ: البتہ اس صورت میں وہ شبہ درست ہو سکتا ہے جبکہ ایسا معمولی شخص ایسی قیمتی باندی کا مالک نہیں ہو سکتا ہے، (ف: اس لئے بظاہر یہ باندی اس کی مملوکہ نہیں ہے، لہٰذا اس کے گمان کے ساتھ یہ گمان مل کر ایک قوی دلیل ہو گئی)۔

فیستحب لہ الخ۔ اس صورت میں خریدار کے لئے مستحب ہے کہ وہ اس سے کنارہ رہے، (ف: لیکن رکا رہنا واجب نہیں ہے)۔ ومع ذلک الخ: اس حکم کے ہونے کے باوجود اگر زید اس باندی کو خرید لے تو امید ہے کہ اس کی خریداری صحیح ہو جائے، کیونکہ اس نے ایک شرعی دلیل پر اعتماد اور یقین کرتے ہوئے خریدا ہے، یعنی اس کے قبضہ میں باندی ہونے کی وجہ سے اس کا مالک ہونا ہی اس کی ظاہر دلیل ہے)۔ وان کان الذی الخ: اگر وہ شخص جس کے قبضہ میں وہ باندی ہے اور اپنے ساتھ اس باندی کو لے کر آتا ہے وہ خود ہی کوئی غلام یا باندی ہو تو اس سے اس باندی کو نہ مفت میں لے اور نہ ہی دام دے کر لے، یہانتک کہ اس باندی کی ملکیت کے بارے میں دریافت کرلے، اور اس وقت اس کا باندی پر ظاہری قبضہ ہونا اس کی ملکیت کی دلیل نہ ہو گی)۔ لان المملوک الخ: کیونکہ جو خود مملوک ہوتا ہے اس کی کوئی چیز بھی اس کی اپنی ملکیت نہیں ہوتی ہے۔ فیعلم ان الملک الخ: اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ یہ باندی اس کی اپنی مملوکہ نہیں ہے لہٰذا کوئی دوسرا شخص اس کا مالک ہے۔ فان اخبرہ الخ: اب اگر وہ قابض غلام یہ کہدے کہ میرے مولیٰ نے مجھے اس کی اجازت دی ہے اور کہنے والا ثقہ بھی ہو تو اس کی بات مان لے۔ وان لم یکن ثقہ الخ: اور وہ اگر ثقہ نہ ہو تو غالب گمان پر اعتماد کرتے ہوئے عمل کرے۔ وان لم یکن لہ رای الخ: اور اگر اس کی کوئی رائے قائم نہ ہو سکے یعنی کسی گمان کی طرف اس کا رجحان نہ ہو تو رکاوٹ موجود ہونے کی وجہ سے اسے نہ خریدلے، لہٰذا کسی دلیل کا ہونا ضروری ہوا۔

توضیح: اگر زید نے ایک باندی کے متعلق یہ گمان کر رکھا تھا کہ یہ تو بکر کی باندی ہے، مگر ایک دن خالد کو دیکھا کہ وہ اسے فروخت کر رہا ہے، تو کیا زید اس باندی کو بلا کسی تفتیش کے اس باندی کو اس سے خرید کر ہمبستری کر سکتا ہے یا تفتیش کرنی ہو گی پھر اس کا طریقہ کیا ہو گا، اور اگر زید کو اس باندی کے مالک کے متعلق کچھ علم پہلے سے نہ ہو تب کسی تفتیش کے بغیر اسے خرید سکتا ہے خواہ بیچنے والا جیسا شخص بھی ہو، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ، حکم، دلائل مفصلہ

قال ولو ان امرأة اخبرها ثقة ان زوجها الغائب مات عنها اوطلقها ثلثااو كان غير ثقة واتاها بكتاب من زوجها بالطلاق ولا تدرى انه كتابه ام لا الاان اكبر رايها انه حق يعني بعد التحرى فلا بأس بان تعتدثم تتزوج لان القاطع طارولا منازع وكذا لو قالت لرجل طلقني زوجي وانقضت عدتي فلا بأس ان يتزوجها وكذا اذا

قالت المطلقة الثلث انقضت عدتي وتزوجت بزوج اخر ودخل بي ثم طلقني وانقضت عدتي فلا باس بان يتزوجها الزوج الاول وكذا لو قالت جارية كنت امة لفلان فاعتقني لان القاطع طار ولو اخبرها مخبر ان اصل النكاح كان فاسدا اوكان الزوج حين تزوجها مرتداً اوا خاها من الرضاعة لم يقبل قوله حتى يشهد بذلك رجلان اورجل وامرأ تان فكذا اذا اخبره مخبرانك تزوجتها وهي مرتدة اواختك من الرضاعة لم يتزوج باختها واربع سواها حتى يشهد بذلك عدلان لانه اخبر بفساد مقارن والا قدام على العقد يدل على صحته وانكار فساده فيثبت المنازع بالظاهر بخلاف مااذا كانت المنكوحة صغيرة فاخبر الزوج انها ارتضعت من امه اواخته حيث يقبل قول الواحد فيه لان القاطع طارو الاقدام الاول لا يدل على انعدامه فلم يثبت المنازع فافترقاو على هذا الحرف يدور الفرق ولو كانت جارية صغيرة لاتعبر عن نفسها في يدرجل يدعي انها له فلماكبرت لقيها رجل في بلد اخر فقالت انا حرة الاصل لم يسعه ان يتزوجها لتحقق المنازع وهو ذو اليد بخلاف ما تقدم.

ترجمہ:۔ فرمایاہے کہ اگر کسی عورت کوایک ثقہ مرد نے یہ خبر دی کہ تمہارا شوہر جو سفر میں تھا وہیں مر گیا ہے، یااس نے تم کو تین طلاقیں دے دی ہیں۔او **كان غير ثقة الخ**: یاایک غیر ثقہ شخص اس عورت کے پاس ایک خط لایا کہ یہ تمہارے شوہر کا ہے اوراس میں تم کو تین طلاقیں دی ہیں مگروہ عورت اس خط کے بارے میں یہ نہیں جانتی ہے کہ یہ خط اس کے شوہر کا ہے یا نہیں البتہ اس عورت کا غالب گمان یہ ہے کہ یہ سچ کہتا ہے، یعنی دل سے توبہ کرنے پراس کے دل میں ہی بات جمی کہ یہ صحیح اور سچ ہے تو مذکورہ ان دونوں صورتوں کا حکم یہ ہے کہ اس عورت کواس بارے میں کوئی رکاوٹ نہیں ہے کہ وہ اپنی عدت (طلاق) گذار لینے کے بعد اگر وہ چاہے تو دوسرے کسی سے نکاح کر لے۔

لان القاطع طار الخ: اس لئے کہ پہلے نکاح کے تعلق کو شوہر کی موت یا طلاق کی خبر ختم کر دینے والی پائی جارہی ہے، اور اس کے مخالف یعنی تعلق کو باقی رکھنے والی کوئی بات باقی نہیں رہی، (ف: یعنی پہلے نکاح کو ختم کر دینے والی بات اب پائی گئی یعنی شوہر کی موت کی خبر یا اس کی طرف سے طلاق دینے کی خبر اب پائی گئی اوراس خبر کو جھٹلانے والی یا معارض کوئی بات موجود نہیں ہے، اس لئے اس خبر کے مطابق عمل کرنا لازم ہوگا)۔ **وكذا لو قالت الخ**: اسی طرح اگر کسی عورت نے کسی مرد سے کہا کہ میرے شوہر نے مجھے طلاق دیدی اوراس کی عدت بھی گذر گئی ہے، تواس مرد کے لئے اس عورت سے نکاح کر لینے میں کوئی حرج نہیں ہے، (ف: البتہ اگراس مرد کا غالب گمان یہ ہو جائے کہ یہ عورت اپنے کہنے میں سچی ہے، تب نکاح کر سکتا ہے)۔

وكذا اذا قالت المطلقة الخ: اوراسی طرح اگر تین طلاقیں پائی ہوئی عورت نے اپنے اس پرانے شوہر سے کہا کہ ان طلاقوں کی عدت مکمل طور سے ختم ہو گئی پھر میں نے دوسرے مرد سے نکاح کیا اور میں کئی روز تک اس کے ساتھ ہمبستر رہی پھر اس نے مجھے طلاقیں دیدیں پھران طلاقوں کی میری عدت بھی گذر گئی تواس سابق شوہر کے حق میں اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے کہ اس عورت سے دوبارہ نکاح کر لے، (ف: لیکن اس میں اس بات کی شرط ہوگی کہ زوج اول کی طلاق کے بعد سے اس وقت تک اتنی مدت پائی جارہی ہو جس میں مذکورہ تفصیل کے پائے جانے کی گنجائش بھی ہو، اوروہ عورت بات کی سچی اور ثقہ ہو، یا اس مرد کے دل کی گواہی بھی اسی کی طرف ہو کہ یہ عورت تفصیل بیان کرنے میں سچی ہے۔ **وكذا لو قالت الخ**: اوراسی طرح اگر کوئی باندی یہ کہے کہ میں فلاں آدمی کی باندی تھی لیکن اس نے مجھے کچھ پہلے آزاد کر دیا ہے، (ف: توان دونوں صورتوں میں اس مرد کے لئے یہ جائز ہوگا کہ اس کے پہلے مولیٰ کی اجازت کے بغیر اس عورت سے نکاح کر لے)۔

لان القاطع طار الخ: کیونکہ باندی کی غلامی کو ختم کرنے والی بات پائی جارہی ہے، (ف: لہذا جب وہ [illegible]ت خود قابل اعتماد ہو یا مرد کا دل اس کی سچائی کی گواہی دے رہا ہو کہ وہ سچ کہہ رہی ہے، اس لئے دعویٰ ثابت ہو گیا اس لئے یہ ثبوت اس کی رقیت پر حاوی ہو گیا تواس کے مطابق عمل کرنا ممکن ہوگا، اوراس کا کوئی مخالف بھی موجود نہیں ہے۔ **ولو اخبرها مخبر الخ**: اوراگر

عورت کو کسی نے یہ خبر دی کہ تمہارا نکاح جو فلاں مرد سے ہوا تھا وہ نکاح ہی فاسد ہوا تھا۔او کان الزوج الخ:یا یہ خبر دی کہ جس سے تمہارا نکاح ہوا تھا وہ مرد بوقت نکاح مرتد تھا،(ف:مگر اب مسلمان ہو گیا ہے،تب اس کا نکاح صحیح نہیں ہوا تھا۔

اواخاها الخ:یا یہ خبر دی کہ مرد اس عورت کا رضاعی بھائی ہے،(ف:اور ایسی خبر دینے والا شخص تنہا بھی ہو اور ثقہ بھی ہو)۔لم یقبل قوله الخ:تو کسی صورت میں اس مخبر کا قول قبول نہ ہوگا،(ف:کیونکہ ایسے مسائل میں ایک شخص کی گواہی کافی اور مقبول نہیں ہوتی ہے)۔حتی یشهد الخ:یہانتک کہ دو عادل مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں گواہی دیں،(ف:کہ نکاح فاسد تھا یا اس وقت شوہر مرتد تھا،یا وہ تمہارا رضاعی بھائی ہے)۔وکذا اذا اخبره الخ:اسی طرح اگر شوہر کو کسی نے یہ خبر دی کہ جس عورت سے تم نے نکاح کیا تھا وہ بوقت نکاح مرتدہ تھی،یا وہ تمہاری رضاعی بہن ہے،(ف:تب بھی یہ خبر معتبر نہ ہوگی اور وہ عورت اس کی بیوی ہی رہیگی)۔لم یتزوج الخ:جس کا اثر یہ ہوگا کہ اس مرد کے لئے اس عورت کی بہن سے نکاح کرنا جائز نہ ہوگا،یا اس کے ماسوا چار عورتیں اپنے نکاح میں رکھے،(ف:کیونکہ وہ عورت حسب سابق اس کے نکاح میں اور اس کی بیوی ہے)۔

حتی یشهد الخ:یہاں تک کہ دو عادل مرد(یا ایک مرد اور دو عادل عورتیں)ان باتوں کی گواہی دیں،(ف:تب یہ باتیں یقینی طور سے معلوم ہو جائیگی کہ اب ان دونوں کے درمیان نکاح کا رشتہ باقی نہیں ہے)۔لانه اخبر الخ:کیونکہ اس خبر دینے والے نے فساد متصل کی خبر دی(ف:یعنی نکاح کے وقت سے ہی اس میں فساد لگا ہوا ہے،یعنی نکاح ہو جانے کے بعد اس میں فساد نہیں آیا ہے)۔والا قدام الخ:جبکہ نکاح کا ارادہ کرنا ہی اس بات کی دلیل ہے کہ یہ نکاح صحیح ہے اور اس میں کوئی خرابی نہیں ہے،(ف:حالانکہ مخبر نکاح کے فاسد ہو جانے اور اس کے صحیح نہ ہونے کی خبر دے رہا ہے)۔فیثبت المنازع الخ:اس طرح اس مخبر نے جو فساد کی خبر دی ہے اس کے خلاف اس کا ظاہر موجود ہے،(ف:اس لئے اس کی خبر قابل قبول نہ ہوگی جبتک اس کے ساتھ حجت بھی پوری نہ ہو)۔

بخلاف ماذا کانت الخ:اس کے برخلاف حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ اس کی منکوحہ ابھی چھوٹی ہو،برخلاف اس کے اس کی بیوی چھوٹی دو برس سے کم کی ہو اس وقت کسی نے اگر یہ خبر دی کہ تمہاری اس چھوٹی بیوی نے تمہاری ماں کا دودھ پیا ہے اس لئے وہ تمہاری دودھ بہن ہے یا یہ کہ تمہاری بہن کا دودھ پیا ہے لہٰذا یہ تمہاری دودھ بھانجی ہے تو ان خبروں میں مخبر کی بات قبول کی جائیگی۔

لان القاطع الخ:کیونکہ اس مخبر نے جو ابھی خبر دی ہے اس خبر سے اس کے نکاح کو ختم کرنا ابھی پایا جا رہا ہے۔والا قدام الاول الخ:اور نکاح کے لئے تیار ہونا اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ اس عمر میں وہ کسی کا دودھ نہیں پئے گی،(ف:کیونکہ یہ رضاعت نکاح کے بعد پائی جا رہی ہے)۔فلم یثبت المنازع الخ:تو ان صورتوں میں ان کا کوئی منازع اور مقابل نہیں پایا گیا لہٰذا دونوں میں فرق ظاہر ہو گیا،(ف:یعنی جب مخبر نے یہ خبر دی کہ تمہارا نکاح تمہاری رضاعی بہن سے ہوا ہے اور جب یہ خبر دی کہ تمہاری چھوٹی بیوی نے تمہاری ماں کا دودھ پیا ہے،لہٰذا وہ تمہاری رضاعی بہن ہو گئی،بس ان دونوں صورتوں کے درمیان فرق ظاہر ہو گیا،اس طرح پر کہ پہلی صورت میں چونکہ پہلے سے رضاعت کا رشتہ موجود تھا بعد میں اس کے مقابل یعنی رضاعی بہن سے اس نے نکاح کیا پہلے سے اور دوسری صورت میں نکاح کے بعد اس کی بیوی کے اپنے شوہر کی ماں یعنی ساس کا دودھ پینا ثابت ہوا جس سے وہ بیوی اس کی رضاعی بہن ہو گئی اس طرح دونوں صورتوں کے درمیان فرق ظاہر ہو گیا۔

وعلی هذا الحرف الخ:اور اسی حرف یعنی اصل پر فرق کی بنیاد ہوگی،(ف:یعنی آئندہ تمام مسائل میں اسی اصل پر فرق قائم کرنا ہوگا،کہ جس بات سے نکاح میں فساد پیدا ہوتا ہے،اگر وہ نکاح کے بعد میں پائی جائے تو اس کی خبر ایک عادل مرد سے معلوم ہونے پر فساد ثابت ہو جائے گا،اور اگر وہ مفسد بات عقد کے ساتھ پائی جائے تو صرف اس کی خبر قابل قبول نہ ہوگی اور دو

عادل کی خبر سے قبول کی جائیگی، پھر یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ جس صورت میں صرف ایک عادل نے رضاعت کی گواہی دی ہو اس سے اگرچہ علیحدگی لازم نہیں ہوتی ہے تاہم مستحب یہی ہے کہ اس سے علیحدگی اختیار کرلی جائے، جیسا کہ کتاب النکاح میں مدلل بیان کیا جاچکا ہے۔ ولو کانت جاریة صغیرة الخ: اگر ایک انتہائی چھوٹی بچی جو اپنے تعلق کچھ نہیں بتاسکتی ہو اور وہ کسی آدمی کے پاس ہو اور وہ اسے اپنی باندی بتاتا ہو، پھر اس کے بڑی ہوجانے کے بعد وہ اسی مرد کو دوسرے شہر میں ملی اور اس نے مرد سے کہا کہ میں تو اصل میں ایک آزاد عورت ہوں یعنی تمہاری باندی نہیں ہوں ایسی صورت میں وہ مرد اس عورت سے ہمبستری نہیں کرسکتا ہے۔ بخلاف ما تقدم الخ: بخلاف گذشتہ مسئلہ کے (ف: کہ اگر اس نے یہ کہا کہ میں تو فلاں شخص کی باندی تھی پھر اس نے مجھے آزاد کردیا تو اس صورت میں کوئی اختلاف اور تنازع نہیں ہے، بلکہ اس عورت نے صرف اپنی غلامی کے ختم ہونے کی خبر دی ہے اس لئے وہ خبر قبول کی جائیگی۔

توضیح: اگر کسی ایسی عورت جس کا شوہر عرصہ سے غائب ہے اس کو کسی نے یہ خبر دی کہ تمہارا شوہر تو مرچکا ہے یا کوئی خط لاکر دیا کہ تمہارے شوہر کا تمہارے لئے طلاق نامہ ہے، اگر کسی مرد کو کسی نے یہ خبر دی کہ تمہاری بیوی تو تمہاری رضاعی بہن ہے یا وہ مرتدہ ہے، اگر کسی نے دودھ پیتی بچی سے نکاح کیا پھر کسی نے اسے آکر خبر دی کہ اس بیوی یا بچی نے تمہاری ماں کا دودھ پی لیا ہے تو ایسی خبریں قابل قبول اور قابل عمل ہوں گی یا نہیں، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

قال واذا باع المسلم خمر اواخذ ثمنها وعليه دين فانه يكره لصاحب الدين ان ياخذ منه وان كان البائع نصرانيا فلا باس به والفرق ان البيع في الوجه الاول قد بطل لان الخمر ليس بمال متقوم في حق المسلم فبقى الثمن على ملك المشترى فلا يحل اخذه من البائع وفي الوجه الثاني صح البيع لانه مال متقوم في حق الذمى فملكه البائع فيحل الاخذ منه.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ، اگر کسی مسلمان نے شراب بیچی اور اس کی رقم وصول کرلی، (ف: حالانکہ مسلمان کے حق میں شراب کی کوئی قیمت نہیں اس نے اس کی رقم سے اپنا قرض ادا کرنا چاہا) اور وہ کسی کا مقروض ہے تو اس قرض خواہ کے لئے اس رقم سے اپنا قرض وصول کرنا مکروہ ہوگا، (ف: اس میں ایک قول یہ ہے کہ یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ ادائگی اور وصولی ان دونوں کی اپنی رضامندی سے ہورہی ہو، کیونکہ اگر قاضی نے حکم دیا اور اسے یہ معلوم نہیں ہے کہ یہ شراب کی قیمت سے وصول شدہ ہے تب قرض خواہ کے لئے اسی رقم کو وصول کرلینا حلال ہوگا)۔ وان کان البائع الخ: اور اگر بیچنے والا نصرانی ہو تو کوئی حرج نہ ہوگا، (ف: یعنی اگر نصرانی نے اپنی شراب فروخت کی تو اس کے مسلمان قرض خواہ کے لئے اس کی رقم سے اپنا قرض وصول کرلینا جائز ہوگا)۔ والفرق ان البیع الخ: ان دونوں مسئلوں میں فرق یہ ہوا کہ پہلی صورت میں جبکہ مسلمان نے شراب فروخت کی ہے وہ بیع باطل ہوتی ہے، کیونکہ مسلمان کے حق میں شراب کی کوئی قیمت نہیں ہوتی ہے۔ فبقی الثمن الخ: اس بناء پر اس رقم کا مالک خریدار ہی رہا اس لئے مسلمان بائع سے اس ثمن کو وصول کرنا حلال نہ ہوگا، (اس لئے کہ وہ مسلمان اس رقم کا مالک ہی نہ ہوا)۔

وفی الوجه الثانی الخ: اور دوسری صورت میں یعنی نصرانی نے شراب فروخت کی ہے وہ بیع صحیح ہوگئی، کیونکہ غیر مسلم ذمی کے حق میں شراب مال متقوم یعنی قیمتی مال ہے۔ فملکه البائع الخ: لہذا بائع نصرانی اس رقم کا مالک ہوگیا، اسی لئے قرض خواہ

مسلمان کا اپنے قرض دار نصرانی سے اپنے قرضہ کی وصولی کے لئے اس رقم کو لینا حلال ہوگا، (ف: ذمی کافر یا مشرک نے اگر کسی سے سود کا مال وصول کر لیا تو کسی مسلمان کے لئے اس وصول شدہ رقم سے اپنا قرض یا کوئی دوسرا حق لے لینا جائز ہوگا، اس کے جواب میں کہا گیا ہے کہ جائز ہوگا، اس کے علاوہ آسان جواب یہ ہے کہ روپے پیسے یعنی نقدی مال کسی نقد میں متعین نہیں ہوتے ہیں، اور اسی مسئلہ کے مطابق فتویٰ بھی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

توضیح:۔ کسی مسلمان کا اپنی شراب کی بیچی ہوئی رقم سے خود پر باقی قرض کو ادا کرنا اور لینے والے کا اسے وصول کر لینا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

قال ويكره الاحتكار في اقوات الادميين والبهائم اذا كان ذلك في بلد يضر الاحتكار باهله و كذلك التلقى فاما اذا كان لا يضر فلا بأس به والاصل فيه قوله عليه السلام الجالب مرزوق والمحتكر ملعون ولا نه تعلق به حق العامة وفى الامتناع عن البيع ابطال حقهم وتضييق الامر عليهم فيكره اذا كان يضربهم ذلك بان كانت البلدة صغيرة بخلاف ما اذا لم يضر بان كان المصر كبير الا انه حابس ملكه من غير اضرار بغيره و كذا التلقى على هذا التفصيل لان النبى عليه السلام نهى عن تلقى الجلب وعن تلقى الركبان قالوا هذا اذا لم يلبس المتلقى على التجار سعر البلدة فان لبس فهو مكروه فى الوجهين لانه غادر بهم وتخصيص الاحتكار بالاقوات كالحنطة والشعير والتبن والقت قول ابى حنيفة وقال ابو يوسف كل ماضر بالعامة حبسه فهو احتكار وان كان ذهبا اوفضة اوثوبا وعن محمد انه قال لا احتكار فى الثياب فابو يوسف اعتبر حقيقة الضرراذ هو المؤثر فى الكراهة وابو حنيفة اعتبر الضرر المعهود المتعارف ثم المدة اذا قصرت لا يكون احتكارا لعدم الضرر واذا طالت يكون احتكارا مكروها لتحقق الضررثم قيل هى مقدرة باربعين يوما لقول النبى عليه السلام من احتكر طعاما اربعين ليلة فقد برئى من الله وبرئى الله منه وقيل بالشهر لان مادونه قليل عاجل والشهر وما فوقه كثير اجل وقد مرفى غير موضع ويقع التفاوت فى المأثم بين ان يتربص العزة وبين ان يتربص القحط والعياذ بالله وقيل المدة للمعاقبة فى الدنيا اما يأثم وان قلت المدة والحاصل ان التجارة فى الطعام غير محمودة.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے، کہ آدمیوں اور جانوروں کی غذا اور خوراک یعنی چارہ وغیرہ کا احتکار کرنا مکروہ تحریمی ہے، (ف: یعنی شہر کی منڈیوں سے خرید کر اپنے پاس جمع کر کے اس نیت سے رکھ لینا کہ اس کی نایابی کے وقت میں قیمتی دام سے اسے فروخت کر سکے تو یہ کام مکروہ تحریمی ہوگا۔

اذا كان ذلك الخ: بشرطیکہ اس طرح جمع کرنا ایسے شہر میں ہو جہاں اس طرح مال اکٹھا کر لینے سے باشندوں پر برا اثر پڑتا ہو، (ف: کیونکہ اگر ایسے اموال کی دوسرے علاقوں سے در آمد بہت زیادہ مقدار میں ہو جس کی وجہ سے بازار میں اس کی کمی کا اثر نہ ہو تو اس طرح اکٹھا کر لینے میں کوئی حرج نہیں ہے، اسی طرح اگر کوئی شخص ایک طرف سے اناج وغیرہ بڑی مقدار میں خرید لیتا ہو پھر ساتھ ہی ساتھ اسے مناسب طریقہ سے فروخت بھی کرتا ہو تو بھی اس میں مضائقہ نہیں ہے، خلاصہ یہ ہوا کہ اس میں کراہت کی وجہ عوام کو نقصان اور تکلیف سے بچانا ہے)۔ وكذلك التلقى الخ: اسی طرح تلقی بھی مکروہ ہے، (ف: تلقی کے معنی ہیں آگے بڑھ کر ملاقات کرنا، یہاں پر اس کا مطلب یہ ہے کہ کاشتکار دیہاتوں سے غلے لے کر شہر میں ان کو فروخت کرنے کے لئے جب شہر کے قریب پہنچیں تو شہر کے کاروباری آگے بڑھ کر وہ سارا مال یا غلہ خود خرید کر اپنے پاس محفوظ کر لیں جس کے نتیجہ میں شہر والوں کو غلہ کی رسد نہ ملے اور عام لوگوں کو مال کی کمی کی وجہ سے بہت تکلیف ہو جائے، لہٰذا ایسا کرنا مکروہ ہے۔ فاما اذا كان الخ: پھر اگر سامان اکٹھا خرید لینا (احتکار کرنا) یا تلقی کرنا ایسی صورت سے ہو کہ عام آبادی پر اس کا خاص اثر نہ پڑتا ہو تو اس

میں مضائقہ نہیں ہے۔

والاصل فیه قوله علیه السلام الخ: اس حکم کی اصل رسول اللہ ﷺ کی فرمائی ہوئی وہ حدیث ہے جس میں یہ ہے کہ باہر سے آبادی میں سامان غلہ وغیرہ لانے والا رزق دیا گیا ہے اور اس طرح کا احتکار کر لینے والا ملعون ہے (ف: جالب سے اس جگہ مراد وہ شخص ہے جو دور دراز سے غلہ خرید کر شہروں میں لاتا ہے جس سے شہر والوں کو نفع پہنچتا ہے اور ان کے دل سے دعاء خیر وبرکت نکلتی ہے جس سے اللہ تعالیٰ اس شخص کو رزق کی وسعت دیتا ہے، لیکن دوسرا شخص یعنی محتکر کا حکم اس کے برخلاف ہے، اس لئے کہ وہ باہر سے آنے والی تمام چیزوں کو روک کر اپنے پاس جمع کر لیتا ہے جس سے عام لوگوں کے لئے قحط کی سی صورت پیدا ہوتی یعنی سخت گرانی ہو جاتی ہے، اس لئے ایسا شخص ملعون ہے، یعنی عوام اس پر لعنت بھیجتے ہیں یعنی انتہائی ناراضگی میں اس کے خلاف نامناسب جملے کہنے لگتے ہیں، اور بدگوئی سے یاد کرتے ہیں، اسی لئے یہ کہا گیا ہے کہ ایسے شخص کی غیبت کرنی مباح ہے، یہ حدیث ابن ماجہ واسحٰق بن راہویہ ودارمی وعبد بن حمید وابو یعلی اور البیہقی کی ہے، اس کی اسناد میں علی بن مسالم راوی ہیں؛ عقیلی نے کہا ہے کہ اس لفظ کے ساتھ کسی اور نے روایت نہیں کی یا کسی نے اس کی متابعت نہیں کی ہے، اور دوسرے راوی علی بن زید بن جدعان ہیں جن کے بارے میں کلام کیا گیا ہے، لیکن ترمذی نے کہا ہے کہ یہ صدوق ہیں، اور جامع میں علی بن زید بن جدعان کی احادیث میں بعض کو حسن اور بعض کو صحیح کہا ہے، اور صحیح مسلم میں مرفوع روایت ہے کہ خاطی ہی احتکار کرتا ہے، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ایسا کرنے والا گنہگار ہے اسی لئے یہ احتکار مکروہ تحریمی ہے، اگر یہ کہا جائے کہ اس روایت میں سعید رحمۃ اللہ علی سے کہا گیا کہ آپ تو احتکار کرتے ہیں فرمایا کہ معمر بن عبد اللہؓ جن سے میں نے روایت کی ہے وہ بھی احتکار کرتے تھے، پس حاصل یہ ہوا کہ جب احتکار سے عوام پر اثر پڑتا ہو تب وہ حقیقی احتکار ہوگا، ورنہ احتکار نہیں ہے، اس بناء پر حضرات معمر وسعید رحمہما اللہ کا احتکار نہیں تھا، پھر کفایہ وغیرہ میں اشکال کیا ہے کہ محتکر کو ملعون فرمایا گیا ہے حالانکہ اہل سنت کے نزدیک انسان کبیرہ کے ارتکاب سے ملعون نہیں ہوتا ہے، جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہاں ملعون سے مراد ایسا شخص ہے جو صالحین انور ابرار کے درجہ سے کم ہو، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہاں لفظ ملعون لفظ جالب کے مقابلہ میں لایا گیا ہے جس کا مطلب یہ ہوگا کہ جیسے جالب کو لوگ دعائیں دیتے ہیں ویسے ہی محتکر کو لوگ محتکر پر لعنت کرتے ہیں، یعنی اس کے خلاف برائی اور گالم گلوچ کرتے ہیں جیسے راستہ پر درخت کے نیچے پائخانہ کرنے کے بارے میں فرمایا ہے کہ لعنت کی دو جگہوں سے بچو یعنی ایسا کرنے سے لوگ اسے گالیاں دیتے ہیں، م، الحاصل حدیث سے احتکار کی ممانعت ثابت ہے۔

و لانه تعلق له الخ: اور اس دلیل سے کہ غلہ اور دانہ وغیرہ سے علاقہ کے ہر فرد کا تعلق ہو چکا ہے۔ **وفی الامتناع عن البیع الخ**: اور جمع کر کے اسے فروخت نہ کرنے سے لوگوں کا حق چھنتا ہے جس کی وجہ سے ان کو دقت میں ڈالنا لازم آتا ہے۔ **فیکرہ اذا کان الخ**: لہٰذا احتکار اس صورت میں مکروہ ہوگا جبکہ عام لوگوں کے حق میں اس سے نقصان ہو رہا ہو، برخلاف اس صورت کے جبکہ روکنا عوام کے لئے فوری نقصان دہ نہ ہو مثلاً اس وقت جبکہ شہر بڑا ہو (جیسے کہ پاکستان کے کراچی لاہور وغیرہ اور ہندوستان کے بڑے شہروں میں جو مشہور ہیں) تو اس صورت میں عوام کا حق متعلق نہ ہوگا، اس لئے مکروہ نہ ہوگا۔ **لانه حابس ملکه الخ**: کیونکہ وہ جو کچھ جمع کرتا ہے اپنی مملوکہ چیز جمع کرتا ہے اور اس انداز سے کہ دوسرے کو اس کا نقصان ہو۔ **وکذا التلقی الخ**: اسی طرح وہ لوگ جو شہر سے آگے بڑھ کر مال لانے والوں سے مل کر خریدنے میں بھی یہی تفصیل ہوگی، (ف: کہ اگر چھوٹا علاقہ ہو اور وہاں سے آگے بڑھ کر مال کو خرید لینے سے عوام کو نقصان پہونچے تو مکروہ ہوگا، اور اگر شہر ہو جہاں سے نقصان نہ ہوتا ہو مکروہ نہیں ہے)۔

لان النبی علیه السلام الخ: کیونکہ نبی ﷺ نے اس قسم کے مال تجارت کو باہر سے لانے والے کاروباریوں سے آگے بڑھ کر ملاقات کرنے اور ان سے ملاقات کرنے سے منع فرمایا ہے، (ف: چنانچہ تلقی الجلب کی ممانعت کو ابو ہریرہؓ کی حدیث سے

مسلمؒ نے اور تلقی الرکبان سے ممانعت کو ابن عباسؓ سے بخاری و مسلم رحمہما اللہ نے روایت کیا ہے)۔**قالو ھذا الخ**: فقہاء اور مشائخؒ نے فرمایا ہے کہ شہر والوں کے حق میں نقصان پہونچنے کی وجہ سے کراہت اس صورت میں ہوگی کہ آگے بڑھ کر ملنے والوں نے ان کاروباریوں سے شہر کا موجودہ بھاؤ یا ریٹ چھپایا نہ ہو۔**فان لبس الخ**: اور اگر ان لوگوں نے ان تاجروں سے بھاؤ بھی چھپایا تو کراہت کی دو وجہیں ہوں گی کیونکہ اس نے تاجروں سے بے وفائی کی ہے،(ف:(۱) تاجروں سے بے وفائی کرنا(۲) شہر والوں کو نقصان پہنچانا)۔

وتخصیص الاحتکار الخ: انسانوں کی خوراک مثلاً گیہوں چاول وغیرہ اور حیوانوں کی خوراک مثلاً جو اور بھوسہ ان کے دنٹھل پتوں کے ساتھ وغیرہ کو روکنا ہی احتکار میں داخل ہیں، یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔(ف: یعنی احتکار کا حکم ان ہی چیزوں میں پایا جائے گا جو انسانوں اور جانوروں کی خوراک کے طور پر کام میں آتی ہیں، یہ قول امام ابو حنیفہؒ اور امام محمد رحمہما اللہ کا ہے اور اسی پر فتویٰ بھی ہے،ک)۔**وقال ابو یوسفؒ الخ**: لیکن امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ ہر ایسی چیز کو روکنا جو عوام کے استعمال میں آتی ہو اگر چہ خوراک کے علاوہ وہ سونا چاندی اور کپڑا ہی ہو سب احتکار میں داخل ہے،(ف: یہاں تک کہ اس میں لکڑی اور برتن وغیرہ سب شامل ہیں)۔**وعن محمد الخ**: اور امام محمدؒ سے روایت ہے کہ کپڑوں میں احتکار نہیں ہوتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ امام ابو یوسفؒ نے حقیقی نقصان اور تکلیف کا اعتبار کیا ہے، کیونکہ کراہت میں اسی کا بہت زیادہ دخل ہے،(ف: یعنی جن چیزوں کے روکنے سے حقیقت میں تکلیف ہو اسی میں کراہت ہے، کیونکہ احتکار سے عام ممانعت ہے خواہ وہ کوئی بھی چیز ہو)۔

وابو حنیفةؒ الخ: اور امام ابو حنیفہؒ نے ایسی تکلیف کا اعتبار کیا ہے جو عوام میں متعارف ہے،(ف: یعنی انسانوں اور جانوروں کی خوراک کو روکنا)۔**ثم المدہ اذا قصرت الخ**: پھر چیزوں کو کس مدت روکنا احتکار ہوگا اس کے بارے میں فرمایا ہے کہ اگر تھوڑی مدت کے لئے ہو تو اس کو احتکار نہیں کہا جائے گا کیونکہ اس سے کوئی خاص نقصان نہیں ہوتا ہے،(ف: اور کاروباری ضرورتوں سے کسی بدنیتی کے باوجود روک کر رکھنے کی ضرورت پڑتی ہے حتی کہ ان چیزوں پر قبضہ پھر ان کو انتظام اور ان کے ناپ اور تول میں دو چار روز گذر رہی جاتے ہیں)۔**واذا طالت تکون الخ**: اور جب زیادہ مدت ہو جائے تب احتکار ہو جائے گا کیونکہ اس سے نقصان ہونا لازمی ہو جاتا ہے،(ف: الحاصل اب مدت کی کمی و بیشی کا بھی اندازہ بتلانا چاہئے)۔

ثم قیل ھی مقدرة الخ: پھر کہا گیا ہے کہ لمبی مدت چالیس دن ہونے سے مانی جائیگی(ف: اتنی طویل مدت تک روک رکھنا احتکار ہوگا)۔**لقول النبی علیہ السلام الخ**: رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ جس نے غلہ کو چالیس دنوں تک روک رکھا وہ اللہ تعالیٰ سے بری ہوگیا اور اللہ اس سے بری ہوا(ف: اور گھر اور علاقوں کا کوئی فرد بھوکا سو رہا اس علاقہ کے لوگوں سے اللہ کا ذمہ بری ہوگیا، ان محدثین یعنی احمد وابن ابی شیبہ والبزار وابو یعلی والحاکم والدار قطنی والطبرانی اور ابو نعیم رحمہم اللہ نے حضرت ابن عمرؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے، اس کی اسناد میں اصبغ بن زید جہنی راوی ہیں جن کی امام احمد ویحیی بن معین ونسائی اور دار قطنی رحمہم اللہ نے توثیق کی ہے، لیکن ابو حاتمؒ نے کہا ہے کہ یہ منکر ہیں، لیکن میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ کسی راوی کا غریب اور منکر ہونے سے وہ متروک نہیں ہو جاتا ہے، بالخصوص اس وقت جبکہ کسی طرح کی اگرچہ ضعیف سی ہی متابعت بھی پائی جا رہی ہو، اور اس جگہ پر ایسی حدیث کافی ہے جو صحیح الاسناد ہے، اگرچہ زیادہ مشہور نہ ہو،م۔

وقیل بالشھر الخ: اور ایک قول یہ بھی ہے کہ ایک مہینہ روکنا ہی طویل مدت ہے کیونکہ اس سے کم کی مدت تھوڑی اور فی الحال کے حکم میں ہوتی ہے، اور ایک مہینہ اور اس سے زیادہ کی مدت طویل مدت سمجھی جاتی ہے، جس کا اندازہ مختلف شرعی مسائل میں گزر چکا ہے۔**یقع التفاوت الخ**: اور ایسے وقت کے انتظار جس سے بازار میں مال کچھ کمیاب ہو جائے اور ایسی مدت میں جس میں بالکل قحط ہو جائے دونوں کے درمیان بہت زیادہ فرق ہے اور گناہ بھی اسی فرق کے ساتھ ہے،(ف: یہانتک کہ جس محتکر یا مال اکٹھا کر کے رکھنے والے نے بالکل قحط کے پیدا ہونے کا انتظار کیا کہ اس وقت میں اپنا جمع شدہ مال نکالے گا اور منہ مانگے دام وصول

کرے گا، تو وہ سخت گنہگار ہوگا)۔ وقیل المدة للمعاقبة الخ: اور یہ بھی کہا گیا کہ مدت کا اندازہ تو دنیاوی سزا کے واسطے ہے (تاکہ اگر زیادہ مدت کے لئے مال روک کر کوئی رکھے تو امام وقت اسے دھمکی دے سکے اور سزا بھی دے سکے، یا یہ کہ براہ راست اللہ کی طرف سے اس جرم کی اس کو سزا مل جائے)۔ اما بالاثم الخ: اور جہاں تک گنہگار ہونے کا تعلق ہے تو وہ تھوڑی سی مدت میں ہوگا، (ف: یعنی صرف احتکار پائے جانے سے ہی وہ شخص گنہگار ہوگا کیونکہ اس کی نیت خراب ہوگئی ہے) اور حاصل کلام یہ ہوا کہ غلہ کی تجارت اچھی نہیں ہوتی ہے۔

توضیح: احتکار اور تلقی کے معنی، صورت، شرط، اقوال ائمہ، حکم، دلائل مفصلہ

قال ومن احتكر غلة ضيعته اوماجلبه من بلد اخر فليس بمحتكر اما الاول فلانه خالص حقه لم يتعلق به حق العامة الاترى ان له ان لا يزرع بكذلك له ان لا يبيع واما الثانى فالمذكور قول ابى حنيفة لان حق العامة انما يتعلق بما جمع فى المصر وجلب الى بنائها وقال ابو يوسف يكره لاطلاق ماروينا وقال محمد كل ما يجلب منه الى المصر فى الغالب فهو بمنزلة بناالمصر يحرم الاحتكار فيه لتعلق حق العامة به بخلاف ما اذا كان البلد بعيداً لم تجر العادة بالحمل منه الى المصر لانه لم يتعلق به حق العامة.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنے کھیت یا باغ سے حاصل شدہ کھیتی کو یا دوسرے شہر سے خرید کر غلہ وغیرہ کو اپنے پاس لاکر رکھ لیا تو ایسا شخص محتکر نہیں کہلائے گا، اس میں پہلے مسئلہ کی یعنی جبکہ ایسے باغ یا زمین کی پیداوار کو روک کر اپنے پاس رکھ لیا تو اس کی دلیل یہ ہے کہ یہ سب اس کا ذاتی مال اور حق ہے جس میں دوسرے کا حق متعلق نہیں ہے، (ف: لہذا اس طرح اس نے عوام کو ان کا کوئی حق روک کر نقصان نہیں پہنچایا ہے)۔ الاترى ان له الخ: اسی لئے تو یہ بھی حق تھا کہ اپنی زمین میں کوئی کھیتی بالکل نہ کرے، اسی طرح اسے یہ بھی حق ہوگا کہ اس کی پیداوار کو جمع کر کے اپنے پاس ہی رکھ لے اور فروخت نہ کرے۔ اما الثانی الخ: اور دوسری صورت کہ دوسرے شہر سے لاکر اپنے پاس ہی جمع کر کے رکھ لیا، تو اس صورت میں جو کچھ بیان کیا گیا ہے وہ ابو حنیفہ کا قول ہے، ف: کہ اس کے روک کر رکھ لینے کو بھی احتکار ممنوع نہیں کہا جائے گا۔ لان حق العامة الخ: کیونکہ اس شہر کے عوام کا حق تو ایسے غلہ وغیرہ سے متعلق ہوتا ہے جو شہر میں جمع کیا گیا ہو، اور باہر سے لاکر شہر کے فناء (باہر خالی جگہوں) میں رکھا گیا ہو، ف: اور یہ شخص دوسرے شہر سے خالص اپنے لئے لایا ہے اس لئے مکروہ نہ ہوگا۔

وقال ابو یوسف الخ: اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ یہ بھی مکروہ ہے کیونکہ ابھی جو حدیث ہم نے بیان کی ہے وہ مطلق ہے ف: کہ مال شہر میں یا فناء شہر میں اکٹھا کیا گیا ہو یا دوسرے شہر سے لایا گیا ہو) وقال محمدؒ الخ: اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ ہر وہ جگہ جہاں سے عموماً مال شہر میں لایا جاتا ہو وہ سب فناء مصر کے حکم میں ہے، یعنی ایسی جگہ میں احتکار حرام ہے کیونکہ اس سے عام لوگوں کا حق متعلق ہو جاتا ہے۔ بخلاف ما اذا كان الخ: اس کے برخلاف اگر وہ شہر جہاں سے مال لایا جاتا ہے اتنا دور ہو کہ عادةً وہاں سے مال نہیں لایا جاتا ہو، ف: تو وہاں سے لانے میں احتکار نہیں ہوگا)۔ لانه لم يتعلق الخ: کیونکہ اس غلہ سے عوام کا حق متعلق نہیں ہوتا ہے ف: خلاصہ یہ ہوا کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عوام الناس کا حق اسی غلہ سے متعلق ہوتا ہے جو شہر میں یا فناء شہر میں موجود ہو، خواہ وہ فناء شہر میں پیدا ہوا ہو یا کہیں اور سے لایا گیا ہو، کہ اس سے بھی عوام کا حق متعلق ہوتا ہے، اور امام محمدؒ کے نزدیک جو فناء شہر سے دور ہو اور وہاں سے عموماً شہر والے خرید کر کے مال لاتے ہوں وہ بھی فناء شہر ہی میں داخل ہو جاتی ہے، اس لئے کہ اس جگہ سے دوسروں کا حق بھی متعلق ہوگا ہے، اس لئے اگر کوئی شخص وہاں سے لاکر جمع کر کے رکھے گا تو بھی وہ احتکار ہو جائے گا، اور اگر کسی ایسی دور جگہ سے لاکر جمع کرے جہاں سے عموماً شہر والے لاکر جمع نہیں کرتے ہیں تو اس میں عام لوگوں کا حق متعلق نہیں ہوتا ہے، اس لئے اس سے جمع کر کے رکھنا احتکار نہ ہوگا، یہ قول بھی عمدہ ہے، م۔

توضیح: اپنے کھیت سے حاصل شدہ غلہ وغیرہ کو اسی طرح دوسری جگہ سے لا کر اپنے پاس محفوظ کر رکھنا بھی احتکار ہوتا ہے یا نہیں، مسائل کی تفصیل، اقوال ائمہ کرام دلائل مفصلہ

قال ولا ينبغي للسلطان ان يسعر على الناس ،لقوله عليه السلام لا تسعر وافان الله هو المسعر القابض الباسط الرازق ولان الثمن حق العاقد فاليه تقديره فلا ينبغي للامام ان يتعرض لحقه الا اذا تعلق به دفع ضرر العامة على ما نبين واذا رفع الى القاضي هذا الامر يامر المحتكر ببيع ما فضل عن قوته وقوت اهله على اعتبار السعة في ذلك وينهاه عن الاحتكار فان رفع اليه مرة اخرى حبسه وعزره على ما يرى زجراله ودفعا للضرر عن الناس فان كان ارباب الطعام يتحكمون ويتعدون عن القيمة تعد يا فاحشا وعجز القاضي عن صيانة حقوق المسلمين الا بالتسعير فحينئذ لا بأس به بمشورة من اهل الراى والبصيرة فاذا فعل ذلك وتعدى رجل عن ذلك وباع باكثر منه اجازه القاضي وهذا ظاهر عند ابى حنيفة لانه لا يرى الحجر على الحر وكذا عندهما الا ان يكون الحجر على قوم باعيانهم ومن باع منهم بما قدره الامام صح لانه غير مكره على البيع وهل يبيع القاضي عن المحتكر طعامه من غير رضاه قيل هو على الاختلاف الذى عرف في بيع مال المديون وقيل يبيع بالاتفاق لان ابا حنيفة يرى الحجر لدفع ضرر عام وهذا كذلك.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ، سلطان اور حاکم وقت کے لئے یہ مناسب نہیں ہے کہ لوگوں پر بازاری چیزوں کی قیمت متعین (کنٹرول) کردے (ف: یعنی وہ اپنے حکومتی فیصلہ سے کسی بھی چیز کی قیمت اس طرح متعین نہ کردے کہ وہ لوگ اس قیمت سے نہ کم کر سکیں اور نہ زیادہ۔

لقوله عليه السلام الخ: اولاً اس فرمان رسول اللہ علیہ السلام ہے کہ نرخ مقرر مت کرو کیونکہ اس کو مقرر کرنے والا اور تنگی و فراخی دینے والا اللہ ہی ہے، اور اس دوسری دلیل سے بھی کہ کسی بھی چیز کا عوض یا ثمن متعین کرنا اس کے مالک کا حق ہے، لہٰذا اسی کو متعین کرنے کا حق ہوگا، (ف۔ حدیث مذکورہ اس طرح ہے کہ لوگوں نے عرض کیا کہ رسول اللہ ﷺ کہ بازار میں چیزوں کا نرخ بڑھ گیا لہٰذا آپ ہمارے فائدہ میں چیزوں کا ایک نرخ مقرر فرمادیں، تو آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ ہی چیزوں کا بھاؤ متعین کرنے والا اور تنگی و فراخی کرنے والا ہے اور مجھے امید ہے کہ میں اللہ تعالیٰ سے ایسے حال میں ملوں گا کہ کسی کے خون یا مال کا ظلم مجھ سے نہ ہوا ہو، یہ حدیث حضرت انسؓ سے مروی ہے اور اس کی روایت احمد والدارمی وابویعلی والبزار وابوداؤد وابن ماجہ اور ترمذی نے کی ہے اور اسے صحیح بھی بتایا ہے اور ابن حبانؒ نے بھی روایت کی ہے، شیخ ابن حجرؒ نے کہا ہے کہ اس کی اسناد مسلم کی شرط کے مطابق صحیح ہے، اور یہ حدیث متعدد صحابہ کرامؓ سے متعدد سندوں سے مروی ہے، جن میں سے کچھ سندیں ابن حجرؒ کے نزدیک حسن ہیں)۔

فلا ينبغي للامام الخ: اس لئے امام وقت کے لئے یہ بات مناسب نہیں ہے کہ معاملہ کرنے والے کے حق میں خلل ڈالے۔ الا اذا تعلق الخ: مگر اس وقت چیزوں کی قیمت متعین کر سکتا ہے جب کہ عوام کی تکلیف دور ہوتی ہو، چنانچہ اس مسئلہ کو ہم عنقریب بیان کرینگے، (ف: کہ جب بنئے، دوکاندار اور کاروباری حد سے زیادہ لوٹ مچادیں تو دخل دینا صحیح ہوگا)۔ واذا رفع الى القاضي الخ: اور جب غلوں کو جمع کر کے نہ بیچنے والے (محتکر) کی شکایت قاضی کے دربار میں کی جائے تو اسے چاہئے کہ وہ ایسے لوگوں کو یہ حکم دے کہ تم اپنی اور اپنے بال بچوں کی خوراک کا وسعت کے ساتھ اندازہ لگالو اور جو کچھ اس سے تمہارے پاس رہ جائے تم اسے بازار میں فروخت کردو اور آئندہ کے لئے قاضی اسے مزید اس حرکت کے کرنے سے منع کردے، (ف: یہ تدبیر پہلی شکایت سن کر کرے)۔

فان رفع الیه الخ:اگر دوبارہ بھی یہی شکایت قاضی کے پاس پہنچائی جائے (ف: کہ اس نے ابتک جمع کر رکھا ہے اور فاضل مال کو اس نے ابتک بازار میں نہیں چھوڑا ہے) تب قاضی اسے قید میں ڈال دے اور اسے سزا دے۔**علی مایری الخ**: اپنی سمجھ اور ضرورت کے مطابق یعنی فقط قید میں ڈالے یا قید سزا کے ساتھ جیسا بھی مناسب سمجھے کرے تاکہ وہ ڈر جائے اور لوگوں کی تکلیف دور ہو جائے (ف: پھر امام یا حاکم چیزوں کی قیمت کے کم کرنے کے لئے اس وقت دخل نہیں دے گا جبتک کہ کاروباری بازاری قیمت کے اتار چڑھاؤ میں وہ بھی کم وبیش کرتے رہتے ہوں۔**فان کان ارباب الخ**:اب اگر غلوں کے بیوپاری یا دوسرے کاروباری ضد کر لیں کہ ہم اسی قیمت پر بیچیں گے جسے لینا ہو لے ورنہ چلا جائے۔**ویتعدون عن القیمة الخ**: حالانکہ وہ لوگ بازاری مناسب قیمت سے بڑھ کر بہت زیادتی کرتے ہوں، (ف: دس روپے کی بجائے بیس روپے وصول کرتے ہوں)۔

ویعجز القاضی الخ: اور قیمت کی زیادتی سے عوام کے حقوق محفوظ رکھنے سے عاجز ہو گئی ہو، اور کنٹرول کر لینے یا بھاؤ مقرر کر دینے کے سوا کوئی دوسرا چارہ باقی نہ رہ گیا تو ایسی مجبوری میں ماہرین اور فنی لوگوں سے مشورہ کر کے قیمت مقرر کر دینے میں کوئی حرج نہ ہوگا، (ف: یعنی ایسے لوگوں کو جمع کر کے جن کو معاملات کے سمجھنے کا اچھا تجربہ ہو اور بازاری قیمتوں میں دخل اور مہارت ہو ان کے مشورہ سے موجودہ وقت کا لحاظ کرتے ہوئے ایک ایسا مناسب فیصلہ کر دے یا قیمت مقرر کر دے کہ ان کاروباریوں کا بھی نقصان نہ ہو اور عوام کو بھی کچھ سکون ملے، قحط جیسی کیفیت نہ ہونے پائے)۔**فاذا فعل ذلك الخ**: پھر حاکم کے ایسا کر لینے کے بعد بھی اگر کوئی شخص مقررہ قیمت پر عمل نہ کر کے اس سے زیادہ پر فروخت کرنے لگے تب بھی حاکم اس کی بیع کو باطل نہ کر کے اسی حالت میں چھوڑ دے گا (ف: اور اس کو جائز مان لے گا)۔

وھذا ظاھر عند ابی حنیفة الخ: یہ عمل امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ظاہر ہے، کیونکہ امام ابو حنیفہؒ کسی بھی آزاد انسان کے معاملات کرنے پر پابندی (حجر) لگانے کو جائز نہیں جانتے ہیں (ف: لہٰذا ایسے محتکر بھی پابند (مجور) نہیں ہو سکتے ہیں بلکہ وہ اپنے معاملات میں پورے مختار ہوں گے)۔**وکذا عندھما**: اسی طرح صاحبینؒ کے نزدیک بھی یہ حکم ظاہر ہے، (ف: کہ جو محتکر ہیں چونکہ وہ معین اور محدود نہیں ہوتے ہیں اس لئے مجہول ہوئے اور مجہول شخص یا قوم پر پابندی (حجر) کرنا صحیح نہیں ہے)۔**الا ان یکون الخ**: البتہ اگر کوئی فرد معین ہو یا قوم معین ہو تو ان پر حجر صحیح ہوگا، (ف: یعنی غلہ بیچنے والے اگر محدود اور معین ہوں جن کو معین بھاؤ پر بیچنے کے لئے حکم دیا گیا ہو تب حجر صحیح ہوگا اس لئے اگر ان معین افراد میں سے کوئی معینہ قیمت سے خلاف ورزی کرتے ہوئے زیادہ رقم وصول کرے گا تو اس کی بیع صحیح نہ ہوگی)۔

ومن باع منھم الخ: اور جن لوگوں کو امام نے مقررہ قیمت پر بیچنے کا حکم دیا ہے اگر کسی نے اسی مقررہ قیمت پر فروخت کر دیا تب بھی بیع جائز ہوگی، کیونکہ وہ اس وقت اس قیمت پر بیچنے کے لئے مجبور نہیں کیا گیا ہے (ف: اور یہ نہیں کہا جائے کہ اس وقت اس نے مجبوراً فروخت کیا ہے اور مجبور کی بیع صحیح نہیں ہوتی ہے اس لئے اس کی بیع بھی صحیح نہیں ہونی چاہیے، کیونکہ فی الفور اسے فروخت کرنے پر مجبور نہیں کیا گیا ہے، اس لئے اس نے جو کچھ بھی کیا اپنی مرضی سے کیا ہے۔**وھل یبیع القاضی الخ**: اور کیا یہ بات جائز ہوگی کہ قاضی اس محتکر کے غلہ کو اس کی مرضی کے بغیر فروخت کر دے (ف: جبکہ وہ اس کے بیچنے سے سراسر منکر ہو)۔

قیل ھو علی الاختلاف الخ: تو بعض مشائخ نے کہا ہے کہ اس مسئلہ میں بھی وہی اختلاف ہوگا جو اس سے پہلے اپنے موقع پر مدیون کا مال اس کی مرضی کے بغیر فروخت کرنے پر بیان کیا جا چکا ہے، (کہ اگر مقروض آدمی اپنا قرض ادا کرنے سے انکار کر دے تب بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کے مال کو اس کی اجازت کے بغیر فروخت کرنا جائز نہیں ہوگا، اسی طرح کا اختلاف موجودہ مسئلہ میں بھی ہوگا۔**وقیل یبیع الخ**: اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہاں قاضی بالاتفاق فروخت کر سکتا ہے، کیونکہ امام ابو حنیفہؒ بھی عام تکلیف کو دور کرنے کے لئے مجبور کرنے کو جائز کہتے ہیں، اور یہ صورت بھی ایسی ہی ہے، (ف: کیونکہ اس صورت میں

بھی اس کے انکار کرنے سے عوام کو سراسر نقصان ہوگا)۔

توضیح: کیا بوقت ضرورت بازاری سامان واموال وغیرہ کی قیمتوں پر قابو رکھنے کے لئے چیزوں کی قیمتیں اپنی مرضی کے مطابق متعین کردے، اگر حاکم کے پاس عوام کی طرف سے چیزوں کی قیمتیں متعین کردینے کے لئے زبردست مطالبات ہونے لگیں تو وہ کیا اور کس طرح کرے، اگر اس کی طرف سے تعیین کے باوجود کچھ اس کی بات پر عمل نہ کرکے من مانی کام کریں، تو کیا ان کی بیع صحیح ہوگی، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال ویکرہ بیع السلاح فی ایام الفتنۃ معناہ ممن یعرف انہ من اهل الفتنۃ لانہ تسبیب الی المعصیۃ وقد بیناہ فی السیر وان کان لا یعرف انہ من اهل الفتنۃ لا بأس بذلك لانہ یحتمل ان لا یستعملہ فی الفتنۃ فلا یکرہ بالشك قال ولا بأس ببیع العصیر ممن یعلم انہ یتخذہ خمرا لان المعصیۃ لاتقام بعینہ بل بعد تغییرہ بخلاف بیع السلاح فی ایام الفتنۃ لان المعصیۃ تقوم بعینہ.

ترجمہ:۔ قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ فتنہ کے دنوں میں ہتھیار بیچنا مکروہ ہے، (ف: یعنی اگر کسی قوم نے اپنے امام وقت سے بغاوت کردی ہو تو اس زمانہ میں ہتھیاروں کو بیچنا مکروہ ہوگا، لیکن اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ ہر شخص کے ہاتھ بیچنا مکروہ ہے اگرچہ وہ عادل ہو بلکہ)۔ **معناہ ممن یعرف الخ**: اس کے معنی یہ ہیں کہ ایسے لوگوں کے ہاتھ بیچنا ممنوع ہے جس کے متعلق یہ معلوم ہو جائے کہ یہ لوگ اہل فتنہ میں سے ہیں، کیونکہ ان کے ہاتھ ہتھیار بیچنے سے ان کو گناہ پر آمادہ کرنا لازم آتا ہے، (ف: اس طرح سے کہ گویا ان کو ہتھیار دے کر فتنہ کھڑا کرنے کی قوت مہیا کردی، حالانکہ اللہ تعالیٰ نے گناہوں میں مدد کرنے سے منع فرمایا ہے)۔

وقد بیناہ الخ: ہم نے اس مسئلہ کو کتاب السیر کے آخر میں بیان کیا ہے اور اگر وہ حاکم یہ نہ جانتا ہو کہ یہ شخص بھی فتنہ پردازوں میں سے ہے تو اس کے ہاتھ بیچنے میں کوئی حرج نہیں ہے، کیونکہ اس کے بارے میں یہ احتمال ہو سکتا ہے کہ شاید وہ اس ہتھیار کو اس فتنہ میں استعمال نہ کرے (ف: اس لئے کہ اس میں یہ بھی احتمال ہو سکتا ہو عادل اور حکومت کا وفادار ہو اور اس بات کا بھی احتمال رہتا ہے کہ شاید اہل فتنہ میں سے ہو اس طرح دو باتوں کے درمیان شک ہو گیا، **فلا یکرہ بالشك**، اس لئے صرف شک کی بناء پر بیع مکروہ نہیں ہوگی۔ **قال ولا بأس ببیع العصیر الخ**: قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ انگور کا شیرہ ایسے شخص کے ہاتھ میں بیچنے میں کوئی حرج نہیں ہے جس کے بارے میں یہ معلوم ہو کہ وہ اسے شراب بنادے گا، کیونکہ مستقبل کی شراب کا حکم یعنی گناہ موجودہ شیرہ سے متعلق نہیں ہو سکتا ہے، (ف: اس لئے کہ انگور کا شیرہ پینا مباح ہے)۔ **بل بعد تغییرہ الخ**: اس کا حکم یعنی شراب ہونے کا اس وقت لگایا جاتا ہے جبکہ وہ شراب بنادی گئی ہو، (ف: یعنی جبکہ شیرہ بدل کر شراب ہو جاتا ہے تب اس کا پینا حرام ہوتا ہے، جیسے کہ کسی کے ہاتھ انگور بیچے جائیں اور وہ اسے شراب بنادے۔ **بخلاف بیع السلاح الخ**: برخلاف اس کے فتنہ اور بغاوت کے دنوں میں ہتھیار کو فروخت کرنا کہ یہ مکروہ ہے، کیونکہ ہتھیاروں کے ذریعہ ہی معصیت یعنی بغاوت کی جاتی ہے۔ (ف: لہٰذا دونوں مسائل کے درمیان فرق واضح ہو گیا، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک شراب بنانے والے شخص کے ہاتھ میں انگور کے شیرہ کو فروخت کرنا مکروہ ہے، ع۔

توضیح: امام وقت کے خلاف فتنہ کھڑا ہو جانے کی صورت میں مسلمانوں کا اپنا ہتھیار

فروخت کرنا عادل آدمیوں کے ہاتھ یا فتنہ پروروں کے ہاتھ اور انگور کا شیرہ ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کرنا جس کے متعلق یہ معلوم ہو کہ وہ اسے شراب بنادے گا، مسائل کی تفصیل، حکم، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال ومن اجر بيتا ليتخذ فيه بيت نار او كنيسة او بيعة او يباع فيه الخمر بالسواد فلا باس به وهذا عند ابي حنيفة وقالا لا ينبغي ان يكريه لشئي من ذلك لانه اعانة على المعصية وله ان الاجارة ترد على منفعة البيت ولهذا تجب الاجرة بمجرد التسليم ولا معصية فيه وانما المعصية بفعل المستاجر وهو مختار فيه فقطع نسبته عنه وانما قيده بالسواد لا نهم لا يمكنون من اتخاذ البيع والكنائس واظهار بيع الخمور والخنازير في الامصار لظهور شعائر الاسلام فيها بخلاف السواد قالوا هذا في سواد الكوفة لان غالب اهلها اهل الذمة فاما في سوادنا فاعلام الاسلام فيها ظاهرة فلا يمكنون فيها ايضا وهو الاصح.

ترجمہ:۔امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنا ایسا مکان جو دیہاتی علاقہ میں ہے اسے کرایہ پر دیا لینے والے نے اس غرض سے لیا کہ اس میں مجوسیوں کا آتش خانہ یا یہودیوں کا عبادت خانہ یا نصرانیوں کا گرجا گھر بنایا جائے گا، یا اس میں شراب فروخت کی جائے گی تو ان کاموں میں سے کسی بھی کام کے لئے دینے میں کوئی حرج نہیں ہے، (ف: پس حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ مسلمان مالک کو اپنا مکان ذمیوں کو ان کاموں کے لئے کرایہ پر دینے میں کوئی حرج نہیں ہے یہ مذہب امام ابو حنیفہؒ کا ہے)۔

وقالا لا ينبغي الخ: لیکن صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ ان کاموں میں سے کسی بھی کام کے لئے کرایہ پر دینا جائز نہیں ہے، کیونکہ اس طرح دینے سے ان لوگوں کو نافرمانی کرنے پر آمادہ کرنا اور اس میں ان کی مدد لازم آتی ہے۔**وله ان الاجارة الخ:** اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ کرایہ تو اس گھر سے نفع حاصل پر لازم آتا ہے، (ف: یعنی کرایہ دار کو تو گھر اس لئے دیا جاتا ہے کہ وہ اس چیز (زمین ہو یا مکان) سے منافع کرے)۔**ولهذا تجب الاجرة الخ:** اسی لئے تو کرایہ دار پر کرایہ اسی وقت لازم آجاتا ہے جبکہ اسے وہ زمین یا مکان حوالہ کر دیا جائے، (ف: اگرچہ وہ کرایہ دار اس چیز سے کچھ بھی فائدہ نہ اٹھا سکے حالانکہ وہ چاہتا تو نفع حاصل کر لیتا، اور اس میں گناہ بھی نہیں ہے۔

وانما المعصية الخ: اور جو کچھ گناہ لازم آتا ہے وہ صرف اس کرایہ دار کے اپنے فعل سے ہوتا ہے، جبکہ کرایہ دار اپنے تمام کاموں میں خود مختار ہوتا ہے، (ف: اور مالک مکان کی طرف سے اس پر کوئی زبردستی نہیں کی جاتی ہے کہ تم ایسے کام کرو)**فقطع نسبته عنه:** اس طرح یہ بات معلوم ہو گئی کہ ایسے کاموں کا مالک مکان سے کوئی تعلق نہیں ہے، (ف: پس اس کی صورت ایسی ہو گئی کہ کوئی شخص اپنی باندی کسی ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کردے جو اس سے استبراءنہ کرکے فوراً ہی اس سے ہمبستر ہو جائے گا، یا اس سے لواطت کرے گا، حالانکہ یہ بیع جائز ہو جاتی ہے تو اسی طرح یہ اجارہ بھی جائز ہو گا، لیکن میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ شاید کہ صاحبینؒ کی طرف سے یہ کہا جائے کہ بلا شبہ اجارہ تو جائز ہو گا، لیکن منع کرنا عقد اجارہ ہونے کی وجہ سے نہیں ہو گا، بلکہ جب کرایہ کی گفتگو کے وقت جب اسے یہ یقین ہو جائے کہ اس کو کرایہ پر لینے کی غرض یہی کام کرنے ہیں یعنی اس میں وہ گناہ کے ہی کام کرے گا تو اسے کرایہ پر دینے سے ہی انکار کردے، تاکہ اس مالک مکان کی طرف سے اس گناہ کے کام میں مدد کرنا لازم نہ آئے، اچھی طرح سمجھ لیں)۔

وانما قيده بالسواد الخ اور صورت مسئلہ بیان کرتے ہوئے ماتن نے مسئلہ میں اہل سواد یعنی دیہی علاقہ میں رہنے کی قید اس لئے لگائی ہے کہ ذمیوں کو شہروں میں بیعہ وکنیسہ بنانے اور شراب وسور کی فروخت کا حق نہیں دیا جاتا ہے، کیونکہ شہروں میں شعائر اسلام کا ظہور ہوتا ہے، (ف: لہذا شرک وکفر کی علامتیں ظاہر کرنے کی اجازت نہیں دی جائیگی۔**بخلاف السواد الخ:**

بخلاف دیہی علاقوں کے (ف: کہ وہاں قاضی وحاکم نہ ہونے سے اسلام کے شعائر کا اظہار نہیں ہوتا ہے) مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ حکم امام ابو حنیفہؒ کے زمانہ میں صرف کوفہ کے دیہی علاقوں کے لئے تھا۔

لان غالب اهلها الخ: کیونکہ اس جگہ کے دیہاتی باشندوں کی اکثر تعداد ذمی کفار کی تھی، لیکن اب ہمارے شہروں کے دیہاتی علاقے ایسے نہیں ہوتے ہیں، کیونکہ اب وہاں بھی علامات وشعائر اسلام ظاہر ہیں، اس لئے ان دیہاتی علاقوں میں بھی ذمیوں کو ان چیزوں کو ظاہر کرنے سے روکا جائے گا، اور یہی قول اصح ہے، قول کو شمس الائمہ سرخسیؒ اور فخر الاسلامؒ نے اختیار کیا ہے، لہٰذا حاصل کلام یہ ہوا کہ اگر شہروں کے کناروں اور دیہاتی علاقوں میں سے کسی میں کسی مسلمان سے ایک مکان ذمی نے گرجا یا بت خانہ یا آتش خانہ یا شراب یا سور کے گوشت وغیرہ فروخت کرنے کے لئے یا دوکان کرایہ پر لیا تو جائز نہ ہوگا، کیونکہ اگرچہ اصل میں کرایہ کا معاملہ تو درست ہوگا لیکن ان چیزوں کے اظہار کی اجازت دینی اور ان کی گنجائش نہ ہوگی، یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ ان ذمیوں نے ایسا مکان مطلقاً کرایہ کہہ کر لیا اس کے بعد اب کاموں کا ارادہ کر لیا ہو، تو اجازت نہیں دی جائیگی، اور اگر ابتداء ہی انہوں نے ان کاموں کے لئے صراحۃً کرایہ لینا چاہا تو بالاتفاق جائز نہیں ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

توضیح: کسی مسلمان کا ذمیوں مجوسیوں وغیرہ کو کوئی مکان یا دوکان آتش خانہ کنیسہ یا شراب یا سور کا گوشت فروخت کرنے کے لئے کرایہ پر دینا تفصیل مسائل، اقوال ائمہ، دلائل مفصلہ

قال ومن حمل الذمی خمرافانه یطیب له الاجر عند ابی حنیفة وقال ابو یوسف ومحمد یکره له ذلك لانه اعانة علی المعصیة وقد صح ان النبی علیه السلام لعن فی الخمر عشراحا ملهاوالمحمول الیه وله ان المعصیة فی شربها وهو فعل فاعل مختار ولیس الشرب من ضرورات الحمل ولایقصدبه والحدیث محمول علی الحمل المقرون بقصد المعصیة.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی مسلمان نے کسی ذمی کی شراب کا مٹکہ اٹھا کر دوسری جگہ پہنچانے کے لئے مزدوری کی، تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کی اجرت جائز ہوگی۔ وقال ابو یوسفؒ الخ: اور امام ابو یوسف ومحمد رحمھما اللہ نے فرمایا ہے کہ اس کو ایسی مزدوری کرنی مکروہ ہوگی، کیونکہ اس سے گناہ کرنے پر مدد کرنا لازم آتا ہے، (ف: بلکہ مسلمان کے حق میں یہ خود گناہ کا کام ہے)۔

وقد صح ان الخ: اور یہ بات صحت کی درجہ تک پہونچ چکی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے شراب کے سلسلہ میں دس آدمیوں پر لعنت فرمائی ہے، اس میں سے یہ بھی ہیں شراب کو لادنے والا اور وہ شخص جس کی طرف لاد کر لائی جائے، (ف: اس حدیث کو حضرات ابن عمر وابن عباس وابن مسعود وانسؓ نے روایت کیا ہے، ان میں سے ابن عمرؓ کی حدیث یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے لعنت فرمائی ہے (۱) شراب پر اور اس کے (۲) پینے والے اور (۳) پلانے والے پر اور (۴) بیچنے والے اور (۵) خریدنے والے (۶) اور نچوڑنے والے (۷) اور اس کا عوض کھانے والے (۸) اور اس کو لادنے والے (۹) اور جس کی طرف لاد کر لا جائے سب پر لعنت فرمائی ہے، اس کی روایت ابو داؤد واحمد وابن ابی شیبہ واسحٰق والبزار اور الحاکم رحمھم اللہ نے کی ہے اور اس کی اسناد حسن ہے، اور حضرت انسؓ کی حدیث کو ترمذی اور ابن ماجہ نے اور ابن عباسؓ کی حدیث کو ابن حبان نے صحیح اور الحاکم میں اور ابن مسعودؓ کی حدیث کو احمد وبزار نے روایت کیا ہے)۔

وله ان المعصیة الخ: اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل ہے کہ اصل میں گناہ تو صرف اس کے پینے سے ہوتا ہے، کیونکہ اس کا

پینا ایک خود مختار شخص کا فعل ہوتا ہے، (ف: اور اس کو اٹھا کر لانے والے نے اس پینے والے پر کسی قسم کا نہ جبر کیا ہے اور نہ اکراہ۔ ولیس الشرب الخ: اور اس شراب کو پی لینا اس کو لاد کر لانے کی ذمہ داری میں سے نہیں ہے کہ وہ اسے لاکر جب پلادے گا تب اسے اجرت ملے گی، اور جو اسے اٹھا کر لانے والا ہے وہ اس سے خود پینے کا کوئی ارادہ بھی نہیں کرتا ہے (ف: یعنی اٹھا کر لانے سے ذرہ برابر اس کی نیت یہ نہیں ہوتی ہے کہ اس میں سے خود بھی کچھ پیئے گا، بلکہ وہ صرف اپنی مزدوری وصول کرنے کے ارادہ سے اسے اٹھا کر لاتا ہے، اس لئے اس کی مزدوری اس کے لئے جائز ہونی چاہئے)۔

والحدیث محمول الخ: اور وہ حدیث ایسے اٹھانے پر محمول ہوگی جس کے اٹھا کر لانے سے خود پینے کا بھی ارادہ پایا گیا ہو، یعنی ایسا شخص قابل لعنت ہے، اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ ظاہر حدیث تو مطلق ہے اور گناہ کو صرف اس کے پینے پر موقوف کرنا مشکل ہے اگر یہی بات ہوتی تو شراب بنانا بھی جائز ہونا چاہئے، اس کا پینا بھی گناہ ہے، اگر بنانے سے پینے کا ارادہ بالکل نہ کرے اور مطلق چھوڑ دے، یا اس سے سرکہ بنانے کی نیت کرلی ہو، حالانکہ کوئی بھی اس کا قائل نہیں ہے، اسی بناء پر صاحبینؒ کا قول ارجح واظہر ہے، مگر امام اعظمؒ کا قول اسہل ہے، پھر صاحبینؒ کے قول کے مطابق اگر کوئی مسلمان کسی کی کفریہ وشرکیہ اور لغویات کتابوں کی تصحیح کی ان کی کاپیاں اور پروف ریڈنگ کی تاکہ وہ چھاپی جائیں تو اس طرح کفر کی اشاعت میں مدد کرنا لازم آتا ہے اس لئے اس کی اجرت بھی مکروہ ہونی چاہئے، واللہ تعالیٰ اعلم، اسی طرح چھاپنے والوں کو بھی ایسی کتابیں چھاپنا مکروہ ہوگا، اسی طرح تاجروں کو بھی ان کا فروخت کرنا مکروہ ہے، برخلاف مجوسی ٹوپی وغیرہ کے کہ مجوسیوں کو ان کا پہننا جائز ہے، اور صرف صورت کی مشابہت کی وجہ سے مسلم کو اس کا پہننا جائز نہیں ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

توضیح: کسی غیر مسلم ذمی وغیرہ کی شراب کے بھرے برتن کو دوسری جگہ لیجانے کے لئے کسی مسلمان کا اجرت پر کام کرنا اور اجرت وصول کرنا، تفصیل مسئلہ، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

قال ولا بأس ببیع بناء ببیوت مکة ویکرہ بیع ارضها وهذا عند ابی حنیفة وقالا لا باس ببیع ارضها ایضا وهذا روایة عن ابی حنیفة لانها مملوکة لهم لظهور الاختصاص الشرعی بها فصار کالبناء ولابی حنیفة قوله علیه السلام الا ان مکة حرام لا تباع رباعها ولا تورث ولانها حرة محترمة لانها فناء الکعبة وقد ظهر اثر التعظیم فیها حتی لا ینفر صیدها ولا یختلی خلاها ولا یعضد شوکها فکذا فی حق البیع بخلاف البناء لانه خالص ملك البانی ویکرہ اجارتها ایضا لقوله علیه السلام من اجرارض مکة فکانما اکل الربوا ولان اراضی مکة تسمی السوائب علی عهد رسول الله علیه السلام من احتاج الیها سکنها ومن استغنی عنها اسکن غیرہ.

ترجمہ: ۔امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ مکہ مکرمہ کے گھروں کی عمارتوں کو بیچنے میں کوئی حرج نہیں ہے، لیکن ان مکانوں کی زمینوں کو فروخت کرنا مکروہ ہے۔ وقالا لا باس الخ: اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ ان کی زمینوں کو بھی فروخت کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ هذا روایة الخ: اور امام ابو حنیفہؒ سے بھی ایک روایت یہی ہے، (ف: اور اسی قول کو امام طحاویؒ نے شرح الاثار میں ترجیح دی ہے)۔ لانها مملوکة الخ: اور ان مکانوں کی ملکیت ان کے مالکوں کے لئے مسلم ہے اس لئے کہ شریعت نے بھی ان کی ملکیت کو جائز اور صحیح مان لیا ہے لہذا یہ زمینیں بھی وہاں کی عمارتوں کے حکم میں ہوگئیں، (ف: ان کی ملکیت ان پر ثابت ہونے کی ایک بڑی دلیل یہ بھی ہے کہ بوقت تقسیم میراث ان زمینوں کی بھی تقسیم ہوتی ہے، اور ہر مکان اپنی زمین کے ساتھ وراثت میں بقدر حصہ تقسیم ہوتا چلا آرہا ہے اسی لئے یہ دیکھا جاتا ہے کہ ابو طالب کی وفات کے بعد ان کے لڑکے عقیل نے وہ ساری زمین میراث میں پائی، کیونکہ وہ اس وقت تک اسلام نہیں لائے تھے، اور حضرت علیؓ چونکہ اسلام لاچکے تھے اس لئے وہ اپنے

باپ کا ترکہ نہیں پاسکے تھے، بلکہ باپ ابو طالب کی کل میراث حضرت عقیل ہی کو مل گئی تھی، یہاں تک کہ رسول اللہ ﷺ نے حجۃ الوداع میں یہ فرمایا: وهل ترك لنا عقيل الحديث: بھلا عقیل نے ہمارے لئے کچھ بھی حصہ چھوڑا ہے، اسی لئے آپ ﷺ دوسرے میدان میں اترے، پس اگر یہ میراثیں جاری نہ ہوتیں تو حجۃ الوداع میں ہر ایک رشتہ دار کو اس کا حق اور حصہ مل جاتا، یہ حدیث صحیح میں موجود ہے۔

ولابی حنیفةؒ قوله علیه السلام الخ: اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ حدیث ہے کہ تم لوگوں کو یہ بات اچھی طرح معلوم ہونی چاہئے کہ مکہ حرام ہے، اس میں جو زمین ہے وہ فروخت نہیں کی جائیگی، اور نہ وہ میراث میں تقسیم کی جائیگی۔ **ولانها حرة محترمة الخ:** اور اس دلیل سے بھی کہ مکہ کی زمین آزاد اور محترم ہے، اس لئے کہ وہ کعبہ معظمہ کے فناء میں ہے یعنی قبلہ کے ارد گرد واقع ہے۔ **وقد ظهر** اور تعظیم کا اثر تو اس فناء کعبہ پر بھی ہے، اسی بناء پر مکہ میں جو شکار ہو اسے بھڑکایا نہیں جاسکتا ہے، اور اس کی گھاس کاٹی نہیں جاسکتی ہے، یہاں تک کہ اس کے کانٹے بھی نہیں کاٹے جاسکتے ہیں، (ف: اس لئے یہ معلوم ہوگئی کہ زمین خود اسرام ہے اور قبلہ معظمہ کی وجہ سے اس زمین میں تعظیم کا اثر ظاہر ہوا)۔ **فكذا فی حق البيع الخ:** اسی طرح تعظیم کا یہ اثر بیع کے حق میں بھی ظاہر ہوگا، (ف: چنانچہ وہ زمین جو آزاد قابل صد احترام ہے اسے بیع کے ذریعہ مملوک اور ذلیل نہیں بنایا جاسکتا ہے)۔

بخلاف البناء الخ: برخلاف اس زمین پر بنی ہوئی عمارت کے کہ وہ تو اس کے بنانے والے کی ذاتی ملکیت ہوتی ہے، (ف: اس جگہ وہ حدیث جو امام ابو حنیفہؒ کے استدلال میں ذکر کی گئی ہے وہ امام محمدؒ نے کتاب الآثار میں ابو حنیفہ عن عبید اللہ بن ابی زیاد عن ابن ابی نجیح عن عبد اللہ بن عمرؓ روایت کی ہے، کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مکہ کو حرام کیا، اس لئے اس کے گھروں کو بیچنا اور ان کی رقم کھانی سب حرام ہے، اور جس نے مکہ کے گھر کی اجرت سے کچھ کھایا اس نے گویا آگ کھائی، امام محمدؒ نے اس روایت کے بعد کہا ہے کہ ہم اسی قول کو قبول کرتے ہیں کہ مکہ کی زمین کو فروخت کرنا مکروہ ہے، اور اس کی عمارت کو فروخت کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، امام ابو حنیفہؒ کا بھی یہی قول ہے اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام محمدؒ کا بھی قول ہے، اور شاید کہ امام محمدؒ نے اس سے رجوع کر لیا ہو، واللہ اعلم۔ اور اس حدیث کو حاکم نے صحیح الاسناد کہا ہے، لیکن دار قطنی نے اس کو اسمعیل بن مہاجر عن ابیہ عن عبد اللہ بن باباہ عن ابن عمر، روایت کر کے کہا ہے کہ اسمعیل ضعیف ہے اور ان کے سوا کسی اور نے ان کی روایت نہیں کی ہے، اور موقوف صحیح ہے، لیکن صاحب تنقیح نے کہا ہے کہ اسمعیل بجلی کوئی تو صحیح مسلم کے راویوں میں سے ہیں، اور سفیان ثوریؒ نے کہا ہے کہ ان میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، اور دوسروں سے ان کا ضعیف ہونا نقل کیا ہے، لیکن یہ اسمعیل تو ترمذی اور ابن ماجہ کے راویوں میں سے ہیں، پھر ابو حنیفہ ومالک وسفیان ثوری وعطاء ومجاہدؒ کے نزدیک مکہ کی زمین کو فروخت کرنا مکروہ ہے، اور نوادر ہشام میں ابو حنیفہؒ سے یہ روایت ہے کہ موسم حج کے دنوں میں کرایہ لینا مکروہ ہے، لیکن مصنفؒ نے ظاہر الروایۃ کے موافق مطلق رکھا ہے)۔

ويكره اجارتها ايضا الخ: اور مکہ مکرمہ کی زمین کو کرایہ پر دینا بھی مکروہ ہے، رسول اللہ ﷺ کی اس حدیث کی وجہ سے کہ جس نے مکہ کی زمین کو کرایہ پر دیا تو گویا اس نے بیاج کھایا۔ **ولان اراضی مكة الخ:** اور اس دلیل سے بھی کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں اراضی کو سوائب کہا جاتا تھا، (ف: اور سائبہ ایسی چیز کو کہا جاتا تھا کہ جس کا کوئی والی اور حاکم موجود نہ ہو)۔ **من احتاج اليها الخ:** جس شخص کو اس زمین کی ضرورت ہوتی تھی وہ اس میں رہتا تھا، اور جس کو وہاں رہنے کی ضرورت نہیں رہتی وہ اپنی جگہ دوسرے کو بسا دیتا تھا، (ف: اس عمل سے یہ بات واضح ہوگئی کہ وہاں اجارہ داری نہیں تھی، اور نہ یہ جائز تھا، معلوم ہونا چاہئے کہ ابھی جو حدیث خود مصنفؒ نے ذکر فرمائی ہے اس میں الفاظ یوں ہیں، کانما یاکل الربوا، اور اس سے پہلے امام محمدؒ کی روایت سے معلوم ہوا کہ اس میں بالکل نارا کے الفاظ ہیں، یعنی گویا آگ کھاتا ہے، شیخ ابن حجرؒ نے فرمایا ہے کہ ایسا معلوم ہوتا ہے گویا اسی کے مفہوم میں کچھ تغیر و تبدیل سے ہوا ہے، پھر بیہقیؒ نے حاکم کی سند سے اس مناظرہ کو ذکر کیا ہے جو اسحٰق بن راہویہ اور امام شافعیؒ

کے درمیان ہوا تھا کہ اسحٰق بن راہویہ نے کہا کہ ہم لوگ مکہ معظمہ میں تھے اور ہمارے ساتھ احمد بن حنبلؒ بھی تھے، ایک دن احمد بن حنبلؒ نے مجھ سے فرمایا کہ آؤ میں تم کو ایک ایسا شخص دکھلادوں کہ تمہاری آنکھوں نے اس جیسا کسی کو نہیں دیکھا ہوگا، یہ جملہ امام شافعیؒ کے متعلق کہا تھا، پھر احمدؒ کے ساتھ چلا گیا، اور میں نے دیکھا کہ وہاں یہ احمدؒ ان کی بہت زیادہ تعظیم کر رہے ہیں، اس وقت میں نے امام شافعیؒ سے کہا کہ میں آپ سے ایک سوال کرنا چاہتا ہوں اگر اجازت ہو تو فرمانے لگے کہو جو کچھ کہنا چاہتے ہو، پھر میں نے ان سے اس طرح سوال کیا کہ اے ابو عبداللہ آپ مکہ معظمہ کے گھروں کی اجرت لینے کے بارے میں کیا فرماتے ہیں حالانکہ حضرت عمرؓ نے فرمایا ہے کہ اہل مکہ؛ تم اپنے گھروں کے دروازے میں تالے نہ لگاؤ تاکہ باہر سے آنے والا جہاں چاہے رہ سکے، اور حضرات سعید بن جبیر و مجاہد رحمہما اللہ جہاں چاہتے اترتے اور چلے جاتے تھے اور اس کا کچھ بھی کرایہ نہیں دیتے تھے، تب شافعیؒ نے فرمایا کہ اس بارے میں سنت پر عمل کرنا ہی بہتر ہے، میں نے کہا کیا اس کے بارے میں کوئی سنت بھی ہے، فرمایا کہ ہاں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ **هل ترك لنا عقيل منزلا**؛ بھلا عقیل نے ہمارے لئے کوئی منزل چھوڑی ہے، اس کے کہنے کی وجہ یہ تھی کہ ابو طالب کی میراث صرف عقیل نے پائی چونکہ کافر ہی تھے اور ان کے بھائی حضرات علیؓ و جعفرؓ نے اس لئے نہیں پائی کہ یہ دونوں مسلمان ہوگئے تھے، بس اگر مکہ کے مکانات اس لائق ہی ہوتے کہ ان کا کبھی کوئی مالک اور وارث نہیں ہو سکتا تھا تو آپ یہ کیوں فرماتے کہ عقیل نے ہمارے لئے کوئی گھر نہیں چھوڑا، تب اسحٰقؒ نے کہا کہ احمدؒ نے اس جواب کو بہت بہتر سمجھا، لیکن چونکہ میرے دل میں یہ دلیل مشکوک سی رہی اس لئے میں نے شافعیؒ سے کہا کہ اچھا یہ بتائیں کہ کیا اللہ تعالیٰ نے نہیں فرمایا ہے **سواء العاكف فيه والباد**؛ یعنی اس میں یہیں کا مجاور اور باہر سے آنے والا دونوں ہی برابر کے حقدار ہوتے ہیں تب امام شافعیؒ نے جواب دیا کہ اس آیت کو ذرا اوپر سے پڑھیں۔

یعنی **المسجد الحرام الذي جعلناه للناس سواء العاكف فيه الباد**: یعنی یہ حکم صرف مسجد الحرام کے حق میں ہے، اور اگر تمہارے خیال کے مطابق مکہ کی پوری زمین کے لئے یہ حکم ہے تو کسی شخص کو بھی اس بات کی اجازت نہ ہوتی کہ اس میں اپنا گم شدہ جانور تلاش کرے یعنی لوگوں سے دریافت کرے اور نہ کوئی اس میں ذبح کر سکتا ہے، اور نہ اس میں لید گوبر ڈال سکتا ہے، بلکہ یہ حکم صرف مسجد الحرام کے لئے خاص ہے، راوی نے کہا کہ اس جواب کے بعد اسحٰقؒ خاموش ہوگئے، ابن حبانؒ نے مکہ مکرمہ کے گھروں کے بارے میں جائز ہونے کے لئے اسی حدیث **هل ترك لنا عقيل الخ** سے استدلال کیا ہے، اور یہ حدیث صحیحین میں حدیث اسامہؓ میں موجود ہے، اور واقدی نے حضرت ابو رافعؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا گیا کہ فتح مکہ کے دن جب آپ مکہ میں داخل ہوگئے تو آپ نے اپنی جگہ منزل شعب میں کیوں قیام نہیں فرمایا، آپ نے جواب دیا کہ بھلا عقیل نے ہمارے لئے کوئی بھی جگہ چھوڑی ہے، اور عقیل نے رسول اللہ ﷺ کی زمین کے علاوہ اپنے تمام بھائی بہنوں کے ان مکانوں کو جو مکہ میں تھے سب کو فروخت کر دیا تھا، حضرت ابو رافع فرماتے ہیں کہ پھر عرض کیا گیا کہ مکہ ہی میں کسی مکان میں اقامت فرمائیں، تو رسول اللہ ﷺ نے اس سے انکار کر دیا اور فرمایا کہ میں گھروں میں نہیں جاؤں گا۔

اس لئے سیدھے حجون سے سیدھے مسجد الحرام میں تشریف لائے، اور کسی بھی مکان میں داخل نہیں ہوئے، سہیلؒ نے لکھا ہے کہ عمرؓ نے ان تمام لوگوں سے وہ تمام زمین خرید لی جس کو لوگوں نے اپنے گھروں میں ملا کر کعبہ معظمہ کے چاروں طرف کی زمین تنگ کر دی تھی، اور بخاریؒ نے تعلیقاً ذکر کیا ہے کہ حضرت عمرؓ نے مکہ میں قید خانہ بنانے کے لئے ایک مکان خریدا تھا، میں مترجم کہتا ہوں کہ اس جگہ آثار مختلف اور متضاد ہیں اسی وجہ سے امام شافعیؒ نے اشارہ کیا ہے کہ یہاں سنت کو قبول کرنا ہی بہتر ہے، اور وہ حدیث یہی **هل ترك لنا عقيل الخ** ہے، لیکن اس روایت سے زیادہ دخل اجتہاد کو ہے، کیونکہ عقیلؒ نے جو کچھ بھی اس وقت کیا تھا وہ ایسے وقت میں کیا تھا کہ خود مکہ معظمہ دار الحرب تھا اور اس حالت میں جو احکام جاری ہو جاتے ہیں وہ اکثر باقی ہی رکھے جاتے ہیں ان کو بدلنا ضروری نہیں ہوتا ہے، اسی بناء پر آزاد مرد کی بیع تو اسلام میں جائز نہیں ہوتی ہے اس کے باوجود حضرت

سلمان فارسیؓ جو اصل میں آزاد تھے اور ایک راہب کے راستہ بتانے پر پیغمبر آخر الزمان کی شرف ملاقات کو مدینہ منورہ حاضر ہوئے تھے اس وقت تک رسول اللہ ﷺ نے مدینہ منورہ میں ہجرت نہیں فرمائی تھی، پھر جب آپ ہجرت فرما کر مدینہ تشریف لے آئے تو سلمانؓ کو جو ظالم کے پنجہ میں غلام تھے اس سے خرید لیا، حالانکہ ان کا غلام بنانا باطل تھا لیکن اس سے پہلے کفار نے جو کچھ کر لیا تھا اس کا انکار نہیں فرمایا یا اسے باطل نہیں کیا بلکہ برقرار رکھا، اور ان کو ان کے آقا سے خرید کر کے آزاد کر دیا، اسی طرح عقیلؓ نے بھی اس وقت تک جو کچھ کیا تھا اسے جائز اور بحال رکھا، پھر مکہ کے عام گھروں میں بھی داخل ہونے سے انکار فرمادیا، پھر حضرت عمرؓ نے جو چیز خرید لی تھی اس سے یہ تصریح نہیں ہوتی ہے کہ آپ نے زمین خریدی تھی بلکہ اس میں کم از کم یقینی بات تھی کہ آپ نے عمارتیں خریدی تھیں، اس لئے اتنی ہی بات یقینی ہوئی، اور آثار و اخبار سے اسی پر سب کا متفق ہونا معلوم ہوتا ہے، اور یہ بات بھی پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ **هل ترك لنا عقيل الخ**؛ کے فرمان سے استدلال نہیں کیا جا سکتا ہے اس لئے یہ بات لازم ہو گئی کہ جس پر بلا اختلاف سب متفق ہیں اسی کو قبول کیا جائے اس طرح تمام روایتوں میں توفیق ہو جائیگی، یہی قاعدہ بھی ہے، اور چھوڑ دینا اصل کے خلاف ہے، اور یہ بات صحیح روایتوں میں موجود ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مکہ کو حرام کہا ہے، اور وہ نص قرآنی بلکہ تواتر سے ثابت ہے اور علقمہ بن نضلہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ اور ابو بکر و عمرؓ کی زندگی تک مکہ کی زمین اور عمارت سوائب کہلاتی تھی، کہ جس کو وہاں رہنے کی ضرورت ہوتی رہتا، اور جب ضرورت پوری ہو گئی وہ چلا گیا اور دوسرے کو اس جگہ بسا دیا، اس کی روایت ابن ماجہ جس کی سند شرط مسلم کے مطابق صحیح ہے، اور ابن شیبہ اور دار قطنی اور الطبرانی نے کی ہے، اور اسی حدیث کو ابو الولید الازرقی نے تاریخ مکہ میں اس پر کچھ زیادتی کے ساتھ کہ وہاں کی عمارات (باغ) نہ کرائے پر دی جاتی تھیں، اور نہ فروخت کی جاتی تھیں، اور سوائے سوائب کے ان کو کچھ نہیں کہا جاتا تھا، اس کے اضافہ سے دوسری معروف روایتوں کے معنی معلوم ہو گئے کہ سوائب کے معنی آزاد شدہ کے ہیں اس سے یہ مراد ہے کہ ان کو کرایہ پر دینا فروخت کرنا جائز نہیں ہے، پس جب یہ بات معلوم ہو گئی تو اصح و اظہر و اوفق بات یہی ہے کہ مکہ کی زمینوں کی بیع و اجارہ جائز نہیں ہے، لیکن وہاں کی عمارتوں کی خرید و فروخت جائز ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م۔

توضیح: مکہ مکرمہ کی زمینوں اور اس کی عمارتوں کی خرید و فروخت یا اجارہ دینے کا حکم، اقوال علماء، دلائل مفصلہ

ومن وضع درهما عند بقال ياخذ منه ماشاء يكره له ذلك لانه ملكه قرضا جر به نفعا وهو ان ياخذ منه ماشاء حالا فحالا ونهى رسول الله عليه السلام عن قرض جر نفعا وينبغى ان يستودعه ثم ياخذ منه ماشاء جزأ فجزأ لانه وديعة وليس بقرض حتى لو هلك لاشئ على الآخذ والله اعلم.

ترجمہ:۔ اگر ایک شخص نے کسی بنئے کے پاس اپنا ایک درہم (اس شرط کے ساتھ) رکھا کہ وہ حسب ضرورت اس درہم کے عوض آہستہ آہستہ جو چاہے گا خریدتا جائے گا تو ایسا کرنا اس کے حق میں مکروہ ہوگا، (ف: صورت مسئلہ یہ ہوگی کہ ایک غریب آدمی کے پاس مثلاً ایک درہم ہے اسے یہ خوف ہے کہ اپنے پاس اس کو رکھنے سے ممکن ہے کہ یہ چوری ہو جائے یا غیر ضروری مد میں خرچ ہو جائے، جبکہ اسے اپنی روزمرہ کی ضروریات کے لئے بنئے سے خریداری کرنی پڑتی ہے، مثلاً نمک مصالحہ وغیرہ اور اس کے پاس ٹوٹے پیسے نہیں رہتے جن سے وہ بوقت ضرورت اس بنئے کو قیمت ادا کرتا رہے، اس لئے وہ شخص اپنا درہم اسی بنئے کے پاس اس شرط کے ساتھ رکھدے کہ حسب ضرورت اس سے سامان خریدتا رہے گا، اس طرح آہستہ آہستہ خریداری کر کے سب ختم کر دیا تو ایسا کرنا اس کے لئے مکروہ ہوگا، ک، یعنی اس شرط سے بنئے کو دیا کہ بوقت ضرورت اپنا سامان اس میں سے خریدتا رہے گا، تو ایسا کرنا اس کے لئے مکروہ ہوگا، ع،)۔

لانه ملكه قرضا الخ: اس لئے کہ اس فقیر نے اس بنئے کو ایک درہم بطور قرض دیا (کیونکہ اس نے شرط کے ساتھ اس کو درہم دیا ہے) پھر اس نے اس قرض کے عوض اس سے کسی قسم کا نفع بھی حاصل کر لیا ہے۔ وهو ان ياخذ الخ: اور وہ نفع یہ ہوگا کہ حسب ضرورت اس سے لیتا رہے گا۔ ونهى رسول الله الخ: حالانکہ رسول اللہ علیہ نے ایسے قرض دینے سے منع فرمایا ہے جس سے کچھ نفع حاصل ہو، (ف: یہ حدیث کتاب الحوالہ کے آخر میں گزر گئی ہے، اور اس کی موقوف روایت اس طرح ہے کہ صحابہ کرامؓ ہر ایسے قرض کو مکروہ جانتے تھے جس سے کسی قسم کے نفع حاصل کرنے کی شرط ہو، اس لئے ایسی صورت میں اس غریب کو یہ چاہئے کہ اپنا درہم اس بنیا کو امانت کے طور پر رکھ دے، پھر حسب ضرورت اس سے تھوڑا وصول کر کے اپنا ضروری سامان خرید تا جائے، اس لئے یہ صورت جائز ہوگی کہ یہ امانت ہوگی اور قرض نہ ہوگا، (ف: لیکن حکم کے اعتبار سے دونوں میں یہ فرق ہوگا کہ قرض دینے کی صورت میں وہ بنیا اس درہم کا ضامن ہوگا اور ودیعت تو امانت ہوگی)۔

حتى لو هلك لاشئى الخ: نتیجہ یہ ہوگا کہ امانت اگر کسی وقت ضائع اور ہلاک ہو جائے تو اس کا ضمان لازم نہیں آئے گا، واللہ تعالیٰ اعلم، (ف: اور اگر وہ ضائع نہ ہو تو بھی وہ بنیا اس میں تصرف کرنے کا اختیار نہیں رکھے گا، جبتک کہ فقیر اس کو تصرف کرنے کی اجازت نہ دے دے، کیونکہ نقود اگرچہ متعین نہیں ہوتے ہیں لیکن ودیعت اور غصب کی صورت میں متعین ہو جاتے ہیں، اس لئے جس کے پاس امانت رکھی جاتی ہے اسے یہ اختیار نہیں ہوتا ہے کہ ان رقموں میں تصرف کر کے ان کی جگہ بعد میں ان کی جیسی رقم پھر رکھدے، اسی طرح غصب بھی ہوگا کہ اگر غصب کی ہوئی بعینہ چیز موجود ہو تو اسی کو واپس کرنا ہوگا۔

توضیح: کسی کے پاس اپنی کچھ رقم اس شرط پر رکھنا کہ اس میں سے حسب ضرورت تم سے اپنا استعمالی سامان خرید تا رہوں گا، اسی طرح بلا شرط نقد رکھ کر حسب ضرورت اس سے اپنا استعمالی سامان خریدنا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلیل

قال ويكره التعشير والنقط في المصحف لقول ابن مسعود رضي الله عنه جردو القران ويروى جردوا المصاحف وفي التعشير والنقط ترك التجريد ولان التعشير يخل بحفظ الاى والنقط بحفظ الاعراب اتكالا عليه فيكره قالو في زماننا لابد للعجم من دلالة فترك ذلك اخلال بالحفظ وهجران القران فيكون حسنا.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ، مصحف (قرآن مجید) میں تعشیر اور نقط مکروہ ہے، (ف: تعشیر سے مراد ہے ہر دس آیات پر کوئی علامت بنا دینا، اور نقط سے مراد اس پر اعراب لگانا ہے، ع، ش)۔ لقول ابن مسعودؓ الخ: حضرت ابن مسعودؓ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ قرآن کی تجرید کرو، (یعنی دوسری کسی بھی فاضل چیز سے اسے خالی رکھو) اس جگہ دوسری روایت اس طرح بھی ہے کہ مصاحف کی تجرید کرو، (ف: گویا دوسری روایت اس بات کی دلیل ہے کہ قرآن سے مصحف مکتوب مراد ہے، اور قراءت قرآن مراد نہیں ہے۔

وفي التعشير والنقط الخ: اور دس آیتوں (دہائی) پر نشان لگانے میں اور اعراب لگانے میں تجرید کو چھوڑنا لازم آتا ہے، (ف: لہذا مکروہ ہوگا)۔ ولان التعشير الخ: اور اس وجہ سے بھی کراہت ہے کہ دہائی پر نشان لگانے سے آیتوں کے حفظ میں خلل ڈالتا ہے۔ والنقط الخ: اور اعراب وحرکت لگانے سے حرکتوں کو یاد کرنے میں خلل پیدا ہوتا ہے، (ف: یعنی ایک ایک آیت کو یاد نہیں کرینگے، اور حفظ میں حرکت نہیں رکھیں گے۔

اتكالاعليه الخ: کیونکہ پڑھنے والے اسی پر بھروسہ کرینگے، (ف: کہ جب بھولینگے یا شبہ ہوگا تو دیکھ لینگے، یا یاد کر لینے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، کہ حرکتوں کو دیکھ کر پڑھ لینگے، ،فيكره: بس حفظ سے خارج ہونے سے مکروہ ہے، (ف: پھر واضح ہو کہ حضرت ابن مسعودؓ کا جو اثر جو پہلے ذکر کیا گیا ہے جسے ابن ابی شیبہ وعبد الرزاق وطبرانی نے روایت کیا ہے، اس کے معنی میں اس

طرح کی گفتگو کی گئی ہے کہ اس کے اندر دو طرح کے احتمال ہیں ایک یہ کہ قرآن پاک کی تلاوت و تعلیم میں صرف اور صرف قرآن پر ہی اکتفا کرو، یعنی یہود و نصاریٰ سے توریت و انجیل کی عبارت اس میں ملا کر نہ پڑھو، کیونکہ ان میں ایسی تحریف ہو چکی ہے کہ اب ان پر اعتماد کرنا مشکل ہے، اور تحریف شدہ اور غیر تحریف شدہ کے درمیان تمیز نہیں کی جاسکتی ہے، اسی لئے وہ تفسیریں جو یہود و نصاریٰ سے ایسی منقول ہوئی ہیں جو قرآن پاک کے مخالف ہوتی ہیں، ان پر اعتماد کرنا اور قرآن کی تاویل کرنا حرام ہے، جیسے کہ قرآن مجید میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کے باپ کو آذر کہا گیا ہے اور اس میں ایسا کوئی اشارہ بھی نہیں ہے کہ وہاں باپ سے چچا مراد ہے، اس کے باوجود بعض مفسرین نے مورخین سے سن کر تاویل کرتے ہوئے باپ کا نام تارح بتایا ہے، اور آذر کو چچا بتایا ہے۔

تو ایسی تاویل حرام ہوگی، البتہ اتنی تاویل کی جاسکتی ہے، کہ ابراہیم علیہ السلام کے والد کا نام تارح تھا اور آذر لقب تھا جیسے کہ ابو جہل کا اصل نام ابو الحکم اور ابو جہل اس کی کنیت تھی، الحاصل یہ کہ قرآن کی تعلیم میں تجرید کرو اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ کتاب میں تجرید کرو، اور یہی احتمال زیادہ راجح ہے، کیونکہ طبرانی نے مسروقؒ سے روایت کی ہے کہ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ مصحف (قرآن پاک) میں تعشیر کو مکروہ فرماتے تھے، ابراہیم نخعیؒ سے بھی یہی مروی ہے، چنانچہ ابن ابی شیبہؒ نے ایک اسناد سے اتنا اور بھی زیادہ کیا ہے کہ قرآن کو مجرد رکھو اور جو اس میں سے نہیں ہے اسے اس میں مت ملاؤ، بظاہر اسی روایت کے معنی سے مصنفؒ نے یہ مفہوم نکالا ہے کہ دوسری روایت میں آیا ہے کہ مصاحف کی تجرید کرو، کیونکہ اس لفظ سے دوسری کوئی روایت نہیں ملتی ہے، واللہ اعلم، پھر یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ دہائی کا نشان لگانا اور جو کچھ قرآن میں سے نہ ہو اس میں ملانا مطلقاً مکروہ حرام ہوگا، یہاں تک کہ لفظ (آمین) بھی فاتحہ کے بعد نہیں لکھا جائے گا، اور حرکت لگانے کی بات تو اس کے نہ ہونے میں از خود پڑھتے وقت صحیح پڑھنے میں زیادہ اشکال نہیں ہے)۔

وقالوا في زماننا الخ: اور علماء نے یہ کہا ہے کہ ہمارے زمانہ میں عجمیوں کے لئے حرکتوں اور نشانات کا ہونا ضروری ہے کیونکہ یہ لوگ اعراب کے بغیر بالکل پڑھ نہیں سکتے ہیں، اس لئے اعراب نہ لگانے اور اسے چھوڑ دینے سے لوگوں کا حفظ قرآن سے محروم ہونا اور اس کی تلاوت کو چھوڑنا لازم آئے گا۔

فيكون حسنا: لہٰذا حرکت لگانا بدعت حسنہ میں شمار ہوگا، (ف: اسی پر سارے علماء کا اتفاق بھی ہوگا، اسی طرح سے قرآن مجید کی آیتوں کی لائن کے نیچے ترجمہ لکھنا بھی جائز ہوا، تمام مشائخ دہلی وغیرہ نے اسی حکم پر اعتماد کیا ہے، اور اب یہ بات کہ کسی بھی زبان میں صرف ترجمہ یعنی متن عربی کے بغیر لکھنا تو یہ حرام ہے، اور اس پر بھروسہ کرنا جائز نہ ہوگا، جیسے کہ کسی بھی انگریزیا ایسے شخص کے لفظی ترجمہ پر اعتماد کرنا جس کو فن بلاغات وغیرہ اور احادیث کا مکمل علم نہ ہو اس پر اعتماد کرنا جائز نہیں ہوتا ہے، تفسیر کو نئے انداز مثلاً بے نقط حروف سے لکھنا جیسا کہ فیضی کی عربی تفسیر بے نقط ہے مکروہ ہے کیونکہ صرف بے نقط حروف یا صرف نقطوں والے حروف سے لکھنے سے بسا اوقات مختلف معانی کا احتمال رکھنے والی عبارت سے خلاف مقصود معانی پیدا ہو جاتے ہیں، اس لئے یہ حرکت لغو سمجھی جائیگی، اس سے بحث نہیں کہ ایسی عبارتیں عربی اور ادب میں مفید ہوں یا نہ ہوں، اور نظم میں ان کو لکھنا ایک طرح سے بے ادبی میں شمار کیا جاتا ہے، اس لئے اس طرح کے لکھنے کو مکروہ تنزیہی سے کم نہیں کہا جائے گا، پھر متاخرین علماء کا قرآن مجید کی آیتوں کے ساتھ علیحدہ تفسیر لکھنا شائع ہے، اور جیسے کہ اعراب لگانے کو جائز کہا گیا ہے اسی طرح اسے بھی جائز کہا گیا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، اس باب کا کچھ اور بیان انشاء اللہ آئندہ بھی ہوگا، م)۔

توضیح: قرآن مجید میں تعشیر اور نقط کے معنی اور ان کا حکم، اقوال علماء، دلائل

قال ولا بأس بتحلية المصاحف لما فيه من تعظيمه وصار كنقش المسجد وتزيينه بماء الذهب وقد ذكرناه

من قبل.

ترجمہ:۔اور یہ بھی فرمایا ہے کہ قرآن مجید کی محلی (سونے کا پانی چڑھانا) میں بھی کوئی حرج نہیں ہے، کیونکہ ایسا کرنے میں مصحف کی تعظیم وتکریم ہوتی ہے اور یہ کام ایسا ہوگا جیسے مسجد کو سونے کے پانی سے منقش اور مزین کرنا ہوتا ہے، یہ مسئلہ ہم نے پہلے بھی ذکر کر دیا ہے (ف: اگر چہ بعض مشائخ نے مسجد پر سونے کا پانی چڑھانے (مذہب کرنے اور نقش ونگار بنانے کو مکروہ بتایا ہے، اور اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مسجد کے متولی کو اس کے وقف کے مال سے اس طرح کے کاموں میں خرچ کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے یہ اختلاف صرف کسی کے اپنے ذاتی مال سے منقش اور مزین بنانے میں ہے، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اگر گہری نظر ڈالی جائے اور آخرت کو پیش نظر رکھا جائے اور اس سے ہونے والے نقصان میں اس طرح غور کیا جائے کہ جب عوام مسجد میں تزئین اور شہری سجاوٹ پائینگے تو وہ اپنے گھروں کے بارے میں لالچ میں مبتلا ہوں گے، جس سے حصول دنیا کی خواہش بڑھیگی اور زیادہ سے زیادہ جمع کرنے کی کوشش بڑھتی جائیگی، جبکہ ان باتوں کی کوئی ضرورت ہی نہیں ہے، حالانکہ بالاتفاق ایسی دولت کو نیک کاموں میں لگانے کی افضلیت بہت زیادہ ہے، اس کے علاوہ اس طرح کے نقش ونگار کے سامنے ہونے سے خلوص دل حاصل نہ ہوگا اور خیالات منتشر ہوں گے، بس اسی بناء پر جن بزرگوں نے اسے مکروہ کہا ہے ان کی رائے دوسروں کے مقابلے مین بہتر نظر آتی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔ نوٹ اس کے بعد چند متفرق مسائل بیان کرنے کے بعد پھر اصل کتاب کی تشریح ہوگی۔

توضیح: قرآن مجید کو یا مسجد کو سونے کا پانی چڑھا کر مزین کرنا اور منقش کرنا، مسئلہ کی توضیح، اقوال ائمہ، دلائل

چند متفرق اور مفید مسائل

مسائل: (۱) محیط میں ہے کہ قراءۃ القرآن تمام اذکار اور وظائف کے مقابلہ میں اشرف ذکر ہے، اسی لئے مشائخ نے فرمایا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جنازوں کے نزدیک بلند آواز سے قرآن مجید پڑھنے کو مکروہ لکھا ہے، اور رسول اللہ ﷺ کے اصحاب کرام بالعموم جنازوں کے نزدیک قرآن مجید اور اذکار کو بلند آواز سے پڑھنے کو مکروہ سمجھتے تھے، (۲) بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ قرآن مجید کے تمیں پاروں کو علیحدہ علیحدہ طور پر ایک مجلس میں پڑھنا مکروہ تحریمی ہے، کیونکہ ایسا کرنے میں ایک ساتھ لوگوں کی آوازیں بلند ہوتی ہیں اور ایک کا دوسرے کی تلاوت نہ سننا لازم آتا ہے، م۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ کسی موقع میں میں نے اسی دلیل سے اس کام کو مکروہ بیان کیا تھا، اور اب کچھ بڑے مشائخ سے اس کی نص بھی مل گئی جو بڑی خوشی کی بات ہوئی، فالحمد للہ تعالیٰ علی التوفیق والوفاق، م، اور مجتبیٰ میں ہے کہ عامر متاخرین نے اس کو بدعت حسنہ قرار دے کر جائز کہا ہے، جس کی دلیل یہ دیتے ہیں کہ ایک وقت میں ختم قرآن کی فضیلت حاصل ہو جائے، ع، اور میں یہ کہتا ہوں کہ ان کا یہ کہنا کہ: اذا قری القران فاستمعوا لہ الآیۃ: نص صریح ہے، اور نص حدیث اور آثار صحابہؓ سے مقابلہ لازم آتا ہے، حالانکہ قیاس واستحسان ان کے مقابلہ میں بالاجماع جائز نہیں ہے، اور مذکورہ ضرورت حقیقت میں شرعی ضرورت نہیں ہے، یعنی شریعت نے اس کو ضرورت قرار نہیں دیا ہے، کہ ایک ہی وقت میں ختم ہو جائے چنانچہ اگر کوئی ہزار آدمی کو اس کام پر مقرر کر دے کہ وہ ایک ساتھ ایک ایک رکعت نماز پڑھ دیں کہ تھوڑی سی دیر میں ہزار رکعتوں کا ثواب مل جائے تو یہ بھی کسی طرح جائز نہ ہوگی، اسی طرح ختم قرآن میں یہ صورت جائز نہ ہوگی، واللہ تعالیٰ اعلم، اور اس کا مزید کچھ بیان سامنے عنقریب ہوگا۔

(۳) دنیا کے لئے کچھ قرآن پڑھنا مکروہ ہے، اور معاوضہ دینے والے کے لئے افضل یہی ہے کہ کچھ نہ دے واقعات میں

مذکورہ ہے کہ دینے والا بھی گنہگار ہوگا جیسے پڑھنے والا گنہگار ہوگا، (۴) محراب پر آیات قرآنی لکھنا اچھا نہیں ہے، (۵) فخر الاسلامؒ نے کہا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کام میں مشغول ہے یا سفر میں ادھر ادھر آجارہا ہے اور اس مشغولیت کے باوجود اس کی جاری تلاوت میں خلل نہیں آتا ہے تو ایسی تلاوت بھی جائز ہے۔

(۶) امام کا فرض نمازوں کے بعد بآواز بلند آیۃ الکرسی و سورہ بقرہ کی آخری آیتیں یعنی آمن الرسول سے آخر تک پڑھنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، لیکن آہستہ آہستہ اور اخفاء کرنا افضل ہے، (۷) فارسی خط میں دوایک آیتوں کا لکھنا تو جائز ہے لیکن اس سے زائد جائز نہیں یہاں تک کہ شیخ ابوبکر الرازیؒ نے تو یہ فرمادیا ہے کہ اس سے زیادہ لکھنے والے کے بارے میں مجھے مجنون ہونے کا خطرہ ہوتا ہے۔ اس لئے ایسے شخص کو مقید کر دینا چاہئے، یا یہ کہ وہ زندیق ہے اس لئے اسے قتل کر دینا چاہئے، (۸) امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ قصے بیان کرنا مکروہ ہے، اسی طرح پچھلے ایسے لوگوں کی حکایتوں اور قصوں کو بیان کرنا جن کا بیان قرآن مجید اور احادیث میں نہیں ہے، اور اس کی اصل بھی مشہور نہ ہو، ان کو بیان کرنا مکروہ ہے، (۹) ایسے کاغذات کو جن میں اللہ تعالیٰ کا نام لکھا ہوا ہو اپنے تکیہ کے نیچے رکھنے میں مضائقہ نہیں ہے۔

(۱۰) جن کتابوں اور رسالوں وغیرہ میں اللہ تعالیٰ کا ذکر و کلام ہو جب ان کا کام نہ رہے اور وہ بے کار ہو جائیں تو اللہ تعالیٰ کے نام اور کلام کو اس میں سے مٹا کر ان کو آگ سے جلا دیا جائے یا بہتے پانی میں ڈال دیا جائے، یا دفن کر دیا جائے، ان میں سے دفن کرنا ہی زیادہ بہتر ہے، ع، اور اگر مشرک وغیرہ کے ہاتھوں میں جانے کا خطرہ ہو تو آگ سے جلا دینا ہی بہتر ہوگا، تاکہ ان کی پاکیزگی پر اثر نہ آئے، اور دفن کرنے میں یہ خطرہ رہتا ہے کہ اس پر کوئی پیشاب کر دے یا اس پر نجاست ڈال دی جائے، یا کوئی کھود کر اسے نکال لے اور اس سے بے ادبی کر دے، یا اس کے معانی اچھی طرح نہ سمجھ سکے اور غلطی میں پڑ جائے، یا فتنہ برپا کر دے، بالخصوص اس زمانہ میں چھپے ہوئے کاغذات کو مٹانا ممکن نہیں ہے، م۔

تسبیح اور قراءت قرآن سے متعلق: آداب کے مسائل

(۱) کمر باندھے ہوئے نماز پڑھنی مکروہ نہیں ہے، المحیط (۲) اگر مسلمان سے کپڑا یا چٹائی، بوریا، خریدی ہو تو اس کو دھوئے بغیر اس پر نماز پڑھنی جائز ہے، اگرچہ اس کا بیچنے والا شراب خور ہو، کیونکہ مسلمان ہونے کی بناء پر یہی ظاہر ہے کہ وہ نجاستوں سے پرہیز کرے گا، (۳) اگر کسی مجوسی کی لنگی پہن کر نماز پڑھی تو جائز ہوگی مگر مکروہ ہوگی، التاتارخانیہ، یہی حکم ہندو بلکہ اس زمانہ کے نصرانیوں کا بھی ہے، م، (۴) چہ بچہ کے مقابل نماز پڑھنے میں حرج نہیں ہے، بلکہ ملا ہوا نہ ہو، (۵) جس مکان میں چہ بچہ ہو وہاں نماز مکروہ نہیں ہے، القنیہ، (۶) تصویر کا چہرہ باقی بدن (دھڑ) کے بغیر کے رکھنا اور اس کے قریب نماز پڑھنا مشائخ میں اختلافی مسئلہ ہے، (۷) تصویروں کا گھر اور کپڑوں میں ہونا نماز کی حالت کے سوا اگر تعظیم کے طور پر ہو تو مکروہ ہے، اور اگر توہین و تحقیر کے طور پر ہو تو مکروہ نہیں ہے، اسی مسئلہ سے یہ بھی مسئلہ نکالا گیا ہے، کہ جس کپڑے میں تصویر بنی ہوئی ہو اور اسی سے کپڑے کو منقش بنایا گیا ہو اگر اسے بچھایا گیا ہو تو وہ مکروہ نہ ہوگا، اور اگر لٹکایا گیا ہو تو مکروہ ہوگا، المحیط، (۸) کلام دو قسم کے ہوتے ہیں ایک وہ جو باعث ثواب ہوتے ہیں جیسے تسبیح و تحمید و قراءت قرآن واحادیث و مسائل فقیہ، دوم، مباح ہیں پھر یا ان سے عذاب کا تعلق ہو جاتا ہے، اگر اس کلام کو فسق و فجور کی مجلس میں قصداً تسبیح وغیرہ کے طور پر پڑھے آدمی خود ہی گنہگار ہوگا جبکہ فساق اس سے مسخرہ پن کریں اور اگر اس نے انکار اور عبرت کے طور پر سبحان اللہ کہا تو اس میں حرج نہیں ہے، اسی طرح اگر کوئی بازار میں غافلوں کو ہوشیار کرنے کے لئے تسبیح پڑھے تو یہ تنہائی میں پڑھنے سے بہتر ہے، الاختیار، (۹) کوئی شخص تاجر کے پاس کپڑا خریدنے گیا اس نے تھان کھولتے ہوئے کہا، سبحان اللہ یا رسول اللہ ﷺ، پر درود بھیجی اس کپڑے کی خوبی ظاہر کرنے کے لئے تو ایسا کرنا مکروہ ہے، المحیط۔

(۱۰) اگر شراب پینے کے بعد الحمد اللہ کہا تو وہ مستحق سزا نہیں ہوگا، (۱۱) اگر کسی نے کسی کے مال غصب کر کے کھایا پھر الحمد اللہ کہا تو شیخ اسماعیل الزاہدؒ نے اس کے بارے میں فرمایا کہ مضائقہ نہیں ہے، القاضی خان، یہ اس بناء پر کہ مال حرام بھی رزق ہے، (۱۲) اگر کوئی بسم اللہ کہہ کہ شراب پئے یا حرام مال کھائے تو وہ کافر ہو جائے گا، جیسا کہ واضح ہے، م، (۱۳) اگر چوکیدار لا الہ الا اللہ یا صلی اللہ علیہ وسلم کہتا ہے تو گنہگار ہوگا کیونکہ وہ اس کے عوض پیسے لیتا ہے، (۱۴) اگر کوئی عالم مجلس میں یوں کہے لوگوں درود پڑھو یا غازی جہاد کی حالت میں کہے تکبیر کہو تو ثواب ہوگا، (۱۵) قفاعی (قلفی) وفالودہ والے نے رواج کے مطابق اور خوبی کو ظاہر کرنے کے لئے اس کو کھولتے وقت تسبیح کہی یا درود پڑھائی یا قصہ گو اور واعظ نے مجلس کی رونق جمانے کے لئے ایسا کیا تو گنہگار ہوگا، (۱۶) اگر مجلس میں کوئی بڑا آدمی آیا اور اس کی آمد کے اہتمام میں کسی نے تسبیح یا درود پڑھی تا کہ لوگ اسے جگہ دیدیں یا اٹھ کر کھڑے ہو جائیں تو ایسا کرنا مکروہ ہے، اور کہنے والا گنہگار ہوگا، الوجیز۔

(۱۷) اسم الٰہی عزوجل کے ساتھ کلمہ تعظیم یا دوسرا وصف بھی ملانا چاہئے، جیسے اللہ تعالیٰ یا اللہ عزوجل (۱۸) رسول اللہ ﷺ نام مبارک سننے پر درود پڑھنی چاہئے، اور اگر مجلس میں کئی بار نام سننے میں آئے تو قنیہ میں لکھا ہے کہ فتویٰ یہ دینا چاہئے کہ صرف ایک بار ہی درود شریف پڑھنی واجب ہے اور والولوالجیہ میں کہا ہے کہ طحاویؒ کا قول مختار یہ ہے کہ ہر بار درود واجب ہے، اور خزانۃ الفتاویٰ میں لکھا ہے کہ ہر بار نہ پڑھنے سے اس پر قرض باقی رہجائیگی، (۱۹) قاضی خان میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے تابع کر کے تو دوسروں پر درود پڑھی جائے اس کے علاوہ دوسروں پر مستقل درود مکروہ ہے، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہی بات زیادہ بہتر ہے اور بعضوں نے یہ جائز کہا ہے کہ دوسرے انبیاء علیہم السلام پر مستقل درود بھیجنا چاہئے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

(۲۰) سلام کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے یعنی سب پر مستقل جائز ہے، م، (۲۱) صحابہ کرامؓ پر رضوان پڑھنا واجب نہیں ہے، القنیہ (۲۱) کچھ سورتوں اور آیتوں کو افضل کہنا جائز ہے مطلب یہ ہے کہ جن کی افضلیت منقول ہو، یعنی اس طرح افضلیت ہے کہ قراءت میں فضیلت کچھ زیادہ ہے، اور بعضوں نے کہا ہے کہ افضلیت کا مطلب یہ ہے کہ اس سورۃ یا آیت سے دل زیادہ روشن اور بیدار ہوتا ہے، اور یہی زیادہ صحیح ہے، اور اسی معنی کے اعتبار سے قرآن مجید کو دوسری آسمانی کتابوں پر افضلیت ہے، جواہر الاخلاطی، بلکہ افضلیت کے معنی یہ ہیں کہ مذکور افضل ہے، یعنی کلام اللہ تعالیٰ ہونے میں سورہ **قل ھو اللہ احد الخ**: اور سورۂ **تبت یدا ابی لھب الخ**؛ اگرچہ برابر ہیں لیکن سورۂ اخلاص میں جناب باری تعالیٰ کی شان وصفات قدسیہ مذکور ہیں، جبکہ سورہ تبت یدا ابی لہب میں ابولہب اور اس کی بیوی کی برائی ہے لہٰذا مذکورہ اور مفہوم کے اعتبار سے سورۂ اخلاص افضل ہوئی، سلف وخلف سے یہی معنی معروف ومشہور ہیں، م۔

اور افضل یہ ہے کہ بعض قرآن کو بقیہ حصوں پر کسی طرح کی افضلیت نہ دی جائے، مذہب مختار یہی قول ہے، جواہر الاخلاطی قول صحیح اس کے خلاف ہے، اس کے مزید تفصیل صحاح احادیث و آثار میں مروی ہے، البتہ اگر کسی قوم کے عوام میں اس کی افضلیت کے دوسرے فاسد معنی سمجھے جاتے ہوں تو البتہ اس سے زبان روکی جائے، م، (۲۲) آدمی جب قرآن مجید کی تلاوت کا ارادہ کرے تو اسے چاہئے کہ جہاں تک میسر ہو سکے اپنے اچھے کپڑے پہنے اور عمامہ باندھے اور قبلہ رو ہو کر بیٹھے القاضی خان، (۲۳) آدمی کوئی کام کرنا چاہئے تو وہ فقط بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کہے، اور اگر قرآن مجید پڑھنا چاہے تو پہلے اعوذ باللہ السمیع العلیم من الشیطٰن الرجیم کہے، (۲۴) بعضوں نے کہا ہے کہ پارہ، (۲۵) **الیہ یرد علم الساعۃ** کے ساتھ تعوذ نہ ملائے، کیونکہ اس کے ابتداء میں الیہ کی ضمیر کا مرجع واضح نہیں ہے، م، (۲۵) کوئی سواری پر سوار ہو یا پیدل چل رہا ہو ہر حال میں قراءت قرآن مجید صحیح یعنی اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، بشرطیکہ وہ گندگی ڈالنے کے لئے مقرر کی ہوئی جگہ نہ ہو، القنیہ، بیت الخلاء میں (۲۶) قول مختار کے مطابق حمام میں اور کام کرنے والوں کے پاس بآواز بلند، وطواف کی حالت میں وبازار میں قراءت ممنوع ہے، ھ، (۲۷) دنیا کی لالچ سے قرآن پڑھنا مکروہ ہے، الغرائب (۲۸) اگر تلاوت قرآن مجید کی حالت میں کوئی آجائے تو اگر وہ استاذ یا عالم یا باپ ہو تو اس کے

لئے کھڑے ہو جانے میں کوئی حرج نہیں ہے، ان کے علاوہ دوسرے کے لئے جائز نہیں ہے، القاضی خان، (۲۹) زمین کروٹ پر لیٹے ہوئے ہونے کی حالت میں پڑھنا جائز ہے، کوئی مضائقہ نہیں ہے، لیکن پڑھتے وقت پاؤں کو سمیٹ لینا چاہئے، المحیط اور لحاف سے منہ نکال لینا چاہئے، القنیہ، (۳۰) اسباع سے تلاوت جائز ہے، المحیط، اس اسباع سے مراد ہے ٹکڑے جیسے پنج سورہ وغیرہ، م، لیکن مصحف (مکمل) سے پڑھنا اولیٰ ہے کیونکہ اسباع نئی نکالی ہوئی صورت بدعت ہے، المحیط۔

(۳۱) نماز کے بغیر دوسری حالتوں میں تلاوت کرتے ہوئے جہر (بلند بلند) کرنا افضل ہے، (۳۲) فرض نمازوں کے بعد قراۃ فاتحہ کرنا جماعت کے ساتھ زور سے یا آہستگی کے ساتھ ضروریات حل کرنے کے لئے مکروہ ہے، التاتارخانیہ، یعنی حاجتوں کو پوری ہونے کے لئے لوگوں کے ساتھ مل کر نماز کے بعد قراءت فاتحہ مکروہ ہے، م، لیکن قاضی بدیع الدینؒ نے اس کے مکروہ نہ ہونے کو ترجیح دیا ہے، اور قاضی جلال الدینؒ نے فرمایا ہے کہ اگر فرض کے بعد سنت بھی ہو تو مکروہ ہے ورنہ نہیں، التاتارخانیہ، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس قول سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ تلاوت سے ممانعت کی وجہ صرف سنت کو موخر کر دینا ہے، اسی بناء پر سنت نہ ہونے سے مکروہ نہیں ہے، لیکن تحقیقی بات یہ ہے کہ ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ سورۂ فاتحہ کے متعلق اس بات کے لئے کوئی نص نہیں ہے کہ اس کو اس طرح سے پڑھنے سے دنیاوی ضروریات پوری ہوتی ہیں، اس لئے وہ تو آخرت کی نعمتوں کے حصول کے لئے ہے، یہاں تک کہ فجر کی سنت دنیا: وما فیھا: سے بہتر ہے، اس لئے ایسی حقیر چیزوں کے واسطے شریعت کے یہ امور وسیلہ نہیں ہوتے بلکہ اس طرح بے ادبی ہوتی ہے، ایسے ہی جیسے کہ کسی کا کسی شخص سے معمولی سے بھیک مانگنے کے لئے بادشاہ کو وسیلے بنانا کہ وہ اس سے دینے کو کہدے، کہ ایسا چاہنے والا بادشاہ کو ذلیل کرنے کا سبب ہونے کی وجہ سے قتل کا مستحق ہو جاتا ہے اور اگر کسی نے اپنے خیال کے مطابق کسی حقیر چیز کے حصول کے لئے سورۂ فاتحہ کا ختم کیا اور اتفاق سے وہ کام بن بھی جائے تو ہو جائے تو خیر، اور اگر مطلب کے مطابق کام نہ ہو تو اس سے بداعتقادی ہونے کا خطرہ ہوتا ہے، جس سے اس کے ایمان کے ختم ہونے کا خطرہ ہو جاتا ہے اسی بناء پر سورۂ فاتحہ کو اس طرح پڑھنا مکروہ تحریمی ہوگا، جیسا کہ اصول میں صراحت کے ساتھ بیان کیا گیا ہے، کیونکہ کسی بھی نص سے یہ ثابت نہیں ہے کہ مہمات میں اس کا پڑھنا کافی ہوتا ہے، اسی بناء پر اس مسئلہ میں جاہل کی رائے کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔ اگر کوئی جاہل یہ خیال کرے کہ قرآن مجید پڑھنے سے اس کی مرغی انڈے دینے لگے گی، یا اس کے کھیت میں بالیاں نکل آئینگی، یا اس جیسی اور کوئی بات کرلے تو اس کی جہالت میں کسی کو کچھ شبہ ہوگا، اس قیاس کے مطابق ایسے کاموں کے لئے اپنی طرف سے استعمال کرنا بدعات ہیں، م۔

(۳۳) سورہ قل یا ایھا الکافرون کو آخر تک ایک جماعت کا مل کر پڑھنا اس لئے مکروہ ہے کہ یہ بدعت ہے، کیونکہ صحابہ کرامؓ اور تابعین رحمھم اللہ سے منقول ہونا ثابت نہیں ہے، المحیط، ھ، (۳۴) کچھ لوگوں کا مل بیٹھ کر دعا کے طور پر زور سے سورۂ فاتحہ پڑھنے کے مقابلہ میں آہستہ سے سورۂ کو پڑھنا اولیٰ ہے، القنیہ، (۳۵) اگر دعا کے طور پر نہ ہو بلکہ تلاوت کی نیت سے ہو تو یہ ممنوع ہوگا، جیسا کہ ہم نے پہلے اچھی طرح وضاحت کر دی ہے، م، (۳۶) فتاویٰ الحجندی میں ہے کہ ایک امام کی عادت ہو کہ فجر کی نماز کے بعد جماعت کے ساتھ آیۃ الکرسی و آخر سورہ بقرہ: واشھد ان لا الہ الا ھو الخ: اور ان جیسا کچھ اور ملا کر پڑھتے ہوں تو زور سے نہیں بلکہ آہستگی کے ساتھ پڑھنا افضل ہوگا، القنیہ، (۳۷) اگر جنبی سورہ فاتحہ کو دعا کے طور پڑھے تو قول مختار میں جائز ہوگا، لیکن فقیہ ابوجعفرؒ نے کہا ہے کہ میں اس کا فتویٰ نہیں دوں گا، اور یہی مثل فاتحہ میں ظاہر ہے، البحر، اور یہ بات نص صریح ہے کہ سورۂ فاتحہ دعا ہے، اور میں مترجم نے بھی امام کے پیچھے سورۂ فاتحہ پڑھنے کی تحقیق کے سلسلہ میں اختیار کیا ہے، م، (۳۸) قرآن مجید کو زبانی پڑھنے کے مقابلہ میں دیکھ کر پڑھنا زیادہ بہتر ہے، (۳۹) قرآن بھول جانے سے آدمی گنہگار ہوتا ہے، لیکن بھول جانے سے مراد یہ ہے کہ وہ دیکھ کر بھی نہ پڑھ سکتا ہو، (۳۹) اگر کسی کے پاس کسی کا مصحف یعنی قرآن مجید بطور امانت موجود ہو اس سے تلاوت نہیں کرنی چاہئے، (۴۰) کسی سے غصب کئے ہوئے قرآن پاک سے تلاوت کرنی بالاجماع

جائز نہیں ہے، (۴۱) بالغ آدمی سے قرآن پاک عاریۃ لے کر اس سے تلاوت کرنی جائز ہے، (۴۲) لیکن نابالغ سے لے کر تلاوت نہیں کرنی چاہئے، الغرائب، (۴۳) جو شخص قرآن مجید دیکھ کر بھی پڑھ سکتا ہو اس کے لئے پانچ ہزار مرتبہ سورہ: قل ھو اللہ احد؛ پڑھنے کے مقابلہ میں قرآن مجید پورا ختم کر لینا بہتر ہے، المحیط۔

(۴۴) افضل قراءت یہ ہے کہ آدمی قرآن مجید کے معنی میں غور و فکر کرے، جہاں تک کہ روایتوں میں ہے کہ ایک دن میں قرآن مجید ختم کرنا مکروہ ہے، اور تین دن سے کم میں ختم نہیں کرنا چاہئے تاکہ تعظیم باقی رہے، القنیہ، اور حق بات یہ ہے کہ تین دن سے کم میں ختم کرنا مکروہ ہے، جس کی دلیل احادیث و آثار ابن مسعودؓ وغیرہ ہیں، جیسا کہ صحاح میں مروی ہے اسی لئے امام زیلعیؒ نے تبیین میں فرمایا ہے کہ حافظ قرآن کے لئے مندوب یہ ہے کہ وہ چالیس دنوں میں ایک بار ختم کرے البتہ اگر اسے فرصت زیادہ میسر ہو اور وہ غور و فکر کے ساتھ ختم کر سکتا ہو تو امید ہے کہ اس سے کم دنوں میں بھی اس کے لئے ختم کرنا جائز ہوگا، کیونکہ اس کے جواز و عدم جواز میں کراہت کی علت حضرت ابن مسعودؓ کا یہ قول ہے: ینشرونہ نشرالا قل الخ: جس کا اردو محاورہ میں ترجمہ اس طرح ہوگا کہ وہ گھاس کاٹتا ہے، اور بظاہر واللہ اعلم بالصواب یہ ہے کہ اس زمانہ میں اس طرح کا تکلف اور یہ قوت شاذ و نادر ہی لوگوں میں ہے، اسی لئے اس زمانہ میں تراویح کے اندر تین دن میں ختم بھی خلاف اولیٰ ہے، حاصل کلام یہ ہوا کہ ختم قرآن مجید کا ثواب اسی صورت میں حاصل ہوگا کہ عبادتوں کا عمل اسی خوبی سے کیا جائے جس کا حکم دیا گیا ہے، اس میں اپنی خواہش نفس و رائے کی تابعداری نہ ہو، واللہ تعالیٰ اعلم، ھو الموفق للصواب۔

(۴۵) جس نے ایک سال میں ایک بار ختم کیا وہ بھی تلاوت چھوڑنے والوں میں داخل نہ ہوگا، القنیہ، (۴۶) اکثر مشائخ نے ختم قرآن پاک کے بعد تین مرتبہ سورہ: قل ھو اللہ احد: کو پڑھنا مستحسن کہا ہے، تاکہ تلاوت میں جو کچھ کمی رہ گئی ہو اس کی تلافی ہو جائے، یہ حکم اس ختم کے ماسوا وقات میں ہے جو کہ فرائض میں ہوتا ہے، الغرائب، (۴۷) قوم کا ایک ساتھ مل کر قران پاک پڑھنا مکروہ ہے، کیونکہ اس سے خاموشی کے ساتھ کان لگا کر سننے کے حکم کو ترک کرنا لازم آتا ہے، حالانکہ قرآن پاک میں ایسا کرنا واجب کہا گیا ہے، القنیہ (۴۸) مذکورہ حکم کی بناء پر اس زمانہ میں جو معمول ہے ایسا کرنا مکروہ ہوگا، اور یہ بات جو کچھ لوگوں نے کہی ہے کہ جلد ختم ہو جانے کی ضرورت کی بناء پر اس طرح ختم کرنا جائز ہوگا، تو ایسی تخصیص بلا دلیل ہونے کس وجہ سے باطل ہے، پھر ضرورت کا دعوی مہمل اور اجماع ائمہ حنیفہؒ کے خلاف ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م، (۴۹) مکتب میں اگر ایک بچہ قرآن مجید پڑھ رہا ہو تو ادھر سے گزرنے والے پر اس کا سننا واجب ہوگا، اور اگر ایک سے زیادہ بچے اس طرح پڑھ رہے ہوں کہ اس کے سننے میں خلل پڑتا ہو تو سننا واجب نہ ہوگا۔

(۵۰) اگر بچہ گھر میں قرآن مجید پڑھنے لگے اس وقت گھر والے کام شروع کر چکے ہوں تو وہ معذور ہوں گے، ورنہ ان پر سننا واجب ہوگا، مدرس اور محدث کا بھی یہی حال ہے، القنیہ، (۵۱) الحان سے پڑھنا بالاجماع حرام ہے، یعنی اس طرح پڑھنا کہ وقف کی جگہ وصل اور وصل کی جگہ وقف ہو اور کلمہ بدل جائے، اور اکثر مشائخ کے نزدیک ترجیع سے پڑھنا مکروہ ہے، الوجیز، (۵۲) جولاہے (کپڑے بننے والے) اور موزے بنانیوالے وغیرہ کے کام ان کے دلوں کو مشغول کرے تو وہ قراءت نہ کریں، ورنہ کوئی حرج نہیں ہے، القنیہ، (۵۳) وعظ کا سننا قراءۃ قرآن مجید کے سننے کے مقابلے میں اولیٰ ہے، ق، کیونکہ عوام کے لئے احکام جاننا فرض ہے، اور سننا مستحب ہے، اسی بناء پر اگر عوام وعظ کے احکام سے واقف ہوں تو ان کے لئے قرآن سننا اولیٰ ہوگا، اور اسی وجہ سے کہا گیا ہے، کہ فقہ و حدیث پڑھنا و پڑھانا تلاوت قرآن کے مقابلہ میں اولیٰ ہے، الخلاصہ۔

(۵۴) قراءۃ قرآن مجید اور وعظ کے وقت وجد اور حال لانا بیہوشی کا ہونا اور چلانا و غش کرنا اور کپڑے پھاڑنا مکروہ ہے، صوفیہ دعوت محبت میں ایسے کرنے سے منع کیا جائے، القنیہ، والسراجیہ، ھ، (۵۵) ریا کے خوف سے تلاوت قرآن ترک نہیں کرنا چاہئے، المحیط، (۵۶) ایسی تعظیم واجلال کے ساتھ قراءت کرنی چاہئے اور سب سے فارغ ہو کر اس طرح مشغول ہونا چاہئے گویا

جناب رسول اللہ ﷺ کے منہ سے سن رہا ہے، اور آپ کلام الٰہی عزوجل کی تبلیغ فرمارہے ہیں، عین العلم، (۵۷) زبان عربی کو اتنا جاننا فرض ہے کہ قرآن مجید پڑھ کر سمجھ سکے، اس میں کسی کا عذر مقبول نہ ہوگا، اس کی وضاحت مقدمہ میں ہے، م۔

قال ولا بأس بان يدخل اهل الذمة المسجد الحرام وقال الشافعي يكره ذلك وقال مالك يكره في كل مسجد للشافعي قوله تعالى انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا ولان الكافر لايخلو عن جنابة لانه لايغتسل اغتسالا يخرجه عنها والجنب يجنب المسجد وبهذا يحتج مالك والتعليل بالنجاسة عام فينتظم المساجد كلها ولنا ماروى ان النبي عليه السلام انزل وفد ثقيف في مسجده وهم كفار ولان الخبث في اعتقادهم فلا يودى الى تلويث المسجد والاية محمولة على الحضور استيلاء واستعلاء اوطائفين عراة كما كانت عادتهم في الجاهلية۔

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ ذمیوں کا مسجد الحرام میں داخل ہونے میں کوئی حرج نہیں ہے، (ف: ذمی ایسے کفار کہلاتے ہیں جو اسلام کے تابع ہو کر بستے ہیں، سارے کفار کے درمیان حکم برابر ہے)۔ **وقال الشافعيؒ الخ**: اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ یہ مکروہ ہے، (ف: یعنی مسجد الحرام میں ذمی کافر کا داخل ہونا مکروہ ہے)۔ **وقال مالكؒ الخ**: اور امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ کسی بھی مسجد میں کافر کا داخل ہونا مکروہ ہے۔ **للشافعي الخ**: امام شافعیؒ کی دلیل یہ آیت پاک ہے: **انما المشركون نجس الآية**: (ف: یعنی مشرکین نجس ہیں اس لئے وہ (اس حکم کے نزول کے) بعد کے سالوں میں مسجد الحرام کے قریب بھی ہرگز نہ آئیں، یہ حکم ہجرت کے نویں سال میں نازل ہوا اور حضرت ابوبکرؓ کو سردار بنا کر مکہ معظمہ میں بھیجا گیا اور آپ کے پیچھے حضرت علیؓ کو سورۃ البراء ۃ کا یہ ابتدائی فرمان اس کے اعلان کرنے کے لئے کہا گیا جس کا حکم یہ تھا کہ مشرکوں سے پرانے معاہدے توڑ دئے جائیں، چنانچہ حضرت ابوبکرؓ کے ہر خطبہ کے بعد حضرت علیؓ یہ فرمان بآواز بلند مجمع میں سناتے تھے جیسا کہ صحاح حدیث میں مذکور ہے، چنانچہ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ مشرکین نجس ہیں اور وہ مسجد الحرام کے پاس نہ جائیں، اس لئے اس میں داخل ہو جانا تو بدرجہ اولیٰ ممنوع ہوا)۔

ولان الكافر الخ: اور اس قیاسی دلیل سے بھی کہ کافر ایک طرح کی جنابت سے خالی نہیں ہوتا ہے، (ف: اور نہا لینے سے بھی وہ جنابت سے پاک نہیں ہوتا ہے)۔ **لانه لا يغتسل الخ**: اس لئے کہ وہ ایسا غسل نہیں کرتا ہے جو اسے جنابت سے پاک کردے، (ف: لہٰذا وہ جنبی ہی باقی رہتا ہے)۔ **والجنب يجنب الخ**: اور جنبی کو مسجد سے ہمیشہ ہی دور رکھا جاتا ہے، (ف: لہٰذا کافر جنبی کو تو بدرجہ اولیٰ دور رکھا جائے گا، اور اس دلیل سے صرف مسجد الحرام ہی نہیں بلکہ یہ حکم دنیا کی ہر مسجد کے لئے بھی کافی ہے، یعنی اس میں صرف مسجد الحرام ہی کی کوئی خصوصیت باقی نہیں رہی، کیونکہ جب جنبی کو ہر مسجد سے دور رکھا جا سکتا ہے تو مسجد الحرام سے بدرجہ اولیٰ دور رکھا جائے گا، لیکن اس سے یہ بات لازم آتی ہے کہ امام شافعیؒ کا دعویٰ تو صرف مسجد الحرام میں داخل ہونے کی ممانعت ہے حالانکہ یہ دلیل عام ہو گئی کہ دنیا کی ساری مسجد سے دور رکھنا ہے، جیسا کہ امام مالکؒ کا یہی مذہب ہے، ان کے دعویٰ کی یہ دلیل قیاسی یقیناً مکمل ہوتی ہے، اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ)۔

وبهذا يحتج مالك الخ: امام مالکؒ اسی دلیل کو اپنی حجت میں پیش کرتے ہیں، اور نجاست کی علت بیان فرمانا عام ہے، (ف: یعنی مشرکوں کو مسجد حرام میں جانے سے منع کردینے کی علت یہ فرمائی ہے کہ وہ نجس ہیں، لہٰذا نجاست کی علت عام ہے)۔ **فينتظم المساجد الخ**: اس لئے ممانعت کا حکم ساری مسجدوں کے لئے یکساں ہوگا، (ف: کیونکہ ہر مسجد کو نجاست سے پاک رکھنا واجب ہے، اس سے یہ بات لازم آئی کہ مسجد الحرام کی طرح ساری مسجدوں سے کافروں کو دور رکھا جائے، پس اس موقع میں کلام کی تحقیق اس طرح ہوگی کہ مذکورہ آیت میں نجس سے ظاہری اور جسمانی طور پر نجس ہونا ہی مراد ہے، یا باطنی نجاست کا ہونا مراد ہے، یعنی وہ اعتقادی طور پر نجس ہیں، چنانچہ امام مالک و شافعیؒ نے مشرکون نجس سے ان کا ظاہری نجاست

ہونا مراد لیا ہے، جبکہ ہم احناف یہ کہتے ہیں کہ دوسری دلیلیں اس دعویٰ کے لئے کافی شاہد ہیں کہ اس سے ظاہری طور پر ان کے جسم کا ناپاک ہونا مراد نہیں ہے، اس لئے صرف باطنی بد اعتقادی نجاست ہی مراد ہے۔

ولنا ماروی ان الخ: اور اس مسئلہ میں ہماری دلیل یہ ہے کہ خود جناب رسول اللہ ﷺ نے ثقیف قبلہ کے ایلچیوں اور سفیروں کو جو کہ اس وقت تک کافر ہی تھے اپنی مسجد میں ٹھہرایا تھا، (ف: اس کی روایت ابو داؤدؒ نے اس طرح کی ہے، عن الحسن عن عثمان بن ابی العاص الثقفیؓ منذری نے مختصر میں لکھا ہے کہ بعضوں نے کہا ہے کہ حسن بصریؒ نے عثمان بن ابی العاصؓ سے نہیں سنا ہے، لیکن یہ بات اول تسلیم ہی نہیں ہے، اور تسلیم کر لینے کی صورت میں یہ مرسل صحیح اور جمہور کے نزدیک حجت ہے، اس کے علاوہ رسول اللہ ﷺ نے ثمامہ بن اثال کو مسجد میں تین دنوں تک باندھ کر رکھا تھا پھر خود ہی کھول دیا تھا اس کے بعد وہ غسل کر کے آئے اور مسلمان ہوگئے، جیسا کہ صحیح میں موجود ہے، اگر یہ ثمامہ ظاہری بدن سے ناپاک ہوتے تو مسجد نبوی میں ان کو داخل کرنا ہی جائز نہ ہوتا، اور جب اس حدیث سے آیت میں مشرکون نجس سے نجاست کی تفسیر معلوم ہوگئی کہ اس سے ظاہری نجاست مراد نہیں ہے بلکہ اعتقادی مراد ہے اسی لئے تو ان کو مسجد میں داخل کرنا ممنوع نہ ہوا)۔

ولان الجنب فی اعتقاد ھم الخ: اور اس دلیل سے بھی کہ نجاست تو مشرکوں کے اعتقاد میں ہوتی ہے، اسی لئے ظاہری نجاست سے مسجد کا گندہ اور ناپاک ہونا لازم نہیں آتا ہے، (ف: نتائج وغیرہ میں اس دلیل پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ جبکہ آیت پاک میں مشرکوں کو صراحت کے ساتھ نجس بیان کیا گیا ہے تو اس نص کے مقابلہ میں کسی قسم کی تعلیل بیان کرنی مقبول نہ ہوگی، اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس آیت میں تاویل ہے جو مصنفؒ نے خود بیان کی ہے کہ۔ **والآیة محمولة الخ:** وہ آیت پاک اس بات پر محمول ہے کہ مشرکوں کا مسجد حرام میں غلبہ اور طاقت و بلندی کے ساتھ داخلہ نہ ہونے پائے، (ف: یعنی اس آیت میں جو یہ فرمایا گیا ہے کہ مشرکین مسجد الحرام کے قریب نہ ہوں تو اس کا مطلب یہ ہے وہ لوگ مسجد میں اس طرح نہ آئیں کہ وہ مسلمانوں پر غالب ہوں یا ان کا اختیار بلند رہے کہ وہ جس طرح چاہیں مسجد الحرام کی تعمیر وغیرہ کریں)۔

او طائفین عراۃ الخ: یا اس بات پر آیت محمول ہے کہ وہ مسجد میں اس طرح حاضر نہ ہوں کہ ننگے طواف کریں جیسے کہ زمانہ جاہلیت میں ان کی عادت تھی (ف: یہ عادت تھی کہ عورتیں اور مرد سب ایک ساتھ ننگے ہو کر خانہ کعبہ کا طواف کرتے اور عورتیں صرف اپنے آگے اور پیچھے ہاتھ رکھ لیتی تھیں اور عربی میں یہ اشعار پڑھتی تھیں جس کا ترجمہ یہ ہے، آج پورا (بدن) کھلے یا تھوڑا کھلے، حل نہیں کرتی کسی کے واسطے، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اگر اسی مفہوم پر آیت محمول کی جائے تو اس کی معنی یہ ہوں گے کہ مشرکین نجس ہیں اس لئے اس سال کے بعد یہ لوگ مسجد الحرام کے پاس غلبہ اور بلندی کے ساتھ یا ننگے ہو کر طواف کرنے کو نہ آئیں، اب یہ جاننا چاہئے کہ اس میں ناپاک ہونے کا کوئی دخل نہیں ہے، اس لئے زیادہ بہتر ترجمہ وہی ہے جو میں نے اوپر بیان کیا ہے کہ صحیح احادیث سے نجس کی تفسیر معلوم ہوگئی ہے، کہ نجس سے اعتقادی برائی مراد ہے پھر قرآن قطعی کی تفسیر بالاتفاق صحیح حدیث سے جائز ہے، جیسے کہ وضو کی آیت میں مسح سر کی تفسیر حضرت مغیرہؓ کی حدیث سے جائز ہے، چنانچہ اسی طرح یہاں بھی معلوم ہوا کہ نجس سے اعتقادی نجس مراد ہے، اور ظاہری و بدنی نجاست مراد نہیں ہے پھر اعتقادی نجس میں چونکہ ان کا حج کرنا ہی لغو ہوا کیونکہ وہ تو اپنے مشرکانہ طریقہ سے حج کرینگے جو کہ جائز نہیں ہے اسی لئے ان کو حج کرنے اور مسجد الحرام کے پاس آنے سے منع فرمایا گیا ہے، اچھی طرح سمجھ لیں، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م۔

توضیح: اہل الذمہ اور مشرکین وغیرہ کا مسجد الحرام میں داخل ہونا، اقوال ائمہ کرام، دلائل مفصلہ

آداب مسجد سے متعلق چند مسائل

(۱) اگر مسجد میں کچھ اور سا گوان سے یا سونے اور چاندی سے نقش و نگار کیا جائے تو کوئی مضائقہ نہ ہوگا، اگرچہ اس مال کو فقراء خرچ کرنا افضل ہوگا، السراجیہ اور اسی پر فتویٰ ہے، المضمرات والمحیط، پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ نقش و نگار میں اگرچہ مسجد کی تزئین میں ایک حد تک تعظیم ہوتی ہے، لیکن عوام جو اس کو پانچوں وقت دیکھیں گے تو ان کے دل میں آسائش دنیا کی رغبت پختہ ہوگی، کیونکہ مسجد جو کہ حق کی رضا اور یاد الٰہی سبحانہ وتعالیٰ کی جگہ ہے، اور آخرت کے درجات حاصل کرنے کا مقام ہے وہ ایسی آرائشوں سے آراستہ ہے تو اپنے گھروں کو بھی آرائشوں سے مزین کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہونا چاہئے، پھر اس دنیاوی محبت ان کے لئے مفاسد کے دروازے کھول دے گی، اور خواص کے لئے مسجد کے نقش و نگار نماز کی حالت میں خشوع و خضوع اور حضور قلبی سے رکاوٹ بنیں گے، چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے خمیصہ کو جس میں نقش و نگار بنے ہوئے تھے نکال دیا، اور ابی جہم کے انبجانیہ منگوائی اور فرمایا کہ اس کے نقش و نگار نے لہو کی طرف مائل کیا جیسا کہ اس کی اصل حدیث صحیح بخاری میں موجود ہے، اس سے یہ معلوم ہوا کہ نقش و نگار ہونے سے عوام و خواص سب کے لئے فاسد ہوتے ہیں اور خیالات منتشر ہوتے ہیں، اس لئے بہتر فتویٰ یہی ہوگا کہ ایسے نقش و نگار منع کیا جائے، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

البتہ عمارت کی حفاظت اور پختگی کے خیال سے چونہ گروائی کرنا بہتر ہے کیونکہ اس سے عمارت کی مضبوطی ہوتی ہے، الاختیار ہمارے کچھ مشائخ نے محراب اور قبلہ کے رخ کی دیوار میں نقش کرنا مکروہ کہا ہے، کیونکہ یہ نمازی کے دل کو اپنی طرف مشغول کرے گا، اور فقیہ ابو جعفرؒ نے شرح سیر کبیر میں لکھا ہے کہ دیواروں پر نقش و نگار کرنا مکروہ ہے خواہ کم ہو یا زیادہ ہو، مگر چھت میں تھوڑا سا نقش کر لینا جائز ہے اور زیادہ کرنے سے مکروہ ہوگا، المحیط، (۲) مسجد کی سیاہی پر سپیدی اور سپیدی پر سیاہی کا رنگ و روغن کرنا اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ وہ کسی کے ذاتی مال سے ہو اور وقف کے مال سے کرنا بہتر نہیں ہے، کیونکہ اس طرح مال کو ضائع کرنا لازم آتا ہے الاختیار میں مترجم کہتا ہوں کہ مال کو ضائع کرنا چونکہ مکروہ تحریمی ہے اس لئے بظاہر اس جگہ بہتر نہ ہونے سے مراد اس کا ناجائز ہونا ہے، اور کتاب المسجد میں اسی کی تصریح ہے، م، (۳) ناپاک پانی سے جو گارہ اینٹوں کو چننے یا دیوار یا زمین کو لیپنے کے لئے گوندھی ہوئی سمنٹ مٹی تیار کی گئی ہو اس سے مسجد کو لیپنا مکروہ ہے، اس کے برعکس مٹی میں گوبر ڈال کر لیپنا اس وجہ سے جائز ہے کہ اس کی ضرورت ہے، کیونکہ اس کے بغیر یہ ضرورت پوری نہیں ہوتی ہے، السراجیہ، اس سے معلوم ہوا کہ اگر گوبر کے بغیر یہ ضرورت کسی دوسری چیز سے بھی پوری ہو جائے تو امام ابو حنیفہ وابو یوسف رحمہم اللہ کے قول کے مطابق جائز نہیں ہونا چاہئے، لیکن امام محمدؒ کے قول کے مطابق جائز ہوگا، م۔

(۴) مکان کی چھت میں سونا یا چاندی لگانے میں حرج نہیں ہے، (۵) اپنے مال سے مسجد کو چاندی کے پانی سے نقش کرنے میں مضائقہ نہیں ہے، القاضی خان یعنی وقف کے مال سے جائز نہیں ہے، (۶) اسی سے یہ مسئلہ بھی معلوم ہو گیا کہ چھت میں سونا اور چاندی لگانے میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ چاندی یا سونے کے تیپر اور کیلیں وغیرہ لگانا بھی جائز ہے، پھر چونکہ بعض مشائخ نے اس کے ناجائز ہونے کی علت تضییع یعنی مال ضائع کرنا بتایا ہے لہٰذا اس طرح کہنے میں مضائقہ نہیں ہے کہ خلاف اولیٰ ہے، جیسا کہ مقدمہ میں معلوم ہو چکا ہے، م، (۷) سونے میں یا جماع وغیرہ میں قصداً خانہ کعبہ کی طرف یا شرعی کتابوں کی طرف پاؤں پھیلانا مکروہ ہے، محیط السرخسی، (۸) مسجد کے قبلہ کی طرف وضوخانہ بنانا مکروہ ہے، السراجیہ، (۹) امام محمدؒ نے کہا ہے کہ مسجد کے قبلہ کی طرف پاخانہ یا حمام یا قبر ہونے کو میں مکروہ سمجھتا ہوں، لیکن اس شرط کے ساتھ کہ نمازی اور ان چیزوں کے درمیان دیوار یا آڑ نہ ہو، ورنہ مکروہ نہیں ہے، پھر اگر آڑ نہ ہو تو یہ کراہت صرف ایسی مسجدوں کے لئے ہوگی، جو مسجد جماعت کہلاتی ہیں کیونکہ گھر میں جو نماز کے لئے جگہ مقرر کر لی جاتی ہے اس کے لئے کراہت کا حکم نہیں ہے، المحیط، پھر میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اگر وہاں پاخانہ وغیرہ کی بدبو آتی ہو اور خاص ضرورت نہ ہو تو ایسی جگہ میں مصلیٰ بنانا ہی مکروہ ہوگا، جیسے کہ پیاز، لہسن، کی بدبو کو لے کر مسجد میں جانا ممنوع ہے، جس کی دلیل وہ حدیث ہے جس میں فرمایا گیا ہے کہ جس چیز سے انسانوں کو تکلیف پہنچتی ہے، ملائکہ کو

بھی اس سے تکلیف ہوتی ہے، جس کا مطلب واللہ اعلم یہ ہے کہ انسان اپنے حواس کے ذریعہ تکلیف محسوس کرتا ہے، اور فرشتوں کے اندر نظافت اور طہارت کی صفت ہے وہ ایسی بدبو وغیرہ کو برداشت نہیں کرتی ہے، جیسے کہ انسانی ظاہری قوئی اس کو برداشت نہیں کرتے ہیں، (۱۰) اس زمانہ میں مسجدوں کے اندر مٹی کا تیل جلانا مکروہ ہے، کیونکہ وہ موذی ہے، م، (۱۱) ہمارے مشائخ نے کہا ہے کہ آفتاب اور چاند کے سامنے شرم گاہ کو ننگا کرنا مکروہ ہے، محیط السرخسی یہ ممانعت صحیح حدیث میں موجود ہے اور اس میں جو پھیلا ہے اس کو یہاں بیان کرنے کا موقع نہیں ہے، حالانکہ اس میں لطیف اسرار ہیں، م۔

(۱۲) خاص طور سے قبلہ کے رخ پر نشانہ لگا کر تیر اندازی کرنا مکروہ ہے، السراجیہ، شاید کہ اس مسئلہ میں کراہت تنزیہی کراہت ہی مراد ہو، م، (۱۳) ہر مسلمان کے لئے یہ بات مستحب ہے کہ اپنے گھر میں ایک ایسی جگہ مقرر کرے جس میں سنن اور نوافل پڑھا کرے، اور اس کو پاک صاف رکھے، جیسا کہ صحیح حدیث میں یہ حکم مذکور ہے، لیکن وہ جگہ مطلقاً مسجد کے حکم میں نہ ہوگی، بلکہ وہ اس کی ملکیت میں باقی رہیگی، م، المحیط، چنانچہ اس جگہ میں جنبی داخل ہو سکتا ہے، اور اس جگہ کو فروخت بھی کر سکتا ہے، اور اس زمانہ میں عورتوں کے لئے اس حکم کی تاکید ہے، اس کے لئے اگر کوئی تخت یا اس جیسی کوئی چیز بنالی جائے تو بھی کافی ہے، م، (۱۴) اگر کوئی کسی کی زمین غصب کر کے اسے مسجد یا دوکان بنادے تو اس مسجد میں نماز کے لئے جانے اور دوکان میں خریدنے کے لئے جانے میں کوئی حرج نہیں ہے، لیکن وہ اسے کرایہ پر نہیں دے سکتا ہے، اور اگر مکان یہ اس کا احاطہ غصب کر کے مسجد بنادے یا راستہ بنادے تو کسی کو بھی اس مسجد میں نماز پڑھنے کے لئے جانا یا راستہ سے آمد و رفت کرنا جائز نہ ہوگا، امام ابو یوسفؒ سے ایسا ہی مروی ہے، المضمرات، لیکن موجودہ زمانہ میں صرف زمین یا بنے ہوئے مکان کے حکم کے درمیان فرق نہیں ہونا چاہئے، اس لئے اگر کوئی زمین غصب کر کے اسے مسجد بنادے تو اس میں نماز جائز نہیں ہوگی، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

(۱۵) جو مکان مسجد کے لئے وقف ہو اس میں موذن کو رہنا جائز ہے، الغرائب، (۱۶) مسجد میں پڑھانے والا استاد اگر مسجد سے متصل رہتا ہو اس کے لئے یہ جائز نہ ہوگا کہ وہ مسجد میں اپنی آمد و رفت کی سہولت کے لئے مسجد کی دیوار توڑ کر اسے اپنا راستہ بنالے اگرچہ وہ دیوار کے نقصان کی ضمانت بھی لیتا ہو، جواہر الاخلاطی، لہٰذا کسی دوسرے کو بھی یہ کام جائز نہ ہوگا، م، (۱۷) مسجد میں بیٹھ کر درس دینے والا مسجد میں وقف شدہ چٹائیوں اور دریوں کو اس کام کے لئے استعمال کر سکتا ہے، القنیہ، (۱۸) شیخ خجندیؒ سے پوچھا گیا کہ مسجد کے متولی نے فنائے مسجد یعنی اصل مسجد سے باہر جو اس سے متعلق صحن ہے اسے لوگوں کے لئے مباح کر دیا اور لوگ اس میں کاروبار کرنے لگے تو کیا ایسا کرنا صحیح ہوگا، فرمایا کہ اگر ایسا کرنے میں مسجد کے لئے بہتر ہو تو انشاء اللہ تعالیٰ اس میں کوئی حرج نہ ہوگا، پھر یہ بھی فرمایا کہ، (۱۹) فنائے مسجد اس جگہ کو کہتے ہیں جو مسجد کے چھجہ کے سایہ میں ہو، اور وہ عام گذرگاہ نہ ہو، اسی طرح اگر متولی نے تخت ڈال دئے تو اس کے بارے میں فرمایا کہ اگر یہ بھی مسجد کے فائدہ کے لئے ہو تو اس میں بھی مضائقہ نہیں ہے، بشرطیکہ یہ جگہ بھی عام گذرگاہ نہ ہو، اور فرمایا کہ اس کے کرایہ کو متولی نہ تو اپنی ذات پر اور نہ ہی امام مسجد کی ذات پر خرچ کر سکتا ہے، مگر یتیمہ کے مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ ہمارے نزدیک کرایہ کو حسب ضرورت خرچ کرنے کا اسے اختیار ہے کہ جہاں چاہے خرچ کرے، التاتارخانیہ، (۲۰) اگر محلہ والوں نے ایک مسجد کے درمیان ایک دیوار کھڑی کر کے اسے دو مسجدیں بنادیں اور ہر ایک نے اپنا امام علیحدہ رکھ لیا تو اس میں مضائقہ نہیں ہے، اور رکن الصباغیؒ نے فرمایا ہے کہ اسی طرح دو مسجدوں کو ایک بنا لینا جائز ہے، القنیہ، لیکن اس روایت میں ایک حد تک تامل ہے کیونکہ ایک مسجد کی ایک جماعت ہونے سے اسے مکروہ ہونا چاہئے الحاصل مذکورہ صورت کے ساتھ مسجد کے ٹکڑے کرنا جائز نہیں ہوگا، البتہ دو مسجدوں کو ایک کرنا جائز ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م۔

(۲۱) جو شخص اپنے پیٹ سے خراج ریح کرنے پر مجبور ہو جائے اس کے لئے اصح قول کے مطابق یہی بہتر ہوگا کہ وہ مسجد سے باہر نکل جائے، الترتاشی، (۲۲) قول اصح کے مطابق بے وضوء شخص بھی مسجد میں داخل ہو سکتا ہے، (۲۳) معتکف کے

سوا کسی بھی دوسرے شخص کو مسجد میں سونا اور کھانا مکروہ ہے، السراجیہ، لیکن بعض محققین نے تصریح کی ہے کہ یہ کراہت تنزیہی ہے، اور یہی قول صحیح ہے، م، (۲۴) جب مسجد میں سونا و کھانا وغیرہ کی ضرورت ہو تو چاہئے کہ جتنی دیر وہاں رہنے کا خیال ہو اتنی دیر کے لئے اعتکاف کی نیت کرلے پھر اللہ تعالیٰ کا ذکر اور نماز کے بعد جو چاہئے کرے، السراجیہ، (۲۵) مسافر کو مسجد میں سونا جائز ہے، اور جو مسافر نہ ہو اور اس کا گھر بھی موجود ہو تو صحیح مذہب یہ ہے کہ اسے بھی سونا جائز ہے، لیکن تقویٰ یہ ہوگا کہ نہ سوئے، خزانۃ الفتاوی، ھ، (۲۶) مسجد میں چٹائی یا گھاس یا ٹاٹ اس نیت سے ڈالدینا کہ آنے والے اس سے اپنے پاؤں رگڑ لیا کریں تو ائمہ مشائخ کے نزدیک یہ مکروہ ہوگا، المحیط، (۲۷) محراب کے اندر کی جگہ بھی مسجد کے حکم میں ہے، الغرائب۔

(۲۸) مسجد میں ابابیل یا چمگادڑوں کے جھونجھ گھونسلے ہوں جو مسجد میں بیٹ کیا کرتے ہوں تو اگر ان میں بچے بھی موجود ہوں تو ان کو نکال پھینکنے میں مضائقہ نہیں ہے، الملتقط، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ بظاہر یہ حکم ایسی صورت میں ہوگا جبکہ اس صفائی کی فوری ضرورت ہوگئی ہو کیونکہ احادیث صحیحہ میں جانوروں کے ساتھ بھی رحم کا برتاؤ کرنے کی تاکید ہے، لہٰذا ابابیل وغیرہ کے گھونسلے میں بچے ہونے کی صورت میں ان کو چھوڑ دیا جائے کہ وہ اڑنے کے لائق ہوجائیں، بالخصوص ابابیل کے بارے میں کہ ان کی بیٹ کے ناپاک ہونے کی صورت میں اختلاف ہے، م، (۲۹) مسجد میں گذرگاہ یا راستہ بنانا کہ کہیں سے آنے یا جانے میں اس کے ایک دروازہ سے نکل کر دوسرے دروازہ سے جانا مکروہ ہے، التمرتاشی، (۳۰) جوتا پہن کر مسجد میں داخل ہونا مکروہ ہے، السراجیہ، بالخصوص اس وقت جبکہ اس کے جوتوں میں ناپاکی لگی ہوئی ہو، اور رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں جوتوں کی حفاظت ہوتی تھی، ان میں گندگی نہیں لگتی تھی، اور آج کل کی مسجدوں کی طرح اس وقت صاف ستھری اور مزین نہیں ہوتی تھیں، اسی لئے موجودہ زمانہ میں سراجیہ کا قول ہی اولیٰ ہے، اسی پر فتویٰ دینا چاہئے، کیونکہ پاکیزگی مقصود اور تعظیم محبوب ہے، م، (۳۱) مسجد کے دروازہ پر بیٹھ کر ایک شخص تعویذ بیچتا ہے، جس میں وہ توریت و قرآن و انجیل کی عبارتیں لکھتا ہے اور کہتا ہے کہ میں اسے ہدیہ کرتا ہوں تو اس کے لئے یہ کام جائز نہیں ہے، الکبریٰ میں مترجم کہتا ہوں کہ اس مسئلہ میں مسجد ہی کی تخصیص نہیں ہے کیونکہ وہ جہاں بھی اس طرح کرے گا، مکروہ ہی ہوگا، م۔

(۳۲) اگر کوئی معلم مسجد میں بیٹھ کر اجرت لے کر پڑھاتا ہے تو مکروہ ہوگا، اور اگر مفت میں یعنی اجرت کے بغیر پڑھاتا ہے تو جائز ہوگا، اسی طرح اگر کوئی کاتب اپنے لئے لکھتا ہے تو یہ جائز ہوگا، اور اجرت کے لئے لکھتا ہے تو مکروہ ہوگا البتہ اگر معلم یا کاتب کو مجبوری ہوجائے تو مسجد میں بھی اجرت کے ساتھ بھی جائز ہوگا، محیط السرخسی، (۳۳) مسجد میں عقد نکاح مستحب ہے، اور شیخ ظہیر الدین نے اس کے خلاف کو اختیار کیا ہے، (۳۴) بدن پر نجاست لگی ہونے کی صورت میں مسجد میں نہیں جانا چاہئے، خزانۃ المفتیین، (۳۵) مسجد میں ایسی جگہ اور اس طرح درخت لگانا جس سے گرجا اور کنیسہ سے مشابہت ہوجائے مکروہ ہے، الغرائب، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس زمانہ میں مذکورہ مشابہت ہونے کی وجہ سے مکروہ ہونے کا ہی فتویٰ دینا چاہئے، م، اور اگر مشابہت نہ ہو پھر بھی جگہ کی تنگی یا صف متفرق ہو یا اس سے ذاتی نفع ہو جب بھی مکروہ ہوگا، اور اگر ان میں سے کوئی بات نہ ہو جب بھی خلاف اولیٰ ہوگا، الغرائب۔

(۳۶) سب سے زیادہ احترام کی جگہ تمام مسجدوں میں مسجد الحرام یعنی خانہ کعبہ کی مسجد ہے، پھر مسجد نبوی ﷺ ہے پھر مسجد بیت المقدس پھر ہر جگہ کی اپنی جامع مسجدیں پھر محلوں کی مسجدیں پھر راستوں کے مسافروں کی مسجدیں ہیں یعنی ان کا مرتبہ سب سے کم تر ہے، یہاں تک کہا گر ان مسجدوں کے لئے کوئی مقرر مؤذن اور امام نہ ہو تو ان میں کسی کے لئے اعتکاف کرنا بھی جائز نہ ہوگا، القنیہ، (۳۷) گھروں کی مسجدیں حقیقت میں تو وہ مسجدیں نہیں ہوتی ہیں، کیونکہ وہ وقف عام نہیں ہوتی ہیں، بلکہ وہ تو صرف نوافل کے لئے صاف ستھری پاک جگہیں ہوتی ہیں، م، (۳۸) مسجدوں کی حرمت کے لئے ان پندرہ کاموں کو کرنا چاہئے، (۱) مسجد میں داخل ہوتے وقت اگر مسجد میں لوگ بیٹھے ہوئے ہوں اور وہ یاد الٰہی یا پڑھانے میں مشغول ہوں تو ان کو سلام کرے، اوراگر

مشغول نہوں یا کوئی بھی نہ ہو تو یوں کہنا چاہئے، السلام علینا من ربنا وعلی عباد اللہ الصالحین، (۲) بیٹھنے سے پہلے دو رکعتیں تحیۃ المسجد کی نیت سے پڑھنی چاہئے، میں کہتا ہوں کہ بعض احادیث سے ثابت ہوتا ہے کہ بیٹھ جائے پھر پڑھے، بظاہر اس کا مقصد واللہ اعلم یہ ہے کہ اس طرح سے سانس ٹھیک ہو جائے مگر زیادہ دیر نہ کرے، م، (۳) وہاں زبانی گفتگو میں بھی خرید و فروخت نہ کی جائے کیونکہ مال یا بیچ کو وہاں لیجانا بالکل منع ہے، (۴) وہاں اپنی تلوار کو میان سے نکالنا نہیں چاہئے، (۵) مسجد میں گم شدہ جانور یا چیز کو تلاش کرنا نہیں چاہئے۔ یعنی یہ نہ کہے کہ مثلاً میری گائے کھو گئی ہے، یا فلاں مال گم ہو گیا ہے، اسے جس کسی نے دیکھا ہو تو وہ بتلادے، یہانتک کہ حدیث میں ہے کہ جس کسی کو تم اس طرح پکارتے سنو تو یوں کہو کہ اللہ تعالیٰ تم کو تمہاری چیز نہ لوٹائے، یعنی جیسے یہ کہا جاتا ہے کہ خدا کرے تم کو نہ ملے، (۶) مسجد میں ذکر الٰہی کے سوا کسی طرح کی آواز بلند نہ کرے، (۷) اس میں دنیا کی باتیں نہ کرے کیونکہ قیامت کی علامتوں کے سلسلہ میں حدیث میں ہے کہ قیامت کے قریب مسلمانوں کی مسجدیں ویران اور ان میں لوگ دنیا کی باتیں کرینگے۔

(۸) صفوں میں جاتے ہوئے لوگوں کی گردنیں پھاند کر نہیں جانا چاہئے، میں مترجم کہتا ہوں کہ بعض علماء نے کہا ہے کہ اگر اگلی صف پوری نہ ہوئی ہو تو لوگوں کی گردنیں پھاند کر وہ صف پوری کر لینی چاہئے، (۹) بیٹھنے کی جگہ کے لئے کسی سے جھگڑا نہیں کرنا چاہئے، (۱۰) صف میں کسی پر تنگی نہیں کرنی چاہئے، (۱۱) مصلی کے سامنے سے گذرنا نہیں چاہئے، (۱۲) مسجد میں تھوکنا منع ہے، (اگر تھوک پھینک دیا تو اس کا کفارہ استغفار کے ساتھ یہ ہو گا کہ زمین میں دفن کر دیا جائے اور اگر زمین پختہ ہو تو کپڑے پر اٹھا لیا جائے، م، (۱۳) اس میں انگلیاں چٹخانی نہیں چاہئے، (۱۴) مسجد کو نجاستوں اور بچوں اور بچیوں سے اور اس میں شرعی سزا قائم کرنے سے بچانا چاہئے، (۱۵) مسجد میں زیادہ سے زیادہ اللہ تعالیٰ کی یاد کرنی چاہئے، الغرائب۔

(۳۹) صرف دنیاوی باتیں کرنے کے لئے مسجد میں بیٹھنا بالاتفاق جائز نہیں ہے، او خزانۃ الفقہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ حرام ہے لیکن جلالی سے معلوم ہوتا ہے کہ حرام نہیں بلکہ مباح ہے ان میں سب سے بہتر ذکر الٰہی عزوجل ہے، التمر تاشی، (۴۰) تمام دلائل سے مختصراً یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ صرف دنیاوی باتیں کرنے کے لئے مسجد میں بیٹھنا مکروہ تحریمی ہے لیکن اگر عبادتوں سے فارغ ہو کر ایسی باتیں کی جائیں جن سے عبرت حاصل ہوتی ہو یا شکر الٰہی یا آخرت سے متعلق باتوں سے ہو تو کوئی حرج نہ ہو گا، جیسے صحابہ کرامؓ بعض اوقات اپنے پچھلے واقعات بیان کرتے اور رسول اللہ ﷺ مسکراتے تھے، اور اکثر اوقات رسول اللہ ﷺ و حضرات ابو بکر و عمرؓ عشاء کے بعد مسلمانوں سے متعلق معاملات میں گفتگو کیا کرتے تھے، اور اگر خالص دنیاوی مگر جائز کاموں مثلاً تجارت وغیرہ سے متعلق ہو تو مکروہ ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

(۴۱) کوئی بھی مسجد ہو اس کی چھت پر چڑھنا مکروہ ہے، اسی لئے گرمی کے دنوں میں چھت پر جماعت کرنی مکروہ ہے، لیکن اگر مسجد میں جماعت کی جگہ کم پڑ جائے تو مجبوری کی بناء پر چھت پر چڑھنا جائز ہے، الغرائب، (۴۲) مسجد کے آداب میں سے یہ بھی ہے کہ اس میں جاتے وقت پہلے دایاں قدم رکھا جائے، اور نکلتے وقت بایاں قدم نکالا جائے، برخلاف بیت الخلاء جانے کے کہ اس میں داخل ہوتے وقت بایاں قدم پہلے اور نکلتے وقت دایاں قدم پہلے نکالا جائے، م، (۴۳) اگر مسجد میں نماز کے لئے روشنی کی جارہی ہو تو اس سے درس و تدریس و معاملہ کرنا سب جائز ہے، اسی طرح نماز سے فارغ ہونیکے بعد بھی تہائی رات تک ہونے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے اور اس سے زیادہ جائز نہیں ہے، المضمرات، ھ۔

قال ویکره استخدام الخصیان لان الرغبة فی استخدامهم حث الناس علی هذا الصنیع وهو مثلة محرمة قال ولا باس باخصاء البهائم وانزاء الحمیر علی الخیل لان فی الاول منفعة البهیمة والناس وقد صح ان النبی علیه السلام رکب البغلة فلو کان هذا الفعل حراما لمارکبهالمافیه من فتح بابه.

ترجمہ:۔ فرمایا ہے کہ خصی لوگوں سے خدمت لینا مکروہ ہے، (ف: یعنی جو لوگ کہ از خود ہجڑے بنجاتے ہیں ان سے خدمت

یعنی مکروہ تحریمی ہے)۔ لان الرغبة الخ: کیونکہ ان سے خدمت لینے میں دوسرے لوگوں کو بھی اس جیسے غلط کام کرنے پر آمادہ کرنا اور رغبت دلانا لازم آئے گا، حالانکہ یہ کام مثلہ اور حرام ہے (ف: مثلہ یعنی بدن کے اعضاء کو اصلی اور فطری حالت سے بگاڑنا، جو کہ حرام ہے)۔ ولا باس باخصاء البهائم الخ: اور جانوروں کے خصی کرنے میں مضائقہ نہیں ہے، اور گدھوں کو گھوڑیوں پر سوار کرنے میں مضائقہ نہیں ہے (ف: اگر چہ خاصۃ بنوہاشم کو اس سے منع فرمایا گیا ہے، چنانچہ نسائی میں حضرت ابن عباسؓ سے اس کی تصریح ہے)۔

لان في الاول الخ: کیونکہ پہلے مسئلہ یعنی جانور کو خصی کرنے میں جانور کی بہتری اور لوگوں کا نفع ہے، (ف: اس طرح سے کہ خصی کردینے کے بعد سے جانور موٹا ہونے لگتا ہے، اور خود موٹا تازہ ہو جاتا ہے، پھر اس کی جوانی کی شرارت سرکشی اور مستی ختم ہو جاتی ہے، اس سے لوگوں کا فائدہ ہو جاتا ہے، پھر صحیح حدیث میں ہے کہ خود رسول اللہ ﷺ نے بھی دو خصی مینڈھوں کی قربانی فرمائی ہے، بس اگر یہ کام جائز نہ ہوتا تو آپ ﷺ ایسا نہ کرتے، اور دوسرے مسئلہ یعنی گدھے کو گھوڑی پر سوار کرنا بھی جائز ہے، کیونکہ اسی طرح سے جو بچہ پیدا ہوتا ہے وہی خچر ہو جاتا ہے)۔ وقد صح الخ: جبکہ صحیح حدیث سے ثابت ہو چکا ہے کہ رسول اللہ ﷺ خود خچر پر سوار ہوئے ہیں، (ف: چنانچہ بخاری اور مسلم دونوں نے کتاب الجہاد میں اس کی روایت کی ہے)۔

فلو كان هذا الخ: اب اگر یہ کام حرام ہوتا تو رسول اللہ ﷺ ایسی سواری پر ہرگز سوار نہ ہوتے، کیونکہ ایسا کرنے سے اس سے دروازہ کھولنا لازم آتا ہے، (ف: کیونکہ آپ کی اتباع میں عام لوگوں کو بھی خچروں کی سواری محبوب ہو جائیگی اور اس کو حاصل کرنے کا یہی طریقہ ہو سکتا ہے، فافہم، اور حضرت علیؓ کی حدیث میں جو ہے کہ آپؐ نے فرمایا ہے کہ ایسا وہی لوگ کرتے ہیں جو نہیں جانتے ہیں، یعنی گدھے کو گھوڑی پر سوار کرنا یا چھوڑنا جاہلوں کا کام ہے، جیسا کہ ابوداؤد کی حدیث میں ہے، اس سے دراصل بنوہاشم کے لئے ممانعت مقصود ہے، اس کی حکمت یہ تھی کہ اس وقت بنوہاشم میں گھوڑوں کی بہت قلت ہو گئی تھی اس لئے ان کو ایسا کرنے سے اس لئے منع کر دیا گیا تاکہ ان میں اصل گھوڑوں کی نسل بڑھے اور تعداد کا اضافہ ہو جائے، جیسا کہ عینیؒ نے فرمایا ہے۔)

توضیح: خصی کئے ہوئے مردوں سے خدمت لینا، اور جانوروں کو خصی کرنا، اور گدھے کو گھوڑی پر جفتی کے لئے سوار کرنا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل مفصلہ

قال ولا بأس بعيادة اليهودي والنصراني لانه نوع بر في حقهم ومانهينا عن ذلك وصح ان النبي عليه السلام عاديهوديامرض بجواره قال ويكره ان يقول الرجل في دعائه اسالك بمعقد العز من عرشك وللمسالة عبارتان هذه ومقعد العزولا ريب في كراهية الثانية لا نه من القعود وكذاالاولى لانه يو هم تعلق عزه بالعرش وهو محدث والله تعالى بجميع صفاته قديم وعن ابي يوسف انه لا باس به وبه اخذ الفقيه ابو الليث لانه ماثور عن النبي عليه السلام روى انه كان من دعائه اللهم انى اسألك بمعقد العز من عرشك ومنتهى الرحمة من كتابك وباسملك الاعظم وجدك الاعلى وكلماتك التامة ولكنانقول هذاخبر الواحد وكان الاحتياط في الامتناع ويكره ان يقول في دعائه بحق فلان اوبحق انبيائك ورسلك لانه لا حق للمخلوق على الخالق.

ترجمہ: ۔امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ یہودی بیمار یا نصرانی بیمار کی عیادت کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، کیونکہ ان کی عیادت بھی ان کے حق میں احسان و نیکی کا کام ہے، جبکہ ہمیں ان کے ساتھ نیکی کرنے سے منع نہیں کیا گیا ہے، نیز صحیح روایت سے یہ ثابت بھی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے بھی ایک بیمار یہودی کی عیادت فرمائی تھی جو آپ کے پڑوس میں رہ کر بیمار ہو گیا تھا، (ف: اس حدیث کو امام محمد وابن حبانؒ نے روایت کیا ہے، جس میں لفظ پڑوس موجود ہے، لیکن پڑوس سے بظاہر یہ مراد ہے کہ وہ مدینہ منورہ کے کنارے پر رہتا تھا، اور حضرت انسؓ سے مروی حدیث میں ہے کہ ایک یہودی جوان یعنی بالغ تھا جو رسول اللہ ﷺ کی

خدمت کیا کرتا تھا، ایک مرتبہ وہ بیمار ہو گیا اس لئے رسول اللہ ﷺ اس کی عیادت کو تشریف لے گئے تو اس کو موت کی حالت میں پاکر فرمایا کہ کیا تم گواہی دیتے ہو کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کسی میں الوہیت نہیں ہے، اور میں اللہ تعالیٰ کا رسول ہوں، تب اس نے اپنے باپ کی طرف (سوالیہ حالت میں) دیکھا، اس باپ نے کہا کہ تم ابوالقاسم کا فرمان قبول کرلو، اجازت پاکر اس نے کلمہ شہادت زبان سے ادا کر دیا پھر اس کا انتقال ہو گیا، یہ دیکھ کر رسول اللہ ﷺ یہ فرماتے ہوئے باہر نکلے کہ اللہ تعالیٰ کا شکر ہے کہ اس نے میرے وسیلہ سے ایک شخص کو جہنم کی آگ سے نجات دی، بخاری وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے، اور امام محمد وابن حبانؒ کی روایت میں بھی اسی کے مانند مضمون ہے، کافر کی عیادت مطلقاً جائز ہے، جیسا کہ الطلبۃ الشافعیہ میں ہے، فاسق مسلمان کی عیادت علی الاصح جائز ہے، کیونکہ مسلمان کے حقوق میں سے عیادت مریض بھی ایک حق ہے، ع۔

قال ویکرہ ان یقول الرجل الخ: امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ یہ بات مکروہ ہے، کہ کوئی شخص اپنی دعا ان الفاظ سے کرے **اللھم اسالك بمعقد العزمن عرشك:** اس دعا کی عبارت ان دو طریقوں سے ہے، ایک طریقہ تو یہی ہے، (ف: یعنی بمعقد (ع ق د کے مادہ سے) اور دوسرا طریقہ کی عبارت ہے بمقعد (ف: یعنی ق، ع، د، کے مادہ سے) **بمقعد العزمن عرشك**، مگر اس دوسرے طریقہ کی عبارت سے مکروہ ہونے میں کوئی شک نہیں ہے۔ **لانه من القعود الخ:** کیونکہ لفظ مقعد مادہ قعود سے مشتق ہے (ف: اور قعود کے معنی بیٹھنا ہیں اس لئے **مقعد العزمن العرش** کے معنی یہ ہوں گے عرش سے نشست گاہ عزت یعنی عرش جو عزت کا مقر اور مقام ہے)۔

وكذا الاولى: اسی طرح پہلی عبارت بھی مکروہ ہے، (ف: یعنی معقد العز من عرشک، جبکہ معقد لفظ عقد سے مشتق ہے یعنی گرہ باندھنے کی جگہ اس لئے معنی یہ ہوں گے، کہ عرش سے عزت کی گرہ بندی کا مقام، لہٰذا یہ بھی مکروہ ہے)۔ **لانه یوھم الخ:** کیونکہ یہ لفظ یہ وہم پیدا کرتا ہے کہ عزت الٰہی عزوجل کا تعلق عرش سے ہے، حالانکہ عرش تو حادث اور فانی چیزوں میں سے ہے، (ف: جبکہ عزت الٰہی اس کی پاک صفات میں سے ہے)۔ **والله تعالیٰ بجمیع الخ:** اور اللہ تعالیٰ تو اپنی تمام صفتوں کے ساتھ قدیم ہے، (ف: اسی لئے اس کی پاک صفات کے ساتھ ایسا لفظ نہیں لگانا چاہئے جس سے اس کے حادث ہونے کا وہم پیدا ہو کہ یہ بھی مکروہ ہے)۔

وعن ابی یوسف الخ: اور امام ابو یوسفؒ سے نوادر میں روایت ہے کہ دونوں صورتوں میں سے کسی بھی صورت یعنی مقعد ہو یا معقد ہو کہنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور اسی قول کو فقیہ ابو اللیثؒ نے شرح جامع صغیر میں پسند کیا ہے۔ **لانه ماثور الخ:** کیونکہ رسول اللہ ﷺ سے ان ہی الفاظ سے مروی ہے، چنانچہ مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ دعا میں اسی طرح فرماتے تھے، (ف: بیہقیؒ نے دعوات کبیر میں حضرت ابن مسعودؓ سے مرفوع اور مطول حدیث روایت کی ہے جس میں ایک نماز حاجت کا طریقہ اس طرح بتایا گیا ہے کہ بارہ رکعتیں اس طرح پڑھی جائیں وہ خواہ دن میں ہوں یا رات میں اور ہر دو رکعت کے درمیان تشہد ہو اور آخری نماز کے تشہد میں اللہ تعالیٰ کے لئے حمد و ثنا ہو پھر رسول اللہ ﷺ پر درود پڑھ کر سجدہ کرکے سجدہ میں سورۂ فاتحہ سات بار اور آیۃ الکرسی سات بار اور: **لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وهو على كل شئی قدير:** دس بار پڑھ کر ان الفاظ سے دعا کرو: **اللهم انی اسالك بمعقد العز من عرشك ومنتهی الرحمة من كتابك واسمك الاعظم وكلماتك التامة:** اس کے بعد اپنی ضرورت بیان کرو پھر اپنا سر اٹھا کر دائیں اور بائیں طرف سلام پھیرو، اور یہ طریقہ اپنے احمق لوگوں کو مت سکھاؤ کہ وہ بھی اسی طرح سے کرکے دعا مانگ لینگے اور وہ بھی مقبول ہو جائینگی، اور اس کی روایت ابن الجوزیؒ نے حاکم اور طبرانی کے حوالہ سے کی ہے، اس کا جواب مصنفؒ نے اس طرح سے دیا ہے کہ۔

ولکنا نقول الخ: لیکن ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ خبر الواحد ہے اور اس سے منع کرنے ہی میں احتیاط ہے، (ف: بلکہ اس کا صحیح جواب یہ ہے کہ یہ روایت موضوع ہونے کی وجہ سے باطل ہے، چنانچہ شیخ ابن الجوزیؒ وغیرہ نے اس کی تصریح کی ہے، اس کی اسناد

میں ایک راوی عمر بن ہارون ہیں جن کے بارے میں امام یحی بن معینؒ نے کہا ہے کہ وہ کذاب اور خبیث ہے، ابن حبانؒ نے فرمایا ہے کہ وہ ثقہ بزرگوں کے نام سے جھوٹی باتیں بنا کر روایت کرتا ہے، اور ایسے بزرگوں کا نام لیتا ہے جن کو اس نے دیکھا بھی نہیں ہے، پھر امام احمد ونسائی وعبدالرحمن بن مہدی نے فرمایا ہے کہ اس راوی کی حدیث متروک ہے، اسی طرح ابوداؤد وعلی بن المدینی اور دار قطنی وصالح وزکریا وابوعلی رحمھم اللہ وغیرہم نے بھی اس راوی کو غیر ثقہ وضعیف وغیرہ فرمایا ہے، پس جب یہ روایت ایسی ہے اور رسول اللہ ﷺ سے ثابت بھی نہیں ہے، تو اس سے استدلال نہیں کیا جاسکتا ہے، اس لئے اس کا جواب دینے کی ضرورت ہی نہیں ہے، شیخ الاسلام عینیؒ نے کہا ہے کہ تعجب ہے کہ ہدایہ کے شارحین فقہ واصول میں کامل ہونے کے باوجود اس حدیث کے متعلق کچھ پتہ نہیں چلا سکے۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ نے ہر فن کے لئے اپنے بندوں میں سے کچھ مخصوص کیا ہے، اس لئے قضائے عمری کی حدیث کو شیخ علی قاری حنفیؒ نے موضوع بتا کر یہ لکھا ہے کہ صاحب نہایہ وغیرہ کے بیان کر دینے سے دھوکہ نہیں کھانا چاہئے کیونکہ یہ علماء محدث نہیں ہوتے ہیں، اور نہ ہی انہوں نے حوالہ دیا کہ کس نے اس کی روایت کی ہے، م۔ **ویکرہ ان یقول الخ**: اور یہ بات مکروہ ہے کہ آدمی اپنی دعا میں اس طرح کہے کہ بحق فلاں (ف: یعنی الٰہی فلاں بزرگ کے حق سے میری دعا قبول فرما یا یوں کہے کہ الٰہی بحق انبیاء وبحق رسول (میری یہ دعا قبول فرما، یا یوں کہے الٰہی بحق بیت اللہ بحق شعر الحرام میری دعا قبول کر تو بھی مکروہ ہوگا، زیلعی۔

لانہ لاحق الخ: کیونکہ کسی مخلوق کا خالق پر حق نہیں ہے، اس سے معلوم ہوا کہ کچھ نادان لوگ جو اپنی مناجات میں یہ شعر پڑھا کرتے ہیں الٰہی بحق محمد رسول اللہ دعاء مجھ گنہگار کی کر قبول مکروہ ہے، اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، البتہ انبیاء علیہم السلام واولیاء رحمھم اللہ تعالیٰ کے وسیلہ سے دعا کرنے میں مضائقہ نہیں ہے، یعنی الٰہی لك الثناء والمجد انی اتوصل انبیائك تجیب دعوتی ھذہ یا اسی جیسی اردو میں اس طرح سے دعا کرے کہ اے میرے رب تیری ذات پاک کے واسطے سب تعریف وثنا پاکیزہ ہے، میں عاجز بندہ تیری بارگاہ کبریائی میں بوسیلہ تیرے رسول پاک ﷺ وان کے آل واصحابؓ کے اپنی یہ التجا کرتا ہوں، میرے رب کریم اپنی رحمت عالی کی طفیل میں اس کو قبول فرما لے کہ دنیا میں ہمیں عاقبت وسلامتی عطا فرما، اور آخرت میں مغفرت واسعہ ورحمت تامہ سے سرفرازی عطا فرما، اور میرے مولیٰ تو ارحم الرحمین ہے: **اللھم صل علی سیدنا ومولنا محمد رسولك نبی الرحمۃ والہ وصحبہ وسلم، الحمد للہ رب العلمین**: اس کے علاوہ کچھ متعلق مسائل کتاب سے متعلق ان شاء اللہ تعالیٰ آئیں گے، م۔

توضیح بیمار یہودی ونصرانی کی عیادت کرنی، اپنی دعا ان الفاظ سے کرنی، اللھم انی اسألك بمعقد العز من عرشك: بحق فلاں کہہ کر دعا مانگنی، تحقیق مسائل، اقوال علماء، دلائل

قال ویکرہ اللعب بالشطرنج والنردو الاربعۃ عشر وکل لھو لا نہ ان قامر بھا فالمیسر حرام بالنص وھو اسم لکل قما روان لم یقامر بھا فھو عبث ولھو وقال علیہ السلام لھو المؤمن باطل الا الثلاث تادیبہ لفرسہ و مناضلتہ عن قوسہ وملا عبتہ مع اھلہ وقال بعض الناس بیاح اللعب بالشطرنج لما فیہ من تشحید الخواطر وتذکیۃ الافھام وھو محکی عن الشافعی ولنا قولہ علیہ السلام من لعب بالشطرنج والنرد شیر فکانما غمس یدہ فی دم الخنزیر ولا نہ نوع لعب یصدعن ذکر اللہ وعن الجمع والجماعات فیکون حراما لقولہ علیہ السلام ما الھاك عن ذکر اللہ فھو میسر ثم ان قامر بہ تسقط عد التہ وان لم یقامر لا تسقط لانہ متاول فیہ وکرہ ابو یوسف ومحمد التسلیم علیھم تحریراً لھم ولم یر ابو حنیفۃ بہ باسا لیشغلھم عماھم فیہ.

ترجمہ:۔امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ، شطرنج کا کھیل کھیلنا مکروہ ہے، (ف: ہندوستان وپاکستان وغیرہ کے علاقوں میں یہ کھیل مشہور و معروف ہے،)اور نرد کھیل بھی مکروہ ہے، (ف: اس کا دوسرا نام نرد شیر بھی ہے)اور چوسر اور چودہ گوٹی کا کھیل بھی مکروہ ہے، اس کے علاوہ تمام کھیل بھی مکروہ ہے، (ف: کعبتین (ہڈی کے دو مربع شش پہلو پانسے جن سے چوسر اور جوا کھیلا جاتا ہے، قاسمی،)و تاش اور گنجفہ وغیرہ مثلاً گلی ڈنڈا و گیڑی اور گولیاں وغیرہ سارے کھیل مکروہ تحریمی ہیں۔ لانه ان قامر بها الخ: اس لئے کہ یہ تمام کھیل ایسے ہیں کہ اگر ان کو قمار بازی یا شرط کے ساتھ کھیلا جائے تو یہ میسر یعنی جوا بازی میں داخل ہو جائینگے جو کہ نص قرآنی سے حرام ہے، کیونکہ میسر ہر قسم کے جوئے کا نام ہے (ف: لہذا جس شکل میں بھی ہو گا وہ حرام ہی ہوگا، یہاں تک کہ چٹھی ڈالنا (سٹہ بازی) جیسے کہ آجکل غیر مسلموں اور کافروں میں رائج ہے کہ کسی بھی مال پر ایک یا دو روپے کی چٹھی ڈالدی یعنی شرط لگادی اور وہ جس کے نام پر نکلے وہ اسی کا ہوگا، وہ اسے اٹھا کر لے جائے، یا گھڑ دوڑ میں گھوڑے دوڑانے (ریس لگانے) کی ہار جیت پر بازی لگائی تو یہ سب قمار میں داخل اور حرام ہیں)۔

وان لم يقامر الخ: اور اگر کھیلنے والا ان کھیلوں میں کوئی شرط نہیں لگائے تب بھی ایسے کھیل عبث اور لہو میں داخل ہیں (ف: جو آخرت اور یاد الٰہی سے غافل کرتے ہیں)۔ قد قال عليه السلام الخ: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ مومن کا لہو باطل ہے، سوائے ان تین چیزوں کے (۱) اپنے گھوڑے کو سکھلانا () اپنی کمان سے تیر اندازی کرنا () اپنی بیوی کے ساتھ دلچسپی اور دلجمعی کے کام کرنا، (ف: حاکم کی روایت میں ہے کہ دنیا کے کھیلوں میں سے ہر ایک غلط اور باطل ہے سوائے تین کے الخ۔ اور ابو داؤد و ترمذی و نسائی اور ابن ماجہ کی روایت میں اس طرح سے ہے کہ لہو میں سے کوئی نہیں ہے سوائے ان تین کے الخ پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ استثناء میں صرف یہی تین چیزیں منحصر نہیں ہیں، چنانچہ نسائیؒ نے عطاءؒ سے روایت کی ہے کہ میں نے جابر بن عبد اللہ اور ابن عمیر کو دیکھا ہے کہ وہ تیروں سے نشانہ بازی کرتے تھے، پھر ان دونوں میں سے جب ایک شخص کچھ سست ہوگئے تو دوسرے نے کہا کہ کیا آپ سست ہوگئے انہوں نے کہ ہاں تب پہلے نے کہا کیا آپ نے رسول اللہ ﷺ سے یہ نہیں سنا ہے کہ آپ اس طرح فرماتے تھے کہ جو چیز بھی ذکر الٰہی سے نہیں ہے یعنی جس چیز سے یاد الٰہی سے غفلت ہو یا اس سے یاد الٰہی نہ ہو وہ لہو ولعب ہے سوائے چار باتوں کے جو کہ یہ ہیں (۱) اپنی بیوی سے دلچسپی کی باتیں کرنی (۲) اپنے گھوڑے کو سدھانا (۳) اور دو نشانوں کے درمیان آدمی کی دوڑ (۴) اور آدمی کا تیر اکی سیکھنا، اس کی روایت اسحٰق والطبرانی والبزار نے حسن سندوں کے ساتھ کی ہے، اسی سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ جو چیز بھی یاد الٰہی سے غافل کردے وہی لہو ہے)۔

وقال بعض الناس الخ: اور بعض لوگوں نے کہا ہے کہ شطرنج کھیلنا مباح ہے، کیونکہ اس کھیل میں دل و دماغ کو روشن کرنا اور اپنی سمجھ کو تیز کرنا ہوتا ہے، اس قول کی امام شافعیؒ کی طرف نسبت کی جاتی ہے، ف: یہ بات بہت سے لوگوں نے نقل کی ہے چنانچہ میزان شعرانی میں بھی ہے، اس کے علاوہ بھی دوسری بہت سی فقہ وغیرہ کی کتابوں میں منقول ہے، لیکن امام نوویؒ نے صحیح مسلم کی شرح نووی میں کہا ہے کہ قول اصح کے مطابق یہ مکروہ تحریمی ہے، لیکن شاید نوویؒ نے امام شافعیؒ کا مذہب بیان کیا ہو اور ان سے اباحت ہی منقول ہوئی ہو، اور عینیؒ نے لکھا ہے کہ سہل بن محمد صعلوکیؒ نے جو کہ شافعی المذہب ہیں کہا ہے کہ شطرنج کھیلنا مباح ہے جبکہ ہاتھ کا خسارہ نہ ہو اور نماز نہ بھولے اور زبان سے بیہودہ الفاظ نہ نکلیں، اس طرح یہ کھیل حلال اور حرام کے درمیان ہے، اور حلیۃ الشافعیہ میں مذکور ہے کہ شطرنج کھیلنا مکروہ ہے، حرام نہیں ہے بشرطیکہ کسی عوض کے ساتھ نہ ہو، اور فرض نماز ترک نہ ہوتی ہو، اور فضول و بیہودہ باتیں نہ کرتا ہو، صعلوکیؒ کے قول کے بھی یہی معنی ہیں، اور اگر دن رات شطرنج کھیلنے ہی میں مشغول ہو تو اس کی گواہی مردود ہوگی، امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا بھی یہی قول ہے، اسی طرح اگر سر راہ یا اوباش لڑکوں کے ساتھ کھیلتا ہو تو حرام ہے، اور اگر مہذب لوگوں کے ساتھ ہو تاکہ دل روشن اور سمجھ تیز ہو اور دن رات اس میں لگا نہ رہتا ہو تو حرام نہیں ہے، ع، اس قول میں مکروہ سے مراد تنزیہی ہے، کیونکہ ان کے نزدیک مکروہ تحریمی ہونے کی اصلاح ہی نہیں ہے، بلکہ وہ مکروہ تحریمی کو حرام

کہتے ہیں، م، مجتبیٰ میں لکھا ہے کہ امام ابو یوسفؒ سے بھی ایک روایت امام شافعیؒ کے قول کے مثل مذکور ہے، ع۔

ولنا قوله عليه السلام الخ: اور ہماری دلیل یہ حدیث ہے جس نے شطرنج یا نردشیر سے کھیلا تو گویا اس نے اپنا ہاتھ سور کے خون میں ڈبو دیا، (ف: یہ روایت ان الفاظ سے نہیں پائی گئی ہے، بلکہ بریدہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جس نے نردشیر سے کھیل کیا تو گویا اس نے اپنا ہاتھ سور کے گوشت اور خون میں رنگا، رواہ مسلم، ت، لہٰذا اس حدیث سے استدلال نہیں کیا جا سکتا ہے، اور خاص شطرنج کے متعلق جو روایتیں حدیث کہہ کر پیش کی جاتی ہیں وہ صحیح نہیں ہیں، ان کے راوی دروغ گو جھوٹے اور اپنی طرف سے بنا کر بیان کرنے والے ہیں، اسی لئے موضوعات کی کتابوں میں ایسی تمام روایتوں کو موضوع لکھا ہے، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، عینیؒ نے کہا ہے کہ حدیث سے اس طرح عمدہ استدلال ہو سکتا ہے کہ حدیث میں جن تین قسم کی لہو چیزوں کو مستثنیٰ کیا گیا ہے، ان میں یہ شطرنج داخل نہیں ہے، لہٰذا یہ لہو میں داخل رہا، اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ دوسری حدیث میں تیر اکی سیکھنا بھی زائد مذکور ہے، یعنی یہ بھی مستثنیٰ ہے، اس سے یہ سمجھا گیا کہ تین کی قید حصر کے لئے نہیں ہے کہ صرف تین ہی چیزیں مستثنیٰ ہیں، اس لئے استدلال نہیں ہو سکتا ہے، اس کے علاوہ عدد کا مفہوم معتبر میں علماء میں شدید اختلاف ہے، پھر قرآن مجید میں تو دنیاوی زندگی ہی کو لہو و لعب فرمایا گیا ہے، اس لئے بہتر صورت یہی ہوگی کہ قیاس سے ہی استدلال کیا جائے)۔

ولانه نوع بلعب الخ: اور یہ شطرنج اس قیاس سے بھی مکروہ ہے کہ یہ بھی ایک قسم کا کھیل ہے جو کہ اللہ تعالیٰ کی یاد سے اور جمعہ و جماعات سے روکتا ہے، اس لئے حرام ہوگا۔ **لقوله عليه السلام الخ:** کیونکہ حدیث میں ہے کہ جو چیز تم کو اللہ تعالیٰ کی یاد سے غفلت میں ڈال دے وہ میسر ہے، (ف: لیکن یہ حدیث مرفوع یا قول صحابی نہیں ہے بلکہ قاسم بن محمدؒ تابعی کا قول ہے، جیسا کہ احمد و بیہقیؒ نے اس کی روایت کی ہے، بلکہ بیہقی کی روایت میں ہے کہ عبد اللہ بن عمر نے قاسمؒ نے کہا کہ جو چیز یاد الٰہی اور نماز سے غافل کر دے وہ میسر یعنی قمار ہے، بظاہر عبد اللہ بن عمر سے عبد اللہ عمر بن حفص بن عاصم بن عمر بن الخطابؓ مراد ہیں، او عبد اللہ بن عمر صحابی مراد نہیں ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اور شاید کہ شافعیہ اور کچھ حنفیہ اس اجتہاد سے معارضہ کریں کہ یہ کراہت شطرنج پر ہی موقوف نہیں ہے، بلکہ کھانا پینا وغیرہ بھی اور وہ چیزیں جو حدیث میں مستثنیٰ کی گئی ہیں یعنی تیر اندازی وغیرہ بھی اگر یاد الٰہی اور نماز سے غافل کریں تو وہ بھی مکروہ ہوں گی، اور ہم نے شطرنج کے جواز کا حکم اسی صورت میں لکھا ہے کہ وہ کسی شرعی فرض کے لئے مانع نہ ہو، اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ بہر حال اگرچہ شطرنج کے کھیل کو جائز ہونا فرض کر لیں پھر اس کے کھیلنے والے کو دیکھا گیا ہے کہ وہ اس کے کھیلنے میں ایسے ڈوبے ہوئے ہوتے ہیں کہ دن رات ایک کرتے ہیں لہٰذا اس کے مکروہ تحریمی ہونے میں شبہ نہیں ہے، اور اگر اس کی وجہ سے نماز قضاء ہو جائے یا بالکل چھوٹ جائے تو حرام پر حرام کا مرتکب ہوگا، **نعوذ بالله من ذلك**، م۔

ثم ان قامر الخ: پھر اگر کسی نے شطرنج کھیلتے ہوئے شرط بھی لگا دی تو وہ جوا کھیلنا ہوگا اور کھیلنے والے کی عدالت ختم ہو جائیگی، (ف: چنانچہ اس کی گواہی مقبول نہ ہوگی اور وہ حرام قطعی کا مرتکب ہوگا)۔ **وان لم يقامر به الخ:** اور اگر کھیلنے والا شطرنج سے جوا نہیں کھیلے تو اس کی عدالت ختم نہیں ہوگی کیونکہ وہ اپنے کھیل میں تاویل کرنے والا ہو جائے گا، (ف: یعنی وہ اس طرح تاویل کر سکتا ہے کہ امام شافعیؒ وغیرہ کے نزدیک مباح ہے، اور جس چیز میں علمائے مجتہدین کے اجتہاد مختلف ہوتے ہیں، وہ اللہ تعالیٰ کی رحمت ہوتی ہے، اور اسی رحمت سے یہ بھی ہے کہ اس کی عدالت ختم نہیں ہوتی ہے اور اگر اسی اعتقاد کی واقع میں پوری تائید کر دی تو پوری موافقت کی بناء پر آخرت میں بھی اس کھیلنے والا کو فائدہ بھی ہو سکتا ہے، اور اس کا مواخذہ نہیں ہوگا، اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ شطرنج کھیلنے کا یہ کام تقویٰ اور ورع کے خلاف ہے، م، اب یہ سوال کہ وہ لوگ شطرنج کھیلنے اور اس کا تماشہ دیکھ رہے ہوں اس حالت میں ان کو سلام کرنا چاہئے یا نہیں، تو جواب یہ ہے کہ اس میں اختلاف ہے، تفصیل یہ ہے کہ۔

کرہ ابو یوسفؒ الخ: کہ امام ابو یوسف ومحمد رحمہم اللہ نے ان لوگوں کی تنبیہ کی غرض سے اور اس سے بچانے کے لئے ان کو سلام کرنا مکروہ کہا ہے۔ولم یر ابو حنیفةؒ الخ: لیکن امام ابو حنیفہؒ نے ان کو سلام کرنے میں کوئی حرج نہیں سمجھا ہے، اس خیال سے کہ وہ ان کو سلام کر کے اپنی طرف مشغول کرلے، اور ان کے کھیل کا خیال بدل دے، (ف: اور ذخیرہ میں لکھا ہے کہ اگر لہو کے طور پر وہ کھیل رہے ہوں تو سلام کرنے میں حرج نہیں ہے، لیکن تا ہب کے خیال سے سلام نہ کرنا جائز ہے، اور اگر فکر وذہن کی تیزی کے خیال سے کھیلتے ہوں تو سلام کرلینا چاہئے، اور امام ابو حنیفہؒ نے ان کو سلام کرلینے میں حرج نہیں سمجھا ہے، اور ابو یوسفؒ نے ان کی تحقیر کے خیال سے سلام کرنے کو مکروہ بتایا ہے، م۔

توضیح: شطرنج، نرد شیر، تیر اندازی؛ گھڑدوڑ وغیرہ کے کھیل کھیلنے کا حکم اختلاف ائمہ، دلائل

قال ولا بأس بقبول هدية العبد التاجر واجابة دعوته واستعارة دابته وتكره كسوته الثوب وهديته الدراهم والدنانير وهذا استحسان وفي القياس كل ذلك باطل لانه تبرع والعبد ليس من اهله وجه الاستحسان انه عليه السلام قبل هدية سلمان رضي الله عنه حين كان عبدا وقبل هدية بريرة رضي الله عنها وكانت مكاتبة واجاب رهط من الصحابة رضي الله عنهم دعوة مولى ابي اسيد وكان عبدا ولان في هذه الاشياء ضرورة لايجد التاجر بدا منها ومن ملك شيئا يملك ما هو من ضروراته ولا ضرورة في الكسورة واهداء الدراهم فبقي على اصل القياس.

ترجمہ:۔امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ، کاروباری غلام (یعنی جسے مالک نے کاروبار کی اجازت دیدی ہو) اس کا معمولی) ہدیہ یا اس کی طرف سے دعوت قبول کرلینے میں اسی طرح اس کے سواری کے جانور کو عاریۃ مانگ لینے میں کوئی حرج نہیں ہے، (ف: کیونکہ اسے اس قسم کے معمولی معاملہ کے کرنے کا اختیار دیا ہوا ہے۔وتكره كسوته الخ: اور اس کی طرف سے کسی کو کپڑا پہنا دینے یا کسی کو درہم یا دینار دینے اور اس کو قبول کرلینے میں کراہت ہے اور اس کے معمولی ہدیہ کو قبول کرلینا اور اس کا کسی کو لباس پہنا دینا استحسانا جائز ہے۔وفي القياس الخ: حالانکہ قیاس کا تقاضا تو یہی ہے کہ ان مسائل میں سے کوئی بھی جائز نہ ہو کیونکہ معمولی ہدیہ ہو یا دعوت ہو سب تبرع اور احسان ہے جو ایک غلام کی حیثیت سے دوسرے کے ساتھ نہیں کر سکتا ہے، (ف: کیونکہ غلام خود کسی مال کا مالک نہیں ہوتا ہے، اس کے برعکس اپنے مولیٰ کا مملوک ہوتا ہے، اس لئے وہ اپنے ساتھ کے مال کے ذریعہ کسی کے ساتھ بھی احسان نہیں کر سکتا ہے، اس کے باوجود ہم نے اس قیاس کو چھوڑ کر استحسان کو اختیار کیا ہے)۔

وجه الاستحسان الخ: استحسان کرنے کی وجہ یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت سلمانؓ کا ہدیہ قبول فرمالیا تھا حالانکہ اس وقت تک یہ سلمان بھی غلام تھے (ف: انشاء اللہ اس کا اصل قصہ عبرت ونصیحت حاصل کرنے کی غرض سے تفصیل کے ساتھ بیان کردیا جائے گا)۔وقبل هدية بريرة رضي الله تعالىٰ عنه الخ: اسی طرح سے حضرت بریرہؓ کا ہدیہ بھی قبول فرمایا تھا، حالانکہ وہ مکاتبہ تھیں (ف: یہ حضرت بریرہؓ جو کہ حضرت عائشہؓ کی خرید کردہ باندی تھیں، پھر حضرت عائشہؓ نے ان کو باندی بنا کر آزاد کردیا تھا، ان کو صدقہ کے طور پر کچھ گوشت ملا تھا اور اسی گوشت کو انہوں نے رسول اللہ ﷺ کو ہدیہ پیش کیا تھا جسے آپ ﷺ نے قبول فرمالیا تھا یہ ساری باتیں صحاح ستہ وغیرہا کی روایتوں میں تفصیل کے ساتھ مذکور ہیں، لیکن اس بات میں تامل ہے کہ ہدیہ کے قبول کے وقت حضرت بریرہؓ مکاتبہ تھیں۔

واجاب رهط الخ: اسی طرح سے صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت نے ابو اسید الساعدیؓ کے غلام ابو سعیدؓ کی دعوت قبول کی تھی، (ف: اور یہ دعوت ولیمہ نکاح کے سلسلہ کی تھی جیسا کہ جامع صغیر کی شروح میں مذکور ہے، اور ان دلائل سے بھی بڑھ کر حضرت انسؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ مریض کی عیادت فرماتے اور جنازہ کے ساتھ تشریف لے جاتے اور غلاموں کی

بھی دعوت قبول فرماتے تھے، اور گدھے پر بھی سوار ہو جاتے تھے اور قریظہ اور خیبر کی لڑائیوں میں ایک ایسے گدھے پر سوار تھے جس کی باگ (لگام) خرما کی چھال کی بٹی ہوئی رسی کی تھی اور اس کے اس کے نیچے جو پالان تھا وہ بھی خرما کی چھال کا تھا، اس کی روایت ترمذی وابن ماجہ اور الحاکم نے کی ہے، لیکن ترمذیؒ نے کہا ہے کہ اس کی اسناد میں مسلم بن کیسان ضعیف ہے۔ **ولان فی هذه الاشیاء الخ**: اور اس وجہ سے بھی تاجر غلام مذکورہ کام کر سکتا ہے کہ ایک تاجر کی حیثیت سے اس کو ان کاموں کے کرنے کی مجبوری ہوتی ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ جو شخص جس کام کا ذمہ دار ہوتا ہے اس کے لوازمات کے کرنے کا بھی ہو جاتا ہے (ف: اس لئے گویا کہ غلام یہ تمام کام اپنے مولیٰ کی اجازت سے ہی کرتا ہے)۔

ولا ضرورة في الكسوة الخ: اس کے برعکس اسے کسی کو ہدیہ میں کپڑے کا جوڑا یا نقد درہم و دینار دینے کی مجبوری نہیں ہوتی ہے اسی لئے اس کے ناجائز ہونے کا حکم اپنے قیاس کے اصل قیاس کے مطابق باقی ہے، معلوم ہونا چاہئے کہ حضرت سلمان فارسیؓ کے اسلام لانے کا قصہ دلائل نبوت اور عبرت حاصل کرنے کے لئے عجیب وغریب ہے، جس سے صاف پتہ چلتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی بعثت سے پہلے سے ہی یہود و نصاریٰ کو آپ کی بعثت کا انتہائی شوق وانتظار تھا، اور آپ کے اوصاف وعلامات ان میں مشہور و معروف تھے، لیکن زمانہ اسلام کے بعد ان یہودیوں اور نصرانیوں نے محض دنیا کی خاطر اس کو عداوت سے بدل دیا اور دل سے نکال دیا، ابھی جو حدیث بیان کی جارہی ہے، یہ دوسری عام اخبار و روایات کی طرح نہیں ہے بلکہ صحیح ثقات اولیاء کے بیان سے ہے جو انتہائی درجہ کے زاہد و متقی اور صالح تھے نیز کذب سے بہت دور تھے، وہ ایسے تھے جو جتنے اور جیسے الفاظ سنتے تھے روایت کے وقت ان میں کمی و بیشی کو جائز نہیں سمجھتے تھے، اس لئے امام ابن حبانؒ نے اپنی صحیح میں ایسے ہی ثقات علمائے ربانی کے اسناد سے خود حضرت سلمانؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت سلمانؓ نے اپنا حال اس طرح بیان فرمایا ہے کہ میرا باپ زمینداروں میں سے تھا اور میں اور میرے ساتھ دو لڑکے مکتب میں جایا کرتے تھے یہ دونوں لڑکے جب مکتب سے واپس ہوتے تو درمیان راہ ایک عابد وزاہد کے پاس چلے جاتے اس لئے میں بھی ان لوگوں کے ساتھ ہی جانے لگا، چنانچہ کچھ دنوں کے بعد وہ زاہد ان دونوں لڑکوں سے زیادہ مجھ سے پیار کرنے لگا، اور کہنے لگا کہ اے سلمان جب تم سے تمہارے گھر والے یہ پوچھیں کہ تم اتنی دیر تک کہاں تھے تو ان سے یہ کہدینا کہ معلم نے چھٹی نہیں دی اور جب تمہارے معلم پوچھیں کہ دیر کیوں کی تو کہنا کہ میرے گھر والوں نے چھٹی نہیں دی، اس کے کچھ دنوں کے بعد اس کا انتقال ہو گیا، پھر اس وقت کے راہب سب ایک مرتبہ اکٹھے ہوئے تو میں نے ان سے کہا کہ آپ لوگ مجھے کسی کا پتہ بتائیں جن کے پاس میں رہ سکوں، تب انہوں نے کہا کہ ہمیں پوری دنیا میں صرف ایک شخص کا علم ہے جس سے بہتر کوئی اور نہیں ہے وہ سال میں ایک مرتبہ بیت المقدس آتا ہے، اس زمانہ میں اگر تم وہاں جاؤ تو بیت المقدس کے دروازہ پر تم کو ایک بندھا ہوا گدھا ملے گا،

چنانچہ موقع پاکر ایک مرتبہ اسی مقصد سے روانہ ہوا، تو ان کے کہنے کے مطابق اس کے دروازہ پر بندھا ہوا ایک گدھا نظر آگیا، پھر میں اس عالم کی خدمت میں بیٹھ گیا اور میں نے اس کے سامنے پورا قصہ بیان کیا تو اس نے کہا کہ تم ٹھہرے رہو میں لوٹ کر جب آؤں گا تب تم کو بتادوں گا چنانچہ میں وہیں ٹھہر کر ان کی واپسی کا انتظار کرتا رہا، اس عرصہ میں وہ مجھے بالکل نظر نہیں آیا، یہ شخص سال میں صرف ایک ہی مرتبہ آتا تھا، پھر وہ جب اپنے وقت پر آیا تو میں نے اس سے مل کر کہا کہ آپ نے میرے معاملہ میں فیصلہ کیا ہے، (کہ میں کس عالم کی خدمت میں رہوں) انہوں نے کہا کیا واقعۃً تم ابھی تک یہیں میرا انتظار کر رہے ہو، میں نے کہا جی ہاں، انہوں نے کہا واللہ مجھے تو ایک بڑے پیغمبر سے بہتر دوسرا کوئی نظر نہیں آتا ہے، جو تہامہ کے علاقہ میں ظاہر ہوا ہے، اور یہ وقت ایسا آگیا ہے کہ تم ان کی خدمت میں جاؤ گے تو ان کو پالو گے، انکی علامت یہ ہو گی کہ تم ان میں یہ تین باتیں پاؤ گے۔

(۱) وہ صدقہ نہیں کھائینگے، (۲) ہدیہ کے مال کو کھائینگے (۳) ان کے داہنے مونڈھے پر غفروف کے قریب خاتم النبوت انڈے کے مثل نظر آئیگی اس کا رنگ بھی ان کی کھال کے جیسا ہی ہوگا، اس کے بعد سلمانؓ نے کہا کہ یہ سن کر وہاں سے روانہ

ہو گیا، ایک زمین اور ایک علاقہ سے گزرتا ہوا دوسری زمین اور دوسرے علاقہ میں جاتا رہا، یہاں تک کہ ایک جگہ کچھ دشمنوں نے مجھے پکڑ کر کسی کے ہاتھ فروخت کر دیا اسی طرح میں اللہ کی طرف سے مدینہ پہنچ گیا، وہاں پہنچ کر لوگوں کے منہ سے رسول خدا علیہ کی وہاں کی موجودگی کی باتیں کرتے ہوئے سنیں، اس کے بعد میں نے اپنے آقا سے درخواست کی کہ میرا ایک دن مجھے دیدیں یعنی ایک دن کی فرصت مانگ لی جو انہوں نے قبول کر لی، اس دن میں نے جنگل جا کر کچھ لکڑیاں چن کر جمع کیں اور کم قیمت میں ان کو بازار میں فروخت کر دیا اور اس کی قیمت سے کھانے کے لئے کچھ تیار کیا، جسے رسول اللہ علیہ کی خدمت میں لے کر حاضر ہوا اور آپ کو پیش کیا تو آپ نے پوچھا کہ یہ کیا ہے، میں نے عرض کیا کہ یہ صدقہ ہے یہ سن کر آپ علیہ نے اپنے صحابہ سے فرمایا کہ آپ لوگ یہ کھالیں اور خود اس کے کھانے سے انکار کیا، یہ دیکھ کر میں نے اپنے دل میں کہا کہ یہ ایک علامت تو صحیح اور سچی نکلی، اس کے بعد میں اپنے حال پر ہی رہا، پھر میں نے اپنے لوگوں سے کہا کہ مجھے ایک دن کی اور فرصت دیدیں، انہوں نے منظور کر لی، فرصت پا کر پھر میں نے باہر جا کر کچھ لکڑیاں جمع کیں اور پہلے دن کے مقابلہ میں ان کو کچھ زیادہ قیمت سے فروخت کیا اور اس کی قیمت سے کچھ کھانے کی چیز تیار کر کے میں حضور کے دربار میں لے گیا، آپ نے پھر پوچھا کہ یہ کیا چیز ہے، میں نے عرض کیا کہ یہ ہدیہ ہے، بس آپ نے بسم اللہ کہہ کر اس کی طرف ہاتھ بڑھایا اور اپنے صحابہ کو بھی اس کے کھانے کے لئے بلایا، اور کہا کہ کھاؤ انہوں نے آپ کے ساتھ مل کر کھایا اور میں آپ کے پیچھے جا کر کھڑا ہو گیا، آپ نے اپنی چادر پیٹھ سے ہٹادی میں نے دیکھا کہ وہاں خاتم النبوت انڈے کے مثل نمایاں ہے، یہ دیکھ کر میں نے سامنے حاضر ہو کر کہا کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ آپ اللہ کے رسول ہیں، اس پر آپ علیہ نے پوچھا کہ یہ کیا معاملہ ہے، جواب میں میں نے آپ سے اپنا سارا قصہ بیان کر دیا، پھر میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ جس شخص نے مجھے آپ سے ملاقات کا راستہ بتایا ہے کہ آپ پیغمبر ہیں کیا وہ جنت میں داخل ہو گا، آپ نے فرمایا کہ جنت میں وہی داخل ہو گا جو مسلمان ہے، میں نے پھر کہا کہ وہ تو یہ کہتا تھا کہ آپ نبی ہیں، آپ نے پھر فرمایا کہ جنت میں وہی داخل ہو گا جو مسلمان ہے، اس حدیث کو حاکم نے بھی دوسری اسناد سے روایت کیا ہے، اس روایت سے اوپر کے کچھ بیان کی توضیح ہوتی ہے، اس طرح پر کہ جس راہب نے سلیمانؓ کو پتہ دیا تھا اس نے ان سے کہا تھا کہ اے سلمان اللہ تعالیٰ ایک رسول مبعوث فرمانے والے ہیں، جن کا مبارک نام احمد ہے، وہ تہامہ سے ظاہر ہوں گے، ان کی خاص علامت یہ ہو گی کہ وہ ہدیہ کا مال کھائینگے لیکن صدقہ کا مال نہیں کھائینگے، اور ان کے دونوں کے شانوں کے درمیان خاتم نبوت ہو گی، اور ان کے مبعوث ہونے کا زمانہ بہت قریب ہو گیا ہے، پس میں ان کی تلاش میں نکلا کچھ چلنے کے بعد میں جب تہامہ کا پتہ لوگوں سے پوچھتا تھا تو کہا جاتا کہ ابھی آگے جاؤ، یہاں تک کہ چلتے ہوئے مجھے بنو کلب کے کچھ عرب ملے اور انہوں نے مجھے پکڑ لیا اور اپنے علاقہ میں لا کر ایک انصاریہ عورت کے ہاتھ فروخت کیا جس نے مجھے اپنے باغ کی خدمت پر مقرر کر دیا، اسی عرصہ میں مجھے رسول اللہ علیہ کے مدینہ میں تشریف لانے کا علم ہوا، پس میں نے اپنے باغ میں سے کچھ چھوارے لئے اور ان کو ایک چیز پر رکھ کر اس کھانے پر رکھ کر جس کو اپنی لکڑیاں فروخت کر کے پکایا تھا آپ علیہ کی حدمت میں لایا، اس وقت آپ کے ارد گرد کچھ صحابہ بھی بیٹھے ہوئے تھے۔

ان میں سے سب سے قریب آپ کے حضرت ابو بکرؓ تھے، میرا سامان دیکھ کر آپ نے دریافت فرمایا کہ یہ کیا ہے، میں نے عرض کیا کہ یہ صدقہ ہے، آپ نے حاضرین سے فرمایا کہ آپ لوگ یہ کھالیں، لیکن آپ نے اس میں سے خود کچھ بھی نہیں کھایا، پھر کچھ دن گزرنے کے بعد (کیونکہ اس عرصہ میں اسی طرح دوبارہ پکا کر لانے کا ارادہ تھا اور بغیر تاخیر کئے مالکان کو چھٹی لینے پر اعتراض کا احتمال تھا) میں پہلے کی طرح دوبارہ کھانا تیار کر کے آپ کے دربار میں لا کر رکھا، اس پر آپ نے فرمایا کہ یہ کیا ہے، میں نے عرض کیا کہ یہ آپ کے لئے ہدیہ ہے، تب آپ نے بسم اللہ کر کے اس میں خود کھایا اور اپنے حاضرین صحابہ کو بھی کھلایا، اس وقت میں گھوم کر آپ کے پیچھے جا کر کھڑا ہو گیا، جب آپ نے مجھے دیکھا تو اپنی پیٹھ پر سے اوڑھی ہوئی چادر اٹھائی تب میں نے پشت پر خاتم النبوت دیکھ لی اس کے بعد میں سامنے آ کر بیٹھ کر: اشہد ان لا الہ الا اللہ وانک رسول اللہ: کہا، تب آپ نے سوال کیا کہ

تم کہاں کے آدمی ہو، میں نے عرض کیا کہ میں ایک غلام ہوں، آپ نے پھر سوال کیا کہ کس کے غلام ہو، تب میں نے انصاریہ عورت کا نام لے کر بتایا، پھر آپ نے میرا سارا حال سنا، اسی حدیث کو ابو نعیم نے بھی دلائل النبوۃ میں اسناد کے ساتھ روایت کیا کہ حضرت سلمانؓ نے بیان کیا کہ میں رامہرمز میں پیدا ہوا اور وہیں بڑا ہوا، میرا باپ اصبہان کا صاحب عزت وثروت آدمی تھا، انہوں نے مجھے کسی معلم کے حوالہ کر دیا، میں بھی وہاں ہر روز جانے لگا۔

ہمارے راستہ میں ایک پہاڑ پڑتا تھا، جس میں ایک غار تھا، ایک دن میں اس میں تنہا جانے لگا وہاں میں نے ایک شخص کو دیکھا جو بالوں کے کپڑے پہنے ہوئے تھا، اس نے مجھے اشارہ سے بلا لیا، میں اس کے پاس چلا گیا، تب اس نے مجھ سے کہا کہ کیا تم عیسی مسیح بن مریم کو پہچانتے ہو، میں نے کہا نہیں، میں نے تو آج تک ان کا نام بھی نہیں سنا ہے، اس نے کہا کہ عیسی روح اللہ ہے جو اس پر ایمان لائے گا اللہ تعالیٰ اس کو دنیا کے غم سے نکال کر آخرت کی نعمتوں میں پہنچا دے گا، پھر مجھے کچھ انجیل کی عبارت سنائی تو میرا دل اس سے متاثر ہوا، اس کی حلاوت مجھے معلوم ہونے لگی، پھر میں نے اپنے آتش پرست ساتھیوں کو چھوڑ دیا اور مکتب میں ہر آمد ورفت کے درمیان اس کے پاس بیٹھ جاتا، الحاصل، میں وہاں سے قدس کی طرف روانہ ہوا، جب میں بیت المقدس میں پہنچا تو مجھے ایک کنارہ میں بالوں کے لباس والا ایک شخص ملا، میں اس کے پاس جاکر بیٹھا اور اس سے کہا کہ کیا آپ اس شخص کو جانتے ہیں جو شہر فارس میں تھا، اس نے کہا کہ ہاں میں جانتا ہوں، اور میں بھی نبی الرحمۃ کا منتظر ہوں، جن کے اوصاف معلوم ہیں، تب میں نے مزید باتیں جاننی چاہیں، تب اس نے کہا کہ نبی الرحمۃ کا نام محمد بن عبد اللہ ہے، وہ تہامہ کے پہاڑوں سے نکلیں گے وہ گدھے اور خچر پر سوار ہوں گے، ان کے دل میں رحمت ہوگی اور اعضاء میں ترحم ہوگا، اور ان کے نزدیک آزاد اور غلام سب برابر ہوں گے، ان کے نزدیک دنیا کی کوئی عزت نہ ہوگی، اور ان کے دونوں مونڈھوں کے درمیان انڈے کے مثل نبوت کے مہر ہوگی، باطن میں لکھا ہوگا: **اللہ وحدہ لا شریک لہ**: اور ظاہر میں لکھا ہوگا کہ تمہارا جدھر جی چاہے اسی طرف منہ کرو، اور تم منصور ہو (اللہ کی مدد تمہارے ساتھ ہے)۔

نبی الرحمۃ ہدیہ کھائیگا لیکن صدقہ نہیں کھائے گا، اس کے دل میں کینہ اور حسد نہ ہوگا، اور وہ کسی بھی مومن یا کافر پر ظلم نہیں کرے گا، جو کوئی اس کی تصدیق ومدد کرے گا، وہ قیامت میں اسی کے ساتھ ہوگا، سلمانؓ نے کہا کہ میں یہ سن کر اس کے پاس سے اٹھا اور اس بات کی امید ہوئی کہ شاید میں بھی ان کو پالوں، پھر میں وہاں سے نکل کر بیت المقدس سے ہوتا ہوا بہت دور نکل آیا تھا کہ مجھے بنو کلب کے دیہاتی ملے اور مجھے ہوپ لے گئے، اور میرا نام میسرہ رکھ دیا، اور ایک عورت کے ہاتھ جس کا نام جلیہ بنت فلاں تھا تین سو درہم کے بدلہ بیچ دیا، وہ بنی النجار مدینہ کے حلیف تھے، میں وہاں اسی طرح سولہ مہینے رہا، یہاں تک کہ رسول اللہ ﷺ مدینہ تشریف لے آئے، آپ کے متعلق تذکرہ میں نے بھی سن لیا حالانکہ میں مدینہ کے آخری کنارہ پر، اپنی آقا عورت کے باغ میں کام کرتا تھا بس میں جلدی جلدی آیا اس وقت میں نے حضرت ابو ایوب انصاریؓ کے مکان میں آپ کو پالیا، پھر میں نے اپنی طرف سے کچھ نکال کر آپ کی خدمت میں رکھا، تو آپ نے فرمایا کہ یہ کیا ہے، میں نے عرض کیا کہ یہ صدقہ ہے تو فرمایا کہ ہم صدقہ نہیں کھاتے ہیں، پھر میں نے خود دوسری چیز آپ کی خدمت میں پیش کی تب بھی آپ نے دریافت فرمایا کہ یہ کیا چیز ہے، میں نے عرض کیا کہ یہ ہدیہ ہے، پس اس میں سے آپ نے خود بھی کچھ کھایا اور جو لوگ آپ کے پاس تھے ان کو بھی کھلایا، پھر مجھے دیکھ کر آپ نے سوال کیا تم آزاد ہو یا غلام ہو میں نے جواب میں کہا کہ میں دوسرے کا مملوک بن گیا ہوں، تب آپ نے فرمایا کہ پھر تم میرے پاس صدقہ اور ہدیہ کیوں لائے میں نے عرض کیا کہ میں ایک درویش نصرانی کی صحبت میں تھا، پھر میں نے اپنا سارا قصہ آپ کو سنا دیا، تب فرمایا کہ تمہارا ساتھی یعنی وہ راہب ان لوگوں میں سے تھا جن کے متعلق اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: **الذین اتیناھم الکتاب من قبلہ ھم بہ مومنون، واذا تتلی علیھم آیاتنا قالو امنا الآیۃ**: اس کے بعد رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اب یہ بتلاؤ کہ کیا تم نے اس کی بتلائی ہوئی نشانیاں پالی ہیں، میں نے کہا جی ہاں سوائے ایک بات کے کہ وہ آپ کے دونوں شانوں کے

درمیان ہے، تب آپ نے اپنی اوڑھی ہوئی چادر اپنے مونڈھے سے ہٹادی، اس وقت میں نے اسے دیکھ کر اس کو بوسہ دیا پھر میں نے کہا: اشهد ان لا اله الا الله وانك رسول الله: پھر آپ نے حضرت علی بن طالبؓ سے فرمایا کہ اے علی اس کے ساتھ جلیہؓ کے پاس جاؤ اور یہ کہو کہ رسول اللہ ﷺ تم کو یہ حکم دیتے ہیں کہ تم اس غلام کو یا تو فروخت کر دو یا اسے آزاد کر دو۔

میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ﷺ وہ عورت ابھی تک مسلمان نہیں ہوئی، آپ نے فرمایا کہ اے سلمان تم کو پوری بات معلوم نہیں ہو سکی ہے، کہ تمہارے آنے کے بعد اس کا چچازاد بھائی اس کے پاس آگیا، اور اس کو اسلام لانے کی دعوت دی تو وہ مسلمان ہو گئی، تب حضرت علیؓ میرے ساتھ گئے تو اس کو دیکھا کہ وہ رسول اللہ ﷺ کا تذکرہ کر رہی ہے، پھر حضرت علیؓ نے اس کو رسول اللہ ﷺ کا پیغام پہنچایا تو اس نے کہا کہ آپ جا کر رسول اللہ ﷺ سے عرض کر دیں کہ یا رسول اللہ آپ کو پورا اختیار ہے، آپ چاہیں تو اسے آزاد فرمادیں یا وہ آپ کی ملکیت میں رہے، اس وقت رسول اللہ ﷺ نے مجھے آزاد کر دیا، پھر میں صبح و شام آپ کی خدمت میں حاضر ہونے لگا، یہ روایت بھی مختصر ہے، ابو نعیم نے اس روایت کو دوسرے طریق سے مرسل روایت کیا ہے، کہ سعید بن المسیبؒ نے بیان کیا ہے کہ سلمانؓ نے ملک فارس میں دانیال کے ملت والوں میں سے کسی کے ساتھ رہتے ہوئے رسول اللہ ﷺ کا تذکرہ سنا تھا کہ آپ ہدیہ تو کھائینگے لیکن صدقہ نہیں کھائینگے، اور آپ کے دونوں مونڈھوں کے درمیان خاتم النبوۃ ہے، پس انہوں نے دل میں یہ چاہا کہ میں آپ کے پاس جا کر ملاقات کرلوں، اس ارادہ کی خبر پا کر باپ نے ان کو مقید کر دیا، باپ کے مرجانے پر نکل کر ملک شام آئے اور وہاں ایک کنیسہ میں ٹھہرے، پھر وہاں سے نکل کر رسول اللہ ﷺ کی تلاش میں نکلے راستہ میں ان کو سادہ والوں نے پکڑ کر ان پر قبضہ کر لیا، پھر وہاں سے مدینہ لا کر فروخت کر دیا۔

اور اس حالت میں رسول اللہ ﷺ اس وقت تک مکہ معظمہ ہی میں تھے، وہاں سے ہجرت نہیں کی تھی، مگر آپ جب ہجرت کر کے مدینہ تشریف لے آئے تو سلمانؓ نے آپ کی خدمت مین کچھ کھانا پیش کیا تب آپ نے فرمایا کہ یہ کیا ہے، سلمان نے عرض کیا کہ یہ صدقہ ہے، اس لئے آپ ﷺ نے اس میں سے خود کچھ نہیں کھایا، پھر انہوں نے دوبارہ دوسری چیز لا کر پیش کی اس وقت بھی رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اے سلمان یہ کیا ہے، سلمان نے عرض کیا کہ یہ ہدیہ ہے، تب رسول اللہ ﷺ نے اس میں سے کچھ کھالیا، پھر سلمانؓ نے آپ کے شانوں کے درمیان خاتم النبوۃ دیکھ کر اسے بوسہ دیا اور اسلام لے آئے، پھر اپنے متعلق رسول اللہ ﷺ کو بتلایا کہ میں دوسرے کا مملوک ہوں، تب آپ نے پورے مال کا انتظام کر کے ان کو آزاد کر دیا، حاکم نے مستدرک میں حضرت بریدہؓ کی حدیث سے روایت کی کہ رسول اللہ ﷺ مدینہ تشریف لائے تو سلمانؓ کچھ کھانے کی چیز پر تھوڑے چھوہارے بھی رکھ کر لائے، تو رسول اللہ ﷺ نے کہا کہ اے سلمان یہ کیا ہے عرض کیا کہ یہ صدقہ ہے آپ نے فرمایا کہ ہم صدقہ نہیں کھاتے ہیں، پھر دوبارہ بھی اسی طرح کھانے کی چیز پر چھوہارے رکھ کر لائے، پھر آپ ﷺ نے فرمایا کہ اے سلمان یہ کیا ہے، عرض کیا کہ یہ ہدیہ ہے تب آپ نے اپنے اصحاب کو اس کے کھانے کا حکم دیا اور خود اس میں سے تناول فرمایا، اور سلمانؓ نے آپ کی پیٹھ مبارک پر خاتم النبوۃ دیکھی، پھر آپ نے سلمانؓ سے پوچھا کہ کس کے غلام ہو، سلمانؓ نے ایک قوم کا نام لیا تب آپ نے فرمایا کہ تم ان سے درخواست کرو کہ وہ تم کو مکاتب بنادیں، اس شرح پر کہ خرما کے اتنے درخت میں لگادوں اور تم ان کو دیکھ بھال کرو، یہاں تک کہ جب ان میں پھل آجائے تو آزاد ہے، چنانچہ سلمانؓ کی درخواست پر ان لوگوں نے بخوشی منظور کر لیا (کیونکہ خرما کا درخت ایک بڑی مدت کے بعد پھل دار ہوتا ہے، اس لئے وہ شاید اپنے دل میں یہ سمجھے کہ اس مدت تک سلمان زندہ بھی نہیں رہے گا، م)۔

پس رسول اللہ ﷺ نے آکر اپنے دست مبارک سے پورے لگادئے، اور ایک درخت حضرت عمر ﷺ نے لگایا، تو یہ سارے پودے اسی ایک سال میں بڑھ کر پھل بھی لے آئے، سوائے اس ایک درخت کے تو آپ نے پوچھا کہ یہ درخت کس شخص نے لگایا تھا، تب رسول اللہ ﷺ نے اس جارہ کو بھی دوبارہ اپنے دست مبارک سے لگادیا تب وہ بھی اسی سال پھل لے آیا،

اس کی روایت اسحٰق بن راہویہ اور ابو یعلی الموصلی اور بزار نے کی ہے، ابن حجرؒ نے فرمایا ہے کہ اسناد صحیح ہے، اور اس حدیث کو طبرانیؒ نے ابن عباسؓ سے طویل روایت کی ہے، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ جن کے غلام بنے تھے، وہ یہودی تھے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اس کے علاوہ کچھ اور بھی تفصیل ہے جو شرح عینی میں ہے، میں مترجم نے ان روایتوں کا ترجمہ اتنی تفصیل اور طوالت کے ساتھ اس لئے کیا ہے، کہ جس شخص نے دیانت وثقہ اور عدالت کو جان لیا ہے، وہ ان ثقہ روایات سے جانے کہ اگلی امتوں کو رسول اکرم محمد مصطفیٰ ﷺ کے فضائل وکمالات وعلامات، بہت ہی تفصیل کے ساتھ معلوم تھے، اور موجودہ زمانہ میں جو انجیل وتوریت مین تحریف کے باوجود آپ ﷺ کی رسالت کا انکار کرتے ہیں ان کا کچھ اعتبار نہیں ہے ، واللہ الھادی الی سبیل الرشاد وعلیہ التوکل وبہ الاعتماد، م۔

توضیح: کیا تاجر غلام لوگوں کو ہدایا اور تحائف دے سکتا ہے، تحقیق مسائل دلائل مفصلہ، واقعۂ قبول اسلام حضرت سلمان فارسیؓ

قال ومن كان في يده لقيط لا اب له فانه يجوز قبضه الهبة والصدقة له واصل هذا ان التصرف على الصغار انواع ثلثةنوع هو من باب الولاية لا يملكه الا من هو ولي كالانكاح والشراء والبيع لا موال القنية لان الولي هو الذي قام مقامه بانابة الشرع ونوع اخر ما كان من ضرورة حال الصغار وهو شراء مالا بد للصغير منه وبيعه واجارة الاظار و ذلك جائز ممن يعوله وينفق عليه كالاخ والعم والام والملتقط اذا كان في حجر هم واذا ملك هؤلاء هذا النوع فالولي اولى به الا انه لا يشترط في حق الولي ان يكون الصبي في حجره ونوع ثالث ماهو نفع محض كقبول الهبة والصدقة والقبض فهذا يملكه الملتقط والاخ والعم والصبي بنفسه اذاكان يعقل لان اللائق بالحكمة فتح باب مثله نظرا للصبي فيملك بالعقل والولاية والحجر وصار بمنزلة الانفاق.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی کے قبضہ میں لقیط ہو اور اس کے باپ کا پتہ نہ ہو، (ف: یعنی کسی شخص کو کہیں پر ایک پڑا ہوا بچہ ملا اور کوئی خود کو اس کا باپ ہونے کا دعویٰ نہ کرتا ہو اور وہ اسے اٹھا کر اپنے پاس لے آیا، اور وہی اس کا پورا ذمہ دار اور مربی بن گیا ہو تو اس بچہ کو کہیں سے جو کچھ ہبہ یا صدقہ دیا جائے اس پر اسی پانے والا کا قبضہ جائز ہوگا، اور اس چیز پر اس شخص کا قبضہ ہو جانے سے وہ ہبہ یا صدقہ مکمل ہو جائے گا،) واصل ھذا الخ: اس مسئلہ میں قاعدہ کلیہ اور اصل یہ ہے کہ چھوٹے بچوں میں تین قسم کا تصرف ہوتا ہے، (ف: یعنی اگر چہ تین ہی قسموں میں منحصر نہیں ہے مگر عموماً تصرف کی یہی تین قسمیں ہوتی ہیں (۱) تصرف ولایت (۲) تصرف ضرورت (۳) تصرف نفع محض)۔ نوع ھو من باب الخ: پہلی قسم جو کہ ولایت کے باب میں ہے، اس تصرف کا مالک صرف وہی شخص ہوتا ہے جو اس بچہ کا ولی ہوتا ہے، (ف: جیسے باپ دادا وصی، چچا، قاضی وغیرہ۔

کالانکاح الخ: جیسے بچے کا نکاح کرنا، اور جیسے ایسے اموال کو خرید نایا فروخت کرنا جو رکھنے کے لئے ہوتے ہیں، (ف: جیسے پالنے کے لئے گائے وغیرہ یعنی جو کاروباری نیت سے نہ ہو)۔ لان الولی الخ: کیونکہ شریعت کی طرف سے یہ ولی ہی اس کا قائم مقام اور نائب ہوتا ہے۔ ونوع آخر ما کان الخ: اور دوسری قسم وہ ہے جو چھوٹے بچوں کی ضرورت حال کے طور پر ہو، اور وہ ایسی چیز کو خریدنا جس سے بچہ کو چارہ نہ ہو، یعنی اس کے بغیر بچہ گزارہ ہی نہ کر سکتا ہو، (ف: جیسے بچہ کے لئے کھانے پینے کا سامان یا اس کے پہننے کے لئے کپڑا خریدنا)۔ وبیعہ الخ: اور اس کی کسی ایسی چیز کو فروخت کر دینا جس کو بیچنا ہی ضروری ہو جائے، (ف: جیسے کہ گائے کا ضرورت سے زائد دودھ یا اس کی ضرورت سے زائد مرغی کے انڈے کہ ان کو فروخت نہ کرنے سے لامحالہ بربادی لازم آئیگی)، اور دودھ پلانے کے لئے کسی دودھ پلائی کو اجرت پر مقرر کرنا، (ف: جبکہ بچہ کو دودھ پلانے کی واقعۃً

ضرورت ہو، اور وہ دو برس سے کم بھی ہو)۔
وذلك جائز ممن يعوله الخ: اور اس قسم کا تصرف اس بچہ کے ہر ایسے شخص کو کرنا جائز ہوگا جو اس چھوٹے بچہ کی نگہداشت اور دیکھ بھال کر رہا ہو، جیسے بھائی و چچا و ماں اور خود بچہ کو راستہ سے اٹھا لینے والا شخص، جبکہ بچہ ان میں سے کسی کی بھی گود میں پرورش پا رہا ہو۔ **واذا ملك الخ**: اور جب بچہ کی جان و مال کے بارے میں تصرف کا حق ایسے لوگوں کو بھی ہوتا ہے تو اس کا ولی بدرجہ اولیٰ اس کا مالک و مختار ہوگا۔ **الا انه لا يشترط الخ**: البتہ ولی اور دوسروں کے درمیان یہ فرق ہے کہ ولی کے مختار ہونے میں یہ شرط نہیں ہے کہ بچہ اس وقت بھی اس کی گود میں پرورش پا رہا ہو (ف: بلکہ ولی ہر حال میں مختار ہوتا ہے اگرچہ بچہ کسی دوسرے کی گود میں پرورش پا رہا ہو)۔ **ونوع ثالث ما هو نفع الخ**: اور تیسری قسم وہ تصرف ہے جس کا تعلق سراسر نفع سے ہو جیسے کسی کی طرف سے بچہ کو دئے ہوئے ہبہ کو قبول کر لینا، اس کے لئے دئے ہوئے صدقہ کو قبول کرنا، پھر ہر ایک پر اپنا قبضہ کرنا۔
فهذا يملكه الخ: تو ایسے تصرف کا حق پڑے ہوئے بچہ کے اٹھا لینے والے (ملتقط) اور اس کے بھائی و چچا اور اسی بچہ کو بھی ہوتا ہے اگر وہ سمجھدار ہو چکا ہو۔ **لان اللائق بالحكمة الخ**: کیونکہ بچہ کی بہتری کے سلسلہ میں حکمت کا تقاضا یہی ہے کہ کوئی دروازہ ایسا کھول دیا جائے اور ایسی صورت پیدا کر دی جائے جس سے بچہ کی بہتری نظر آتی ہو، (ف: تاکہ ان لوگوں کے قبضہ و تصرف کی وجہ سے اس بچہ کو سراسر نفع حاصل ہوگا، اور ان کی سرپرستی نہ ہونے سے ایسے نفع سے بچہ محروم ہی رہے گا، اسلئے مجبوراً ایسے تصرف کو جائز کہنا ہوگا۔ **فيملك بالعقل الخ**: اس طرح اس بچہ کو اپنی عقل و ولایت و حجر کے ذریعہ اس تصرف کا اختیار ہوگا، (ف: یعنی بچہ خود اپنی سمجھ کی بناء پر اور اس کا ولی ولایت کے ذریعہ اور اس کے ملتقط کو ولایت نہ ہونے اور مجبوری کے باوجود اختیار ہوگا۔ **وصار بمنزلة الانفاق**: اور یہ سراسر نفع بخش تصرف ایسا ہو گیا جیسے نفقہ نافع ہوتا ہے، (ف: کہ یہ محض نفع اور ہر شخص کی طرف سے جائز ہے)۔

توضیح: اگر لقیط پر کسی نے قبضہ کیا اور اس کو کہیں سے کچھ مال ملا تو وہ مال بچہ کی ملکیت میں کس طرح آسکتا ہے، کسی پر تصرف کرنے کی کتنی قسمیں ہوتی ہیں، تصرفات کی تفصیل، دلائل

قال ولا يجوز للملتقط ان يواجره ويجوز للام ان تواجر ابنها اذا كان في حجرها ولا يجوز للعم لان الام تملك اتلاف منافعه باستخدامه ولا كذلك الملتقط والعم ولو اجر الصبي نفسه لايجوز لانه مشوب بالضرر الا اذا فرغ من العمل لان عند ذلك تخصص نفعا فيجب المسمى وهو نظير العبد المحجور يوا جر نفسه وقد ذكرناه وصيانة.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ، اس ملتقط کے لئے جائز نہیں ہے کہ لقیط پائے ہوئے لڑکے) کو اجارہ اور مزدوری پر لگائے (ف: یہ روایت جامع صغیر کی ہے، اور دوسرا اقوال یہ بھی ہے کہ مجبوری کی صورت میں اجارہ پر دینا قول اصح کے مطابق جائز ہے، مع)۔ **ويجوز للام الخ**: اسی کی نگرانی اور پرورش میں ہو، ف: اور یہ بات بالکل ظاہر ہے، ماں کی نظر میں شفقت و مصلحت ہوتی ہے لہٰذا وہ جو کچھ کریگی مصلحت کی بناء پر کریگی، لیکن چچا کو اس کا حق نہیں ہوگا، ف: اگرچہ وہ بھتیجہ بچہ اس کی پرورش میں ہو)۔ **لان الام تملك الخ**: کیونکہ ماں کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ اپنے بچہ سے مفت میں اپنی خدمت لے اور اس کا عوض اسے کچھ نہ دے (ف: یعنی بچہ سے جو کچھ بھی آمدنی ہوتی ہے اس کی ماں کو اس سے کسی عوض کے بغیر فائدہ حاصل کرنے کا اختیار ہوتا ہے، اسی طرح بچہ سے اپنی خدمت مفت میں لے سکتی ہے، بلکہ ماں کی خدمت کرنی اس کی حق میں سعادت اور اولاد پر واجب ہے)۔
ولا كذلك الخ: اور یہ حکم اور ایسا اختیار نہ چچا کو ہے اور نہ ہی اس ملتقط کو ہوگا، ف: لہٰذا اگرچہ کسی دباؤ کے بغیر اپنی خوشی

سے کردے تو خیر ہے ورنہ ان لوگوں کو جبر کے ساتھ اپنے بھتیجے یا لقیط سے مفت میں خدمت لینے کا اختیار نہیں ہے، لہذا ان لوگوں کو بدرجہ اولیٰ یہ جائز ہوگا کہ عوض کے ساتھ اجارہ پر دے، اورجب چچا اور ملتقط کو خود خدمت لینے کا اختیار نہیں ہے تو کسی دلیل سے بھی اس کو اجارہ پر دینے کا اختیار نہ ہوگا۔

ولو آجر الصبی الخ: اور اگر سمجھ دار اور تمیز دار بچہ خود کو یا کسی دوسرے کو نوکری اور مزدوری پر لگادے تو یہ جائز نہ ہوگا، (ف: یعنی وہ اجارہ لازم نہ ہوگا)۔ **لانه مشوب بالضرر**: کیونکہ اس اجارہ داری اور کرایہ دینا بھی نفع و نقصان کے درمیان ہے، (ف: اس لئے کہ بچہ کی عقل پر پورا اعتماد نہیں کیا جاسکتا ہے)۔ **الا اذا فرغ الخ**: البتہ جب وہ شخص یا خود بچہ اس کام کو مکمل کرکے فارغ ہو جائے، (ف: تب اس اجارہ کو صحیح مان لیا جائے گا) کیونکہ آخر میں وہ کام خطرہ اور نقصان سے نکل گیا ہے، اور اب سراسر نفع کا ہو گیا ہے)، اس لئے کہ کام خیریت کے ساتھ پورا ہو گیا اور اب اجرت کا وہ مستحق ہو گیا ہے)۔

فیجب المسمی الخ: اسی لئے اس کی مقررہ اجرت واجب ہو جائیگی، (ف: یہ استحسان کی بناء پر ہے)۔ **وهو نظير العبد الخ**: یہ حکم مجور غلام کی نظیر ہے کہ جس نے از خود کسی جگہ پر ملازمت کر لی یا خود کو اجارہ پر دیدیا، یہ مسئلہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں، (ف: کہ وہ غلام جسے کاروبار کرنے سے منع کردیا گیا ہو وہ خود کو اجارہ پر نہیں دے سکتا ہے، اس ممانعت کے باوجود اگر اس نے خود سے ملازمت کر لی یا یومیہ اجرت پر کام کر لیا اور فارغ ہو گیا تو استحسانا اس معاملہ کو اس لئے جائز مان لیا جائے گا کہ اس میں سراسر نفع ہی ہے، ع۔

توضیح: کیا ملتقط کو یا کسی بچہ کے چچا یا ماں کو یہ حق ہے کہ لقیط یا بچہ کو مزدوری پر لگائے، یا خود بچہ اپنے طور پر مزدوری کا کام کر سکتا ہے اور اگر مزدوری پر کام کر کے اسے مکمل کر لیا تو اس کی اجرت اس کے لئے جائز ہوگی یا نہیں

قال ویکره ان یجعل الرجل فی عنق عبده الرایة ویروی الدایة وهو طوق الحدید الذی یمنعه من ان یحرك رأسه وهو معتاد بین الظلمة لانه عقوبة اهل النار فیكره كالا حراق بالنار ولا یكره ان یقیده لانه سنة المسلمین فی السفهاء واهل الدعارة فلا یكره فی العبد تحرزا عن اباقه وصیانة لما له.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ، یہ بات مکروہ ہے کہ کوئی شخص اپنے غلام کی گردن میں رایہ ڈالے، اور کچھ لوگ اس لفظ کو دایہ کہہ کر روایت کرتے ہیں، (ف: یعنی لفظ دایہ بے نقطہ والے دال کے ساتھ لیکن یہ روایت غلط ہے، اور بے نقطہ والے راء کے ساتھ یہ لفظ رایہ صحیح ہے، اس بناء پر ترجمہ ہوگا گلے میں رایہ ڈالنا مکروہ ہے) **وهو طوق الحدید الخ**: رایہ سے مراد لوہے کا وہ طوق ہے جو غلام کو سر ہلانے کا بھی موقع نہیں دیتا تھا، (ف: یعنی اس طوق کی سختی سے غلام اپنے سر کو ہلا بھی نہیں سکتا تھا۔ **وهو معتاد الخ**: ظالموں میں ان دنوں یہ طریقہ عام اور رائج تھا، ف: یعنی غلاموں کو یا جس کو وہ چاہتے اس طرح سے سزا اور تکلیف دیتے تھے، لیکن ہماری شریعت میں رحم کرنے کا حکم عام ہے اس لئے اس حکم کو حرام کر دیا گیا ہے۔

لانه عقوبة الخ: کیونکہ یہ سزا جہنمیوں کو دینے کی ہے، ف: یعنی دوزخیوں کو سزا دینے کے لئے آتشی طوق ان کے گلوں میں ڈالے جانے کے لئے ہوں گے اور اسی کی مشابہت کے لئے اس سزا کو ان ظالموں نے بھی جاری کر رکھا تھا، حالانکہ وہ اس کو میسر نہیں ہو سکتی ہے۔ **فیكره الخ**: اسی لئے یہ حرکت اور سزا حرام ہے جیسے آگ سے جلانا حرام ہے، (ف: یہانتک کہ اگر کسی جانور کو مار ڈالنا بھی ہو تو اسے قتل کر دیا جائے، لیکن آگ سے اسے جلا دینا حرام ہے۔ **ولا یكره ان یقیده الخ**: اور اس کے پاؤں میں بیڑی ڈالنا مکروہ نہیں ہے، کیونکہ اس طرح سے بدکار احمقوں اور تباہ کار فاسقوں کو سزا دینے کا طریقہ مسلمانوں میں بھی مروج ہے، (ف: یعنی جن لوگوں کی طرف سے اسلامی ملک میں فساد چوری ڈاکہ زنی بدکاری وغیرہ کا خوف ہوتا تھا، اور بار بار ان سے ایسی

حرکتیں صادر ہوتی رہتی تھیں ان کو اہل اسلام اسی طرح کی سزا دیا کرتے تھے یعنی ان کے پیروں میں بیڑیاں ڈال کر چھوڑ دیتے تھے)۔

فلا یکرہ الخ: اس لئے غلاموں کو اس قسم کی سزا دینی مکروہ نہیں ہوگی تاکہ وہ بھاگ نہ سکیں، اور مسلمانوں کے مال محفوظ رہ سکیں، (ف: لیکن یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ گلے کی زنجیر کو اس کی بیڑی میں باندھ کر جکڑ دینا اور موذیوں کے مشابہ کر دینا حرام ہوگا، بس حاصل کلام یہ ہوا کہ ایسے غلاموں کے پیروں میں بیڑیاں ڈال کر چھوڑ دینا کہ آسانی کے ساتھ ان کا دوڑنا اور بھاگنا ممکن نہ رہ سکے جائز ہے۔

توضیح: اپنی غلام کی گردن میں رایہ ڈالنا، دایہ کے معنی، اس کے پاؤں میں بیڑی ڈالنا، مسائل کی تفصیل، حکم، دلائل

قال ولا باس بالحقنة يريد به التداوي لان التداوي مباح بالاجماع وقد ورد باباحته الحديث ولافرق بين الرجال والنساء الا انه لا ينبغي ان يستعمل المحرم كالخمر ونحوها لان الاستشفاء بالمحرم حرام.

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ، حقنہ سے اگر دواء کرنا مقصود ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، ف: کہ بیماری دور ہو جائے مثلاً قولنج وغیرہ علاج مقصود ہو، یا کسی بیماری کے ہونے کا خوف دور ہو جائے، اور کفایہ میں اس بات کا اشارہ ہے کہ اس کام سے موٹاپا بدن پر نہ آنے پائے مطلب یہ ہے کہ اس صورت میں جبکہ پہلے سے وہ دبلا نہ ہو، البتہ اگر کوئی حقنہ کے ذریعہ یہ چاہتا ہو کہ بیل کی طرح موٹا تازہ ہو جائے تو اس مقصد کے لئے حقنہ جائز نہ ہوگا، بلکہ صرف بیماری لگ جانے کے ڈر سے جائز ہوگا)۔

لان التداوی الخ: اس لئے کہ علاج کرانا بالاجماع جائز ہے، اور اس کے جائز ہونے کے بارے میں حدیث بھی پائی جاتی ہے، ف: ترجمہ یہ ہے کہ تم لوگ اپنا علاج کراؤ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے موت اور بڑھاپے کے علاوہ ہر بیماری کی دوا رکھی ہے، اس کی روایت ابوداؤد اور ترمذی اور نسائی وابن ماجہ واحمد وابن شیبہ واسحٰق وابویعلی وبخاری باب الادب وطبرانی وابن حبان اور الحاکم نے کی ہے، پھر ترمذیؒ نے کہا ہے کہ حدیث حسن صحیح ہے، جو اسامہ بن شریکؓ سے مروی ہے، اور یہ حدیث ابوالدرداءؓ سے ابوداؤد میں ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بیماری نازل کی ہے ساتھ ہی اس کی دوا بھی اتاری ہے لہٰذا تم لوگ بھی دوا کرو اور کسی حرام چیز سے علاج مت کرو، اور احمد وابن ابی شیبہ ابویعلی سے اسناد حسن سے حضرت انسؓ کی روایت ہے اور اسحٰق وعبد بن حمید اور الطبرانی کی روایت سے حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے، اور حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث جو کہ بیہقی میں جراح بن ملیح جو کہ وکیع کے والد ہیں، اور چونکہ ان میں ایک قسم کا ضعف بیان کیا جاتا ہے، اسی لئے بیہقیؒ نے کہا ہے کہ اس کو ابوحنیفہ نعمان بن ثابت کوفیؒ اور ایوب بن عائذ الطائی کی متابعت سے بیان کیا ہے، عینیؒ نے کہا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کی اسناد سے ابونعیم نے طب مفرد میں روایت کیا ہے، واضح ہو کہ ابوحنیفہؒ کی حدیث میں یہ جملہ بھی زائد ہے کہ تم لوگ علاج وغذا میں گائے کے دودھ کا التزام کرو کہ یہ ہر درخت سے غذا حاصل کرتی ہیں، اور ایک روایت میں گائے اور اونٹ دونوں الفاظ ہیں۔

اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس روایت میں ایک نفیس حکمت ہے کہ انسان کی جسمانی خلقت میں زمین کے مختلف اجزاء کی ملاوٹ ہے، اور اس میں جو اوصاف ہیں ان کے آثار بھی مختلف ہیں، اس لئے انسانی بدن میں غذا کے ذریعہ سے ان تمام اوصاف کو پورے باقی رکھنے کے لئے ان کا عوض ملتا رہتا ہے، اسی لئے انسانی طبیعت کے لئے جو غذا زیادہ مناسبت رکھتی ہے وہی زیادہ مفید ہوتی ہے، لیکن جب کوئی جز کم ہو گیا تو زمینی اجزاء میں سے جس چیز میں یہ جزو زیادہ ہو اسی کو بطور غذا دینے سے اسے صحت اور قوت پیدا ہو جاتی ہے، بشرطیکہ وہ نباتات کی قسم سے ہو کیونکہ مٹی وغیرہ تو جمادات میں سے ہے اس لئے وہ انسانی طبیعت کے موافق نہیں

بدلتی ہے، اسی سے اس بات کی طرف بھی اشارہ پایا جاتا ہے کہ روح کا تعلق عالم بالا سے ہوتا ہے اور اس کو اس مادیات کے عالم میں زمین سے جسم بنا کر خاص تعلق دیدیا گیا ہے، پھر جب یہ جسم اس زمین میں مل جائے گا، اس کے بعد جب بھی قدرت بالغہ الٰہیہ قیامت قائم کرنے کی مقتضی ہوگی بعینہ وہی جسم پیدا ہو جائے گا، اور یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ انسان دنیا میں جن چیزوں کا حریص ہوتا ہے، وہ سب اسی مٹی کی پیداوار میں سے ہوتی ہیں، اور بندہ مترجم نے اس مضمون کی مدلل توضیح سواءِ نحل کی تفسیر میں کر دی ہے، جس کو مزید بیان کرنے کی یہاں گنجائش نہیں ہے، الحاصل، اس حدیث میں گائے کے دودھ کو ہمیشہ اپنے استعمال میں رکھنے کی تاکید پائی جاتی ہے۔

حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث قضاعی اور ابو نعیم کی روایت سے مذکور ہے، اور اب تمام مضمون کا خلاصہ یہ نکلا کہ اپنی بیماری کے علاج کے طور پر دوا استعمال کرو، مگر اس یقین کے ساتھ کہ اللہ تعالیٰ جب چاہتے ہیں اس دوا میں بیماری کی موافق اثر ڈالدیتے ہیں جس کی وجہ سے اس بیماری سے شفا حاصل ہو جاتی ہے، اور جب اس کی مرضی نہیں ہوتی ہے تو اول تشخیص ہی صحیح طور پر نہیں ہو پاتی ہے، اور اگر ہو بھی گئی جب بھی دوا میں اثر نہیں ہوتا ہے، لہٰذا قطعی طور پر اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے اور اسی کی مرضی سے شفاء حاصل ہوتی ہے)۔

ولافرق بین الرجال والنساء الخ: اور دوا کھانے وعلاج کرانے کے سلسلہ میں مردوں اور عورتوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، ف: اس لئے عورت ہو یا مرد دوا استعمال کرنا سب کے لئے جائز ہے۔ **الا انه لا ینبغی الخ**: لیکن جو چیز حرام کر دی گئی اسے مثلاً شراب خنزیر وغیرہ کے کہ اس کو استعمال نہیں کرنا چاہئے ف: اور اگر وہ حرام چیز خود ناپاک بھی ہو جیسے شراب تو اسے ظاہری بدن پر بھی استعمال کرنا منع ہوگا، اور اگر ناپاک نہ ہو جیسے سنکھیا تو اسے صرف کھانا حرام ہوگا،) **لان الاستشفاء الخ**: کیونکہ حرام چیزوں سے علاج کرنا اور شفا چاہنا بھی حرام ہے، ف: مصنفؒ نے اپنی عبارت میں پہلے تو فرمایا کہ دوا استعمال نہیں کرنا چاہئے، گویا اس سے اس بات کی طرف اشارہ تھا کہ کچھ گنجائش بھی ہے، اگرچہ استعمال نہیں کرنا چاہئے، مگر بعد میں اس بات کی تصریح بھی کر دی کہ اس کا استعمال بالکل حرام ہے، تو گویا اس طرح متاخرین کے درمیان اس کی حلت وحرمت کے درمیان جو اختلاف ہے، اس میں سے قول حرمت کو ترجیح دیدی ہے، یعنی اس کا استعمال بالکل حرام ہے، اور مصنفؒ کے کلام سے بھی اسی کی تصریح ہوئی ہے، م۔

اور حضرت ابن مسعودؓ سے روایت ہے کہ شراب سے علاج کرنے کے لئے پوچھنے والے کو فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے ایسی چیز میں تمہاری شفا نہیں رکھی ہے، جو تم پر حرام کر دی ہے، اس کی روایت احمد والطبرانی وابن ابی شیبہ والحاکم اور الطحاوی ومحمد رحمہم اللہ نے آثار میں اور بخاریؒ نے جزماً سے تعلیقاً بیان کیا ہے، اور امام محمدؒ کے اثار میں اس طرح مذکور ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ نے فرمایا ہے کہ تمہاری اولاد تو اپنی فطرت پر پیدا ہوتی ہے اس لئے علاج شراب سے نہ کرو، اس طرح تم ان کو شراب کی غذاء بھی نہ دو، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے کسی رجس اور حرام چیز میں شفاء نہیں رکھی ہے، اور اس بچہ کے پینے کا گناہ اس کے پلانے والے پر ہوگا: **قلت تلك روایة بینة**: اور ام المومنین حضرت ام سلمہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کسی حرام چیز میں شفا نہیں رکھی ہے، ابن حبان نے اپنی صحیح میں ابو یعلی اور بیہقی رحمہم اللہ نے اس کی روایت کی ہے، اور وائل بن حجرؓ میں ایک حدیث مرفوعاً یہ ہے کہ خمر سے منع فرمایا ہے، اور فرمایا کہ وہ دوا ہی نہیں ہے بلکہ خود داء یعنی بیماری ہے، رواہ مسلم وابوداؤد۔

پھر یہ بات بھی ماننے کی ہے کہ دوا کرنا توکل علی اللہ کے خلاف نہیں ہے، اور ہوش گوش کے ساتھ یہ بات سننی چاہئے کہ جس شخص نے اپنے دل میں یہ یقین رکھا کہ دوا سے شفا تو حقیقت میں اللہ تعالیٰ عزوجل کی طرف سے ہے وہی جب چاہے تو وہ دوا مریض کے موافق ہو جاتی ہے، اور صحت ہو جاتی ہے، ورنہ نفس دوا میں ذاتی کوئی تاثیر نہیں ہے، تو ایسا مخلص مومن عاقل ہے جس کو اللہ تعالیٰ پر توکل ہے، اور دوا اس لئے استعمال کرتا ہے، کہ اللہ تعالیٰ کا یہ حکم بھی ہے جو طاعت الٰہی ہے جیسے کہ بدن کی

حفاظت کے لئے غذا تلاش کرتا ہے، اور سردرد گرمی سے بدن کو بچانے کے لئے لباس تلاش کرتا ہے، اور ایسا ہی شخص فرمان بردار متوکل ہے، اور اگر دواء استعمال نہ کی تو طاعت کے خلاف ہو جانے کا شبہ ہوتا ہے، اور اگر اس شخص کے دل میں یہ شیطانی وسوسہ آتا ہو کہ دوا ہی سے فائدہ ہوتا ہے تو اس کے اندر توکل کا مادہ نہیں ہے، خواہ وہ علاج کرائے یا نہ کرائے، الحاصل ظاہری اسباب کے تلاش کرنے کو اللہ تعالیٰ کی فرمان برداری خیال کرنا چاہئے، اگر اللہ تعالیٰ پر بھروسہ کرلے تو وہ متوکل ہو گیا، اور اگر بے اختیاری کے ساتھ وسوسہ کی بناء پر ان اسباب کی طرف کوئی دوڑتا ہے تو سمجھا جائے گا کہ اس کے توکل میں کوتاہی ہے، بعض جاہلوں نے توکل کے معنی یہ سمجھ لئے ہیں کہ ہاتھ پاؤں کو کام میں نہ لاکر آدمی بے کار بیٹھا رہے یا جنگل میں جاکر بیٹھ جائے، تو وہ متوکل ہے، یہ خیال سراسر بے وقوفی ہے، کیا وہ یہ بھی خیال نہیں کرتا ہے کہ آخر جنگل جانے میں کوٹھے پر سے اترنے میں اور پاخانہ جانے میں اور ان جیسے دوسرے لوازمات اور ضروری کاموں میں اپنے تمام حواس کو ان کے اپنے اپنے مواقع میں استعمال کرتا ہے، اسی بے وقوفی کی بناء پر اگر کوئی بھوک سے مرجائے یا سردی کا سامان ہونے کے باوجود استعمال نہ کرنے کی وجہ سے مرجائے تو وہ شخص جہنمی ہو گا ہے، پس ہاتھ دپاؤں کو کام میں نہ لگا کر بے حس رکھنا بدن کی کاہلی اور سستی ہے، اس سے اعتقاد کو کچھ فائدہ نہیں ہے، البتہ بزرگوں میں سے کچھ ایسے بزرگ ضرور گزرے ہیں جن کی اس حرکت سے مراد یہ ہوتی تھی کہ معمولی سی محنت کر کے تھوڑی سی معیشت حاصل کر کے دوچار یا ایک ہفتہ تک کے لئے اپنی معیشت حاصل کر لئے اور فاضل اوقات میں ہمہ وقت یاد الٰہی میں مشغول رہتے اور آخرت کی یاد میں صرف کرتے، ایسا کرنا بہت ہی پسندیدہ اور محبوب عمل تھا، ومن اللہ عزوجل التوفیق، م)۔

توضیح: حقنہ کا حکم، علاج میں مرد و عورت کے درمیان فرق ہے یا نہیں، تحقیق، دلائل

قال ولا باس برزق القاضي لانه عليه السلام بعث عتاب بن اسيد الى مكة وفرض له وبعث عليا الى اليمن وفرض له ولا نه محبوس لحق المسلمين فتكون نفقته في مالهم وهو مال بيت المال وهذا لان الحبس من اسباب النفقة كما في الوصي والمضارب اذا سافر بمال المضاربة وهذا فيمايكون كفاية فان كان شرطا فهو حرام لانه استيجار على الطاعة اذ القضاء طاعة بل هو افضلها ثم القاضي اذا كان فقيراً فالا فضل بل الواجب الاخذ لانه لا يمكنه اقامة فرض القضاء الابه اذ الاشتغال بالكسب يقعده عن اقامته وان كان غنيافالا فضل الامتناع على ما قيل رفقا ببيت المال وقيل الاخذ وهو الاصح صيانة للقضاء عن الهوان ونظرا لمن يولي بعده من المحتاجين لانه اذا انقطع زمانايتعذر اعادته ثم تسميته رزقا تدل على انه بقدر الكفاية وقد جرى الرسم باعطائه في اول السنة لان الخراج يوخذ في اول السنة وهو يعطى منه وفي زماننا الخراج يوخذ في اخر السنة والماخوذ من الخراج خراج السنة الماضية هو الصحيح ولو استوفى رزق سنة وعزل قبل استكمالها قيل هو على اختلاف معروف في نفقة المرأة اذا ماتت في السنة بعد استعجال نفقة السنة الاصح انه يجب الرد قال ولا باس بان تسافر الا مة وام الولد بغير محرم لان الاجانب في حق الاماء فيما يرجع الى النظر والمس بمنزلة المحارم على ما ذكرنا من قبل وام الولدامة لقيام الملك فيها وان امتنع بيعها والله اعلم بالصواب.

ترجمہ:۔ امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ قاضی کا اپنا رزق لینے میں کوئی حرج نہیں ہے، (ف: یہاں سے اس مسئلہ کا بیان ہو رہا ہے، کہ قاضی جو اپنا رزق بیت المال سے لیتا ہے اس میں کوئی حرج نہیں ہے،)۔

لانه عليه السلام الخ: اس کی دلیل نقلی یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے عتاب بن اسیدؓ کو مکہ کا حاکم اعلیٰ مقرر کر کے بھیجا اور ان کے لئے کچھ نفقہ مقرر فرمادیا، اسی طرح حضرت علیؓ کو یمن کا حاکم بنا کر بھیجا اور ان کی لئے بھی وظیفہ نفقہ مقرر فرمادیا، اور اس

قیاسی دلیل سے بھی کہ قاضی تو صرف مسلمانوں کے کام اور حق کے لئے مخصوص ہو چکا ہے، جس سے وہ اپنے منافع کے کام کچھ بھی نہیں کر سکتا ہے) اس لئے اس کے حقوق بھی مسلمانوں کے مال سے ہی وصول کئے جائینگے، اور عام مسلمانوں کا مال وہی ہوتا ہے جو بیت المال میں ہوتا ہے، (ف: اور اس باب اور بحث میں دوسرے بہت سے آثار و اجماع بھی موجود ہیں، لیکن اس کو دلیل کے طور پر لانے کے لئے یہاں پر کچھ تحقیق اور توضیح ضروری ہے، اس لئے یہ جاننا چاہئے کہ زیلعی وغیرہ نے لکھا ہے کہ ہمارے فقہاء مشائخ نے ذکر کیا ہے، کہ رسول اللہ علیہ نے عتاب بن اسید کے لئے سالانہ چالیس اوقیہ وظیفہ مقرر کر دیا تھا، اور ایک اوقیہ چالیس درہم کا ہوتا ہے، اب یہ سوال ہوتا ہے کہ رسول اللہ علیہ نے جو وظیفہ مقرر کیا تھا وہ کس طرح کیونکہ اس وقت تک دیوان یا بیت المال کا انتظام نہیں ہوا تھا کیونکہ دیوان کا انتظام حضرت عمرؓ کے وقت میں ہوا تھا، اس کے جواب میں کہا گیا ہے کہ رسول اللہ علیہ نے اس مال سے دیا تھا جو اللہ تعالیٰ نے خاص آپ پر انعام فرمایا تھا، کچھ اور لوگوں نے یہ بھی کہا کہ اس مال سے مقرر کیا تھا جو آپ نے نجران کے نصاریٰ سے لیا تھا، یا اس جزیرہ سے دیا تھا، جو آپنے ہجر کے مجوسیوں سے لیا تھا۔

ابو الربیع بن سالمؒ نے ذکر کیا ہے، کہ رسول اللہ علیہ نے عتابؓ کے لئے درہم یومیہ مقرر فرمایا تھا، ابن سعدؒ نے واقدی کی سند سے روایت کیا ہے کہ خلیفہ عمر بن عبد العزیزؒ نے اپنی خلافت کے زمانہ میں کہا کہ رسول اللہ علیہ نے جب انتقال فرمایا تھا اس وقت مکہ کے عامل یعنی عتاب بن اسیدؓ جن کو فتح مکہ کے دن ہی عامل مقرر فرمایا وہی مستقل وہاں کے عامل رہے یہانتک کہ انہوں نے وفات پالی تھی، اور دوسری سند سے اس طرح روایت کی ہے کہ عتاب بن اسیدؓ نے کہا ہے کہ جب سے میں عامل بنا ہوں میں نے چند کپڑوں کے سوا کچھ نہیں پایا جن کو میں نے اپنے آزاد کئے غلام کیسان کو پہنا دیا تھا، اسی قسم کی حاکم نے مستدرک میں روایت کر کے خاموشی اختیار کی ہے، شیخ زیلعیؒ دراں کے بعد شیخ ابن حجرؒ دونوں اس بات پر متفق ہیں کہ عتاب بن اسیدؓ یا حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے لئے وظیفہ کا مقرر کیا جانا رسول اللہ علیہ سے ثابت نہیں ہوتا ہے، لیکن عینیؒ نے زیلعی کے اس کلام کو نقل کرنے کے بعد کہ وظیفہ مقرر کیا جانا غریب ہے اس طرح سے رد کیا ہے کہ اس بات کو کس طرح سے غریب کہا جا سکتا ہے، حالانکہ بیہقیؒ نے زہریؒ سے مرسلاً روایت کی ہے کہ رسول اللہ علیہ نے عتاب بن اسیدؓ کو مکہ کے عامل بنانے پر سالانہ چالیس اوقیہ مقرر کر دیا تھا، ذہبیؒ نے مختصر میں کہا ہے کہ یہ صحیح نہیں ہوا، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ بیہقیؒ نے دوسری اسناد سے جابر بن عبد اللہؓ سے روایت کی ہے، کہ رسول اللہ علیہ نے عتاب بن اسیدؓ کو مکہ پر عامل مقرر کیا اور اس کی ذمہ داری اور عمالت کی چالیس اوقیہ چاندی سالانہ وظیفہ کے طور پر مقرر کی، عینیؒ نے کہا ہے کہ اس کے صحیح ہونے میں شک نہیں ہونا چاہئے، کیونکہ جو شخص بھی عام مسلمانوں کی بھلائی اور خدمت کی ذمہ داری لیتا ہو، عام مسلمانوں کی ذمہ داری ہو جاتی ہے کہ اس کی معاش کی ذمہ داری برداشت کریں، چنانچہ امام بخاریؒ نے باب رزق الحاکم میں لکھا ہے کہ قاضی شریح جلیل تابعی بھی اپنی عہدہ قضاء کو انجام دینے کے لئے اجرت اور وظیفہ لیتے تھے، اور حضرت عائشہؓ نے فرمایا ہے کہ وصی اپنے کام کے اندازہ کے مطابق وظیفہ لے سکتا ہے، اور حضرت ابو بکر صدیق و عمرؓ نے بھی وظیفہ اور اپنا خرچ لیا ہے، اور امام عبد الرزاقؒ نے اپنی مصنف میں حکم رحمۃ اللہ سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ شریح اور سلمان بن ربیعہ الباہلی عہدہ قضاء انجام دینے کے لئے وظیفہ مقرر فرما دیا تھا، اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس کے اسناد میں حسن بن عمارہ متروک ہے، اور ابن سعیدؒ نے طبقات میں ابن ابی لیلی سے روایت کی ہے کہ مجھے معلوم ہوا ہے کہ حضرت علیؓ نے شریح کے لئے پانچ سو کا وظیفہ مقرر کر دیا تھا۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ کوفہ کے قاضی ابن ابی لیلی کے بارے میں کلام ہے، اس کے باوجود یہ منقطع بھی ہے، ابن سعیدؒ نے لکھا ہے اخبرنا عفان بن مسلم حدثنا عبد الواحب بن زیاد عن الحجاج بن ارطاة عن نافع قال استعمل عمر بن الخطابؓ زید بن ثابت الخ۔ یعنی حضرت عمرؓ نے زید بن ثابتؓ کو عہدہ قضاء پر مقرر کیا اور ان کا وظیفہ مقرر کیا، اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ حجاج نے منعنعن روایت کی ہے، اور نافعؒ نے حضرت عمرؓ کو نہیں پایا ہے، اور ابن سعدؒ نے عطاء بن السائب و میمون و ابن عمرؓ سے روایت کی ہے

کہ جب حضرت ابو بکرؓ خلیفہ مقرر کئے گئے تو اس کی صبح کے وقت کپڑوں کی گٹھری لے کر بازار کی طرف اس لئے روانہ ہوئے تاکہ اس سے تجارت کر کے حلال رزق حاصل کریں، اتفاقاً راستہ میں ان سے حضرت عمر وابو عبیدہؓ سے ملاقات ہو گئی تو ان دونوں نے حضرت خلیفہ ابو بکر صدیقؓ سے عرض کیا کہ اے رسول اللہ ﷺ کے خلیفہ آپ یہ لے کر کہاں تشریف لے جارہے ہیں، حالانکہ آپ کے ذمہ عام مسلمانوں کی ذمہ داری اور نگہداشت لازم ہے، تب حضرت صدیقؓ نے کہا تو پھر میں اپنے اہل وعیال کو کہاں سے کھلاؤں گا، تب ان دونوں حضرات نے عرض کیا کہ اچھا آپ اس وقت تو واپس تشریف لے چلیں، وہاں ہم سب مل کر آپ کے لئے کچھ وظیفہ مقرر کردیں گے، اور دوسری روایت میں ہے کہ وہ اپنے اور اپنے عیال کے لئے بقدر ضرورت کچھ لے لیا کرتے تھے، پھر جب آپ کی وفات کا وقت آیا تو فرمایا کہ جو کچھ ہمارے پاس ہے وہ سب مسلمانوں کے مال میں واپس کردو، اور فلاں مقام پر جو میرے نام کی زمین ہے وہ عام مسلمانوں کے لئے ہے اس مال کے عوض جو ابتک میں نے ان کے اموال سے لیا ہے، یہ کہہ کر یہ زمین حضرت عمرؓ کے حوالہ کردی تب حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ واللہ آپ نے اپنے بعد والوں کو سخت مشکل اور دقت میں ڈال دیا ہے،، کمافی العینی، اس کی اسناد میں واقدی میں جن کے بارے میں کلام ہے۔

لیکن شیخ ابن کثیرؒ نے اپنے شیخ محقق سے نقل کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ واقدیؒ نے جوان کی توثیق کی ہے وہی قابل ترجیح ہے، اس کی تائید میں حضرت معاذ بن جبلؓ کی حدیث ہے جس کی روایت عبد الرزاق نے معمر عن الزہری عن عبد الرحمن بن کعب عن ابیہؓ روایت کی ہے کہ معاذ بن جبلؓ اپنی قوم کے نوجوان میں سے دلیر اور خوبصورت تھے اور اپنے پاس کچھ نہیں رکھتے تھے، بلکہ اسی سخاوت کی وجہ سے وہ مقروض ہوئے گئے یہانتک کہ ان کا قرض ان کے تمام مال کے برابر ہو گیا، روایت آخر تک ہے اس روایت کے آخر میں ہے کہ جب مکہ معظمہ فتح ہو گیا تو رسول اللہ ﷺ نے معاذ کو یمن کے ایک حصہ پر عامل بنا کر روانہ کیا تاکہ وہ اس کی آمدنی کے ذریعہ اپنی بدحالی اور قرض کو ختم کرسکیں، شیخ ابن حجرؒ نے کہا ہے کہ اس واقعہ میں اس بات کی دلیل ہے کہ معاذؓ کی سرداری اور ان کا کام بغیر عوض نہیں تھا بلکہ عوض کے ساتھ تھا، فافہم واللہ تعالیٰ اعلم، م، خلاصہ یہ ہوا کہ قاضی وغیرہ جو کوئی بھی عام مسلمانوں کی بھلائی کا کام کرتا ہے وہ ان ہی کے مال سے وظیفہ پانے کا مستحق ہوتا ہے، کیونکہ وہ ان ہی کے کاموں میں پھنس کر رہ گیا ہے)۔

وهذا لان الحبس الخ: یہ حکم اس بناء پر دیا گیا ہے کہ ان لوگوں کو عوام کے کام کے لئے مشغول رکھنا بھی اسباب نفقہ میں سے ایک سبب ہے، (ف: یعنی جن اسباب سے نفقہ لازم آتا ہے، ان سے ایک یہ بھی ہے کہ اس کے کام میں روکا جائے۔ **کمافی الوصی**: جیسے کہ وصی کی صورت میں ہے، (ف: کہ جب باپ اپنے مرتے وقت کسی کو اپنی بچوں کی نگہداشت کی ذمہ داری سونپ کر اسے وصی بنا دیتا ہے اور وہ اس کی دیکھ بھال میں مشغول ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے اپنے کاموں کے کرنے کی اسے فرصت نہیں ملتی ہے لہٰذا اس وصی کا ضروری خرچ ان ہی بچوں کے مال سے پورا کیا جانا لازم آجاتا ہے۔ **و المضارب الخ**: اور جیسے مضارب جبکہ وہ مال مضاربہ کر لے کر سفر میں جائے، ف: اور اس سفر کی وجہ سے وہ اسی کام میں پھنس جائے تو اسے اپنا ضروری خرچ اسی مال سے لینے کا حق ہوتا ہے۔

وهذا فيما يكون الخ: یہ حکم ایسے نفقہ کے بارے میں ہے جو ضرورت اور کفایت کے مطابق ہو۔ **فان كان شرطا الخ**: پس اگر قاضی کی تنخواہ یا اس کی اجرت طے کر کے شرط کے طور پر ہو تو یہ حرام ہوگا، کیونکہ اس طرح نیکی کا کام کرنے پر اجارہ داری لازم آتی ہے۔ **اذا القضاء الخ**: کیونکہ قاضی کے فرائض انجام دینا بھی تو طاعت ہے بلکہ دوسرے بہت سی طاعات سے بڑھ کر ہے، ف: یہ مسئلہ اس بات کی دلیل ہے کہ حنیفہ کے نزدیک طاعتوں پر اجرت لینا ممنوع ہے، سوائے قرآن مجید کی تعلیم کے کہ انتہائی مجبوری کی بناء پر یہ جائز ہے، اس طرح جس صورت میں مجبوری آجاتی ہو، یہاں تک کہ قاضی کے لئے بھی شرط کے ساتھ وظیفہ یا تنخواہ لینا ممنوع ہے، اور بادشاہ وقت کو بھی یہ جائز نہ ہوگا کہ وہ ایسا قاضی مقرر کرے، بلکہ وہ خود ہی قاضی کی ضرورت

کا خیال کر کے اسے دیدے، اور اب یہ بات رہی کہ خود قاضی کو بھی ایسا وظیفہ لینا حلال ہو گا یا نہیں تو اس کے بارے میں مصنفؒ نے یہ فرمایا ہے۔

ثم القاضی اذا کان الخ: کہ اگر قاضی واقعۃً ضرورت مند ہو تو اس کے لئے قبول کرنا ہی افضل ہے بلکہ لینا واجب ہے کیونکہ قاضی کے لئے اپنے فرائض کو صحیح طریقہ سے انجام دینا اس کے بغیر ممکن ہی نہ ہو گا، کیونکہ اپنی ضروریات کے حصول میں مشغول ہو جانے سے وہ اپنے عہدہ کے فرائض کو انجام دینے سے عاجز ہو جائے گا، ف: کیونکہ وہ جب آمدنی کے حصول میں محنت کر کے تھک جائے گا تو سکون کے ساتھ اپنے فرائض قضاء کو انجام دینے سے عاجز ہو جائے گا)۔ وان کان غنیا الخ: اور اگر قاضی مالدار شخص ہو تو کہا گیا ہے کہ بیت المال کی رعایت کر کے اس کے حق میں افضل یہی ہو گا کہ وہ تنخواہ لینے سے انکار کر دے۔

وقیل الاخذ الخ: اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اپنی تنخواہ لینی ہی افضل ہے اور یہی قول اصح ہے۔ صیانۃ للقضاء الخ: تاکہ قاضی کے فرائض ادا کرنے میں ذلیل ہونے سے محفوظ رہ سکے، اس کے علاوہ اس شخص کے بعد جب دوسرا شخص جو غریب ہو اس عہدہ پر بحال کیا جائے اس کی رعایت بھی ہو سکے، ف: یعنی جب حکومت کی طرف سے دوسرے کاموں کے لئے بڑی تنخواہیں اور اجرتیں دی جارہی ہوں اور اس عہدہ قضاء کے لئے کوئی اجرت نہ ہو تو ایسے کام کے کرنے میں لوگوں کی نظروں میں بھی ذلیل ہو گا حالانکہ اس فرض کو ادا کرنا ہی دوسرے تمام فرائض سے افضل ہے، اس لئے بہتر بات یہی ہو گی کہ اسے بھی وظیفہ دیا جائے، نیز اگر اس قاضی نے اپنا وظیفہ نہیں لیا اور دیوان یا رجسٹر میں قاضی کا نام ہی نہ رہا، اور اس کے بعد دوسرا واقعۃً ضرورت مند شخص اس عہدہ کے لئے مقرر کیا گیا تو وہ سخت پریشان ہو گا)۔

لانہ اذا انقطع الخ: کیونکہ جب قاضی کا وظیفہ ایک زمانہ تک بند رہ جائے گا، کہ گذشتہ قاضی مالدار تھا اس کے بعد اس مد کے لئے اسے جاری کرنا بھی مشکل ہو گا، ف: لیکن معلوم ہونا چاہئے کہ ایسی مجبوری کی اصل وجہ صرف بدانتظامی ہو گی، یا اس وقت ہو گی جبکہ حکام اعلیٰ اور اس کے وزراء بدکار و فاسق ہوں کہ وہ تمام بیت المال کو فضول مصارف میں خرچ کیا کرتے ہوں، ورنہ نیا قاضی آتے ہی اس کے احوال بھی فوراً معلوم ہو سکتے ہیں اور فوراً ہی اس کا نام بھی رجسٹر میں درج کیا جا سکتا ہے، اور مال بھی بیت المال میں جمع رہنے سے ادائیگی سے کوئی رکاوٹ نہیں ہو سکتی ہے،)ثم تسمیتہ الخ: پھر اس وظیفہ کو وزن کا نام دینا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ صرف ضرورت کے مطابق ہو (یعنی اتنا ہی ہو جس سے اس کی ضرورت پوری ہو سکتی ہو اور وہ اجرت اس کی ضرورت سے زائد نہ ہو)۔

وقد جری الرسم الخ: اور اسی کی ادائیگی کے لئے ابتداء یہ طریقہ تھا کہ سال کی ابتداء میں وہ رزق قاضی کو دیدیا جاتا تھا کیونکہ اس وقت میں خراج بھی سال کی ابتداء ہی میں لینے کا بھی دستور تھا۔ وفی زماننا الخ: اور اب ہمارے اس زمانہ کا دستور خراج کو سال کے آخر ہی میں لینے کا ہے۔ والماخوذ من الخراج الخ: یعنی جو خراج وصول کیا جاتا ہے، وہ گزرے ہوئے سال کا ہوتا ہے اور یہی طریقہ صحیح ہے۔ ولو استوفی الخ: اور اگر کسی قاضی نے ایک سال کا وظیفہ پیشگی لے لیا اور سال پورا ہونے سے پہلے ہی کسی وجہ سے وہ معزول کر دیا گیا۔

قیل ہو علی اختلاف الخ: تو اس کے بارے میں بعض فقہاء نے فرمایا ہے کہ اس کا حکم اسی مشہور و معروف اختلاف پر مبنی ہے جو بیوی کا شوہر سے خرچ پیشگی لینے پر ہے، یعنی درمیان سال بیوی کے مر جانے پر ہے، ف: یعنی اگر عورت نے اپنے شوہر سے ایک سال کا پیشگی نفقہ لیا اور سال ختم ہونے سے پہلے وہ خود مر گئی یا اس کا شوہر مر گیا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک باقی نفقہ شوہر کو لوٹا دینا لازم نہ ہو گا، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک لوٹا دینا واجب ہے، اس بناء پر قاضی کو بھی باقی نفقہ لوٹانے یا رکھنے کے بارے میں اختلاف ہے، یعنی امام ابو یوسفؒ کے نزدیک لوٹانا واجب نہ ہو گا لیکن امام محمدؒ کے نزدیک واجب ہو گا،) والاصح انہ الخ: مگر قول اصح یہ ہے کہ قاضی کو بقیہ وظیفہ واپس کرنا واجب ہے، ف: اور اگر قاضی نے اپنا پورا وظیفہ پہلے ہی خرچ کر دیا ہو تو بالاتفاق اس کا

اسے ضامن نہیں ہونا چاہئے، واللہ تعالیٰ اعلم)۔

قال ولا باس الخ: امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ، کسی کی باندی یا ام الولد کا کسی محرم کی بغیر سفر کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، ف: مکاتبہ کا بھی یہی حکم ہے، لیکن آزاد عورت کے لئے کسی محرم کے بغیر سفر کرنا ممنوع ہے، لہذا جس نے اپنی باندی سے وطی کرنے کے بعد اس سے نکاح کر لیا یا اس سے اولاد ہو جانے کی بناء پر وہ ام الولد ہو گئی تو وہ بالفعل بنظر سفر آزاد عورت کے حکم میں نہیں ہے۔ لان الا جانب الخ: کیونکہ باندیوں کے حق میں اجنبی مرد دیکھنے یا چھونے کے معاملہ میں محارم کے حکم میں ہوتے ہیں جیسا کہ ہم نے اس سے پہلے بہت تفصیل کے ساتھ بیان کر دیا ہے، ف: تو وہ باندی جن اجنبیوں کے ساتھ سفر میں ہو گی وہ اجنبی مرد اس کے حق میں محرم کے حکم میں ہو گا۔

وام الولد امة الخ: اور ام الولد بھی اس وقت تک باندی ہی کے حکم میں ہے، کیونکہ ابھی تک اس پر ملکیت باقی ہے، اگر چہ وہ اب بیچی نہیں جا سکتی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، (ف: اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ چونکہ کتاب الکراہت کے مختلف ابواب میں تقویٰ کے اعتبار سے بھی نظر ڈالنی ضروری ہے اس لئے اس کتاب کے بقیہ ابواب وفصول کو بھی کرنا ضروری ہے، اس لئے ان تمام تتمہ کو تکملہ کے طور پر بیان کر رہا ہوں، جو اگلے صفحات میں ہیں)۔

توضیح: کیا قاضی اور قرآن مجید اور علوم دینیہ کے معلمین، ائمہ، موذنین کے لئے ان کا وظیفہ مقرر کر دینا پھر ان کا اسے قبول کرنا صحیح ہے، اگر ان لوگوں نے اپنا وظیفہ پیشگی وصول کر لیا اور درمیان سال ان کا انتقال ہو گیا تو کیا بقیہ وظیفہ واپس کرنا ہو گا، اقوال علماء، دلائل مفصلہ

فصل، دعا، تکبیر اور مواعظ کے درمیان تقویٰ کا بیان

مسائل:

(۱) اگر دعا کرنے والا اپنی دعا میں اس طرح کہے کہ الٰہی اپنے رسول اللہ ﷺ کی دعوت یا وسیلہ سے میری دعا قبول فرما تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، یعنی جائز ہے، الخلاصہ (۲) اللہ تعالیٰ کے اسماء حسنی سے دعا کرنا افضل ہے، المحیط، (۳) رحمت چاہنے کے مواقع میں ایسے پاک اسماء لائے جائیں جن میں رحمت کے معنی ہیں مثلاً غفور، رحیم، کریم، وغیرہ اور ایسے پاک نام جن میں غضب کے معنی ہیں جیسے منتقم وجبار وشدید العقاب وغیرہ کو نہیں لانا اولیٰ ہے، اسی لئے اگر کسی ظالم پر بددعا کرنا ہو تو ایسے ہی اسماء پاک سے بددعا کرنا چاہئے، م۔

(۴) طریقہ دعا میں افضل طریقہ یہ ہے کہ دونوں ہاتھ کھلے رکھے جائیں اور دونوں کے درمیان تھوڑی سی کشادگی ہو، (۵) اور ایک ہاتھ کو دوسرے ہاتھ پر نہیں رکھنا چاہئے، اور اگر کسی عذر یا سخت سردی کے حالت میں کوئی کلمہ کی انگلی سے دعا کر لے تو بھی کافی ہے، (۶) مستحب یہ ہے کہ دعا کے وقت اپنے ہاتھوں کو سینہ تک اٹھا کر رکھے، القنیہ (۷) دعا کے بعد اپنے ہاتھوں کو چہرہ پر پھیرنے کی بعض مشائخ کے نزدیک کوئی اصلیت نہیں ہے، لیکن اکثر مشائخ نے اسے معتبر مانا ہے، اور یہی صحیح ہے، کیونکہ حدیث میں اسی طرح منقول ہے، الغیاثیہ۔

(۸) اگر کسی نے کہا استغفر اللہ واتوب الیہ تو طحاویؒ نے فرمایا کہ قول صحیح یہی ہے کہ یہ جائز ہے، القنیہ (۹) ماہ رمضان میں ختم قرآن مجید کے وقت دعا کرنا مکروہ ہے، لیکن یہ ایسی بات ہے کہ جس پر کوئی فتویٰ نہیں دینا چاہئے، خزانۃ الفتاویٰ، کراہت

کی وجہ یہ ہے کہ ختم قرآن میں دعا کرنا رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کرامؓ سے منقول نہیں ہے، (۱۰) مصلی کو نماز میں تو ایسی دعا کرنا چاہئے جو محفوظ اور زبانی یاد ہو تاکہ ایسا نہ ہو کہ دعا کے وقت کلام الناس کے مشابہ الفاظ منہ سے نکل جائیں اور نماز فاسد ہو جائے، (۱۱) غیر مصلی یعنی نماز کے علاوہ اوقات میں حضور دل اور گڑگڑاتے ہوئے دل میں جو بھی دعا آئے مانگنی چاہئے، کیونکہ دعا یاد کرنے سے دل کی رقت اور نرمی جاری رہتی ہے، المحیط۔

(۱۲) اگر کسی نے دوسرے سے اس طرح کہا کہ تم کو اللہ تعالیٰ کا واسطہ ہے یا قسم ہے تاکہ تم میرا یہ کام کر دو تو دوسرے پر اس کام کو کرنا واجب نہیں ہوتا ہے، لیکن ادب کا تقاضا اور بہتر یہ ہے کہ اس کو پورا کر دیا جائے، الکافی، (۱۳) اسی طرح اگر یہ کہا کہ بحق الٰہی عزوجل یا بحق محمد ﷺ آپ میرا یہ کام کر دیجئے تو حکما اسے پورا کرنا واجب نہیں ہے، مگر مروت کا تقاضا اور مناسب یہی ہے کہ اسے کر دیا جائے یہی قول مختار ہے، الغیاثیہ، (۱۴) دعا کی چار قسمیں ہیں، (۱) دعا رغبت تو اس میں ہتھیلیاں آسمان کی طرف رکھنی چاہیں، (۲) دعا خوف اس میں ہتھیلیوں کی پشت آسمان کی طرف رکھنی چاہئے، (۳) دعاء تضرع تو اس میں التحیات کے اشارہ کی طرح چھنگلی یا کانی انگلی اور اس کے پاس کی انگلی کو بند کر کے انگوٹھے اور بیچ کی انگلی سے حلقہ بنا کر کلمہ کی انگلی سے تضرع کا اشارہ کرنا چاہئے، (۴) دعا خفیہ، اور یہ ایسی دعا کو کہتے ہیں جو آدمی خاموشی کے ساتھ اپنے دل میں مانگے، شرح الامام السرخسی لمختصر الحاکم، مجموع الفتاویٰ۔

(۱۵) اگر کسی کے لئے غفلت کے بغیر خشوع وخضوع کے ساتھ دعا کرنی ممکن ہی نہ ہو جب بھی دعا کو مطلقا چھوڑ دینے کے مقابلہ میں جس طرح بھی ممکن ہو دعا کرنا ہی افضل ہے، القاضی خان، (۱۶) دعا کی کچھ شرطیں مقدمہ کتاب میں بیان کر دی گئی ہیں، (۱۷) صوفیہ کی ایک جماعت نے دعا مانگنے میں سکوت کا طریقہ اختیار کیا ہے یعنی وہ کوئی دعا نہیں مانگتے، شاید اس میں یہ بھید ہو کہ جو باتیں منجانب اللہ ہونے ہی والی ہیں وہ تو اللہ تعالیٰ کی مشیت اور ارادہ الٰہی عزوجل ہیں اس لئے الٰہی عزوجل کے ارادہ اور مشیت کو ہی پسند کرنا ہی ان کی پسند اور ان کو محبوب ہے، لیکن یہ بات جان لینی چاہئے کہ کسی مخلوق کو یہ خیال نہیں ہو تاکہ وہ اپنی خواہش سے تقدیر الٰہی عزوجل کو بدل دے، بلکہ دعا تو تضرع اور عبادت کا اظہار ہے، اسی لئے حدیث میں ہے کہ دعا عبادت کا مغز ہے، چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے: اِنَّ الَّذِینَ یَستَکبِرُونَ عَن عِبَادَتِی سَیَدخُلُونَ جَھَنَّمَ دَاخِرِینَ: اور حدیث میں ہے جس بندہ کے لئے دعا کرنے کا دروازہ کھول دیا گیا اس کو خیرات کی توفیق دیدی گئی (۱۸) ایک حدیث میں ہے کہ بہتر دعا یہ ہے کہ دنیا و آخرت میں عافیت مانگی جائے، ایک مرتبہ ایک صحابی نے صبر کرنے کی دعا مانگی تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا اے فلاں تم نے تو اپنے لئے بلاء مانگ لی ہے، اس لئے عافیت کی دعا مانگو، اس میں بھید یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی بلاء جب نازل ہونے لگے تو اس وقت جزع و فزع کرنے کے بجائے صبر اور اس حالت پر ثابت قدمی کرنے کی دعا کرنی چاہئے لیکن بلائے الٰہی پر صبر کرنا بہت ہی مشکل ہے اس لئے اس کی دعا مانگ کر دلیری نہیں کرنی چاہئے، بلکہ عافیت کا خواستگار و خواہاں ہونا چاہئے، چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے خطبہ میں فرمایا تھا کہ اے لوگو تم دشمنوں یا یعنی کفار سے مقابلہ کی تمنا نہ کرو، لیکن اگر کسی طرح مقابلہ کی ضرورت ہو جائے تو تم بھی اس حالت پر ثابت قدم رہو، (۱۹) ایک حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا اس کی شان کے لائق کر لینے کے بعد اپنی حاجات کی دعا کر کے پھر حمد و ثنا کر کے درود پڑھنا چاہئے، بعض روایتوں سے درود اول و آخر کے ساتھ درمیان میں بھی پڑھنا ثابت ہوتا ہے۔

(۲۰) حدیث میں ہے غافل دل کی دعا اللہ تعالیٰ قبول نہیں کرتے ہیں، (۲۱) حدیث میں ہے کہ تم اللہ تعالیٰ سے دعا مانگو ایسی کیفیت سے کہ تم کو اس کے مقبول ہونے کا پورا یقین ہو یعنی اللہ تعالیٰ کے سامنے کوئی مانع اور رکاوٹ نہیں ہے، (۲۲) دعا کے بارے میں جلدی کرنا منع ہے، یعنی یہ نہ کہے میں نے دعا کی تھی مگر وہ مقبول نہ ہوئی، اس لئے مقبولیت سے کوئی دعا خالی نہیں ہوتی ہے، خواہ وہ فی الفور دی جائے، یا اس سے بہتر کوئی دوسری چیز دیدی جائے، یا قیامت کے دن کے لئے ذخیرہ اور پونجی

کے طور پر جمع رکھ دی جائے۔

(۲۳)حدیث میں ہے کہ کوئی دعا کسی گناہ یا قطع رحم کے لئے نہیں ہونی چاہئے، (۲۴)حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ: **الله لا اله الا هو الحي القيوم الرحمن الرحيم بديع السموات والارض ذو الجلال والاكرام**: میں اسم اعظم ہے، بندہ مترجم کے نزدیک کچھ دوسری عبارتوں کے متعلق بھی حدیث میں اسم اعظم ہونے کا بیان ہے، اس لئے اس مسئلہ کی تحقیق یہ ہو گی، کہ جب کسی بندہ کی دعا میں جامع کمالات الوہیت اکٹھی ہو جائیں تو وہ رحمت عظمٰی و قبولیت کے بارے میں مفید ہوتی ہیں، لیکن اس طرح کی مختلف عبارتوں کو جمع کرنا ہر شخص کا کام نہیں ہے اسی لئے ان مذکورہ آیات کا صرف اشارہ فرمادیا ہے، اس کے علاوہ بوقت دعا دل میں ان صفات کاملہ میں رحمت کا ظہور و نزول ہونا بھی شرط ہے، اور اس انتہائی دقیق گفتگو کو سرسری طور سے بیان کرنے سے انکا سمجھنا بہت مشکل کام ہے، فافہم۔

(۲۵)واضح ہو کہ زبان کو جھوٹ بولنے اور فحش گوئی سے روکنا، آرام و آسائش میسر ہونے کے وقت انتہائی عاجزی کے ساتھ اللہ تعالیٰ کے سامنے دعا کرنے کو اپنے اوپر لازم رکھنا، بدن کے گوشت کر حرام کھانے سے پیدا نہ ہونے دینا، اور اس وقت بھی بدن پر کپڑا و پیٹ میں کھانے کو حرام سے بچاکر رکھنا مومن متقی پر ضروری ہے۔ (۲۶) حدیث میں ہے کہ واللہ تم لوگ ظالم کا ہاتھ پکڑو اور اس کو ظلم سے روکو ورنہ اللہ تعالیٰ تمہارے دلوں کو ایک دوسرے سے لڑادے گا، ایسی حالت میں صالح آدمی بھی دعا کرے گا، مگر وہ قبول نہیں کی جائے گی، فرمان باری تعالیٰ ہے: اِتقو فِتنۃً لاتصیبنَ الذینَ ظلمُوا منکُم خاصَۃً: یعنی تم ایسے فتنہ سے بچو کہ وہ صرف ظالموں کو ہی چھانٹ کر نہیں پہنچے گا، یعنی بلکہ وہ اس طرح عام ہو کر آئے گا کہ ظالم اور غیر ظالم میں فرق نہیں کرے گا، بلکہ سب کو پکڑے گا، اسی بناء پر حضرت عثمانؓ کی شہادت کے بعد حضرت زبیرؓ انتہائی افسوس کرتے ہوئے، فرماتے تھے، کہ ہمیں یہ معلوم نہ تھا کہ اس آیت کریمہ کی تاویل ہم ہی لوگوں پر صادق آجائیگی، یعنی کاش اس وقت ہم لوگ بھی ہتھیار باندھ کر ظالموں سے مقابلہ کرتے اور ان کو بھگادیتے، اسی طرح حدیث میں ہے کہ واللہ تم لوگ آپس میں نیک باتوں کا ایک دوسرے کا حکم کرتے رہو، اور بری باتوں سے روکتے رہو ورنہ اللہ تعالیٰ تمہارے دلوں میں پھوٹ ڈال دے گا۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ باہمی اتفاق اور ایک دلی ایک بہت بڑی رحمت الٰہی عزوجل ہے، جس کا قرآن مجید میں رسول اللہ ﷺ پر زبردست احسان جتایا گیا ہے، وہ فرمان اس طرح ہے: **وَلوَ اَنفَقتَ مافی الاَرضِ ما اَلفتَ بَینَ قلوبُھم**: اور یہ بھی فرمایا ہے: فَاَصبَحتُم بنعمتِہِ اِخواناً: پھر تم اسی کی دی ہوئی نعمت کی بدولت تم آپس میں بھائی بھائی بن گئے، پھر یہ نعمت عرصہ دراز تک باقی رہی یہاںتک کہ خوارج کے فتنوں نے ان میں پھوٹ ڈال دی، پھر شیعہ اور معتزلہ اور روافض نے پھوٹ کر جماعت چھوڑ دی، اس کے باوجود اہل السنۃ والجماعۃ کا سواد اعظم باقی رہا، پھر ائمہ مجتہدین امام ابو حنیفہ و مالک و شافعی و احمد و ثوری و ابو ثور وغیرہم بے شمار علماء آپس میں متفق اور دینی اعمال میں اپنے اپنے اجتہاد کے مطابق عمل کرتے رہے، اور دین کے ارکان اعظم پر یعنی نماز میں ایک جماعت تھے۔

صحابہ کرام اور مجتہدین میں ہرگز کبھی کسی ضعیف سے بھی یہ ثابت نہیں ہے کہ کوئی کسی کے پیچھے نماز پڑھنے میں تامل کرتا ہو یا شرطیں لگاتا ہو، اور تابعین رحمہم اللہ میں بھی اس طرح کا برتاؤ رہا اور فقہاء و مجتہدین و تبع تابعین اور ان کے بعد بھی یہی طور طریقہ رہا، مگر سخت افسوس ہے کہ بعد میں کچھ لوگ ان ائمہ مجتہدین کے مقلدوں میں سے ایسے پیدا ہوگئے، کہ ہر ایک نے دوسرے سے تعصب سے کام لیا یہاںتک کہ حنفی نے شافعیہ میں سے امام کے لئے یہ شرط لگادی کہ وہ حنفی کے مسائل پر احتیاطاً پورا پورا عمل کرتا ہو، اسی طرح سے شافعیہ امام کی اقتدا اسی وقت جائز ہو گی کہ وہ عملاً بالکل حنفی بن جائے، اور اس کے برعکس شوافع نے بھی چاہا، اس اختلاف کی نوبت یہاں تک پہنچی کہ سب سے بڑے اس رکن دین یعنی نماز کے بارے میں آپس میں زبردست پھوٹ پڑ گئی، اس کے باوجود کہ اصل مذہب میں شافعی امام کے پیچھے فجر نماز میں قنوت کا مسئلہ اور اقتدائے وتر کا مسئلہ وغیرہ ذلک میں

تصریح ہے، اس کے بغیر کہ اس میں کسی قسم کی شرط لگائی گئی ہو، بلکہ بندہ مترجم نے شامی حاشیہ درالمختار میں کچھ لوگوں کا یہ قول بھی دیکھا ہے کہ شافعی مقلد جو بات ہمارے بارے میں شرط کے ساتھ لگائے گا ہم بھی اس کے بارے میں وہی شرط لگا دینگے۔

مگر انتہائی افسوس کا مقام ہے بلکہ یہ بات فرض وواجب ہے کہ اہل السنۃ سب حق پر ہیں سب باری تعالیٰ کے دربار میں ایک دلی کے ساتھ حاضر ہوں، پھر اس سے بھی بڑھ کر آفت اور بدترین آفت وہ ہے جو اس زمانہ میں ایک ایک آدمی میں فساد اور بغض وعناد سے ظاہر ہو رہی ہے، اور ہر ایک فریق وہابی و بدعتی و مقلد و غیر مقلد نے اپنے عام معتقدوں کو دوسرے فریق کے گمراہ ہونے کا بالکل یقین دلا دیا ہے، جس کے نتیجہ میں سر بازار ایک دوسرے کا فاسق اور گمراہ کہہ کر پکارتے ہیں، اور دائرہ اسلام سے نکالا ہوا بتاتے ہیں، اور انہیں اپنی مسجدوں میں دوسروں کو نماز پڑھنے سے بھی منع کرتے ہیں، حالانکہ رسول اللہ ﷺ نے تو ان کھلم کھلا منافقوں کو جن کا نفاق وحی الٰہی سے بتا دیا گیا تھا نہیں نکالتے تھے، اور مجھے تو ان دونوں فریقوں پر بہت ہی تعجب ہوتا ہے کہ کیا یہ لوگ اپنے مخالف فریق کو حقیقی کافر و مشرک کی و ہنود کی طرح مانتے ہیں، اگر جواب میں وہاں کہیں تو ان کی جہالت و گمراہی بالکل ظاہر ہے۔

جبکہ حدیث میں صراحۃً یہ بات مذکورہ ہے: الا ان تروا کفرا بوا حاعند کم: یعنی اس طرح دوسرے کو کافر کہنا اس صورت میں ہے کہ تم اپنے نزدیک ان میں بالکل کھلا ہوا اور صاف کفر دیکھو ایک بڑی مثال یہ ہے کہ فرقہ معتزلہ وغیرہ جو قرآن مجید کو مخلوق اور احادیث کو بنائی ہوئی باتیں اور سنیوں کو وہ گمراہ جانتے ہیں، اور صفات الٰہی عزوجل کا انکار کرتے ہیں، ان کو بھی تم کافر نہیں کہتے اور نہ دل سے جانتے ہو، اور مجتہدین سلف سے صاف صراحت کے ساتھ بیان مذکور ہے، کہ اہل قبلہ میں سے کسی کو بھی کافر مت کہو پھر تمہاری حالت پر انتہائی افسوس ہے کہ تم صرف تم مقلد ہونے یا غیر مقلد ہونے کی بناء پر ایک دوسرے کو کافر کہتے ہو حالانکہ قرآن و حدیث اور عقائد اصول میں سب ایک ہیں، فرمان باری تعالیٰ ہے: وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُ: یعنی ملت ابراہیمی سے صرف وہی شخص منہ موڑنے والا ہوگا جو اپنے نفس سے جاہل احمق ہو، اسی لئے بعض مشائخ نے کہا ہے کہ جس نے اپنے نفس کو پہچانا اس نے اپنے رب کو پہچان لیا، اس سے یہ بات سمجھی جاسکتی ہے کہ اگر تم ملت ابراہیمی پر قائم رہتے تو ایسے جاہل احمق نہ ہوتے، پس اگر تم اپنے نفس کے ساتھ عدل سے کام لو تو لازم ہے کہ سب سے پہلے اپنے آپ کو شیطان کے حملہ اور تسلط و تعصب سے چھڑا کر اسے مستقیم بنا دو تو اس وقت تم خود ہی آپس میں متفق ہو جاؤ گے، اور ان شاء اللہ تعالیٰ جو بھی دعا کرو گے وہ مقبول ہوگی: ومن اللہ التوفیق، ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم، م۔

(۲۷) اگر کوئی شخص ماثورہ دعاؤں کو اس نیت کے ساتھ بلند آواز سے کہے کہ سننے والے حاضرین بھی سیکھ لیں گے، تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، اور جب وہ لوگ سیکھ جائیں تو پھر ان کا زور سے کہنا بدعت ہوگا، الوجیز، اور اگر سکھانے کی نیت نہ ہو تو جہر سے کہنا مکروہ ہوگا، الذخیرہ، میں کہتا ہوں کہ رسول اللہ ﷺ کا بھی سورۂ فاتحہ کے بعد آمین کو زور سے کہنا اسی معنی پر محمول ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم، (۲۸) دعا کے بعد آمین کہنا مستحب ہے، (۲۹) ایام تشریق کے سوا دوسرے دنوں میں بآواز بلند تکبیر کہنا مسنون نہیں ہے البتہ اگر جہاد کی حالت میں کافروں سے مقابلہ ہو، یا ڈاکوؤں اور چوروں سے سامنا ہو گیا ہو تب جائز ہوگا، اسی طرح بعض مشائخ نے اسی پر آگ لگنے کی حالت کو بلکہ تمام خوفناک حالتوں کو بھی قیاس کیا ہے، القنیہ۔

(۳۰) فتاویٰ ہندیہ میں اکثر خوفناک مناظر مثلاً سیاہ آندھی وغیرہ میں اذان کہنے کا ذکر ہے، م، (۳۱) رباطات (سرحدوں چھاؤنیوں) کی مسجدوں میں اگر خوف کا موقع نہ ہو تو زور سے تکبیر مکروہ ہے ص ۳۲ (مسئلہ واقعہ) جس زمانہ میں ہیضہ کی وبا ظاہر ہوتی ہے تو لوگ اپنے محلہ کی مسجدوں کے علاوہ ہر ایک اپنے گھر میں (بار بار) زور سے اذان دینے لگتے ہیں، ایسی صورتوں میں بندہ مترجم کے نزدیک یہ ظاہر اکچھ کم فہم آدمیوں نے یہ طریقہ اس خیال سے ایجاد کیا ہے کہ عوام میں ایسی باتیں مشہور ہیں کہ ہیضہ کی وباء میں شیاطین اور بھوت پریت لوگوں پر اپنا اثر ڈالتے ہیں، اس لئے اذان کے دینے سے وہ بھاگ جاتے ہیں، لیکن تحقیقی بات واللہ تعالیٰ

اعلم یہ ہے کہ وہ وباء وخزالجن (جنوں کا اثر ڈالنا) ہے جیسا کہ حدیث میں مذکور ہے، یعنی جنوں کی چونک اور ٹھیس ہے، اور یہ اکثر اس بیماری میں خود ظاہر ہے، کہ ایک غیر معلوم حرارت اور خاص جلن سے بدن کا مادہ صفرائے زنگادی سے بدل جاتا ہے، جو زہر سے کم نہیں ہوتا ہے، لیکن علماء ربانی نے احادیث کے اشاروں کی مدد سے اس طرح سمجھایا ہے کہ جب زناء وخواہش نفسانی کی زیادتی ہو جاتی ہے، اور لوگ نصیحت کرنے والوں کی باتیں نہیں سنتے اور توبہ نہیں کرتے ہیں تو اللہ تعالیٰ کے حکم سے شیاطین جن ان میں سے خاص خاص افراد پر مسلط کر دیئے جاتے ہیں، اور بسا اوقات کچھ صالحین بھی ان میں ایک خاص حکمت الٰہی عزوجل کی وجہ سے داخل ہو جاتے ہیں، لیکن ایسا ہونا ان کے لئے رفعت درجات وبلندی مراتب ہے، اور جو لوگ فجور کی وجہ سے مبتلا ہوئے وہ اپنے حال پر ہیں، اور ان کا علاج توبہ واستغفار اور آئندہ کے لئے پرہیزگار رہنے کا پورا اور پکا ارادہ ہوتا ہے۔

اس موقع کے لئے اذان کا ہونا کسی روایت سے ثابت نہیں ہے، اور نہ ہی علماء ربانی کی تحقیق اور استنباط سے معلوم ہوتا ہے، اور وہ حدیث جو صحیح مسلم میں حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ: اذا تغولت الغیلان نادی بالاذان: یعنی جب غیلان (بھوت پریت) کا تغول (حملہ) ہو تو اذان سے پناہ چاہو، چنانچہ اس حدیث سے بعض نے یہ استدلال کیا ہے کہ تو یہ غلط فہمی ہے، کیونکہ عرب کا گمان یہ تھا کہ جنگلوں میں غول بیابانی رنگ برنگ کی شکلوں میں آکر ڈراتے ہیں تو اس موقع کے لئے حکم دیدیا کہ اذان دیدے تاکہ وہ بھاگ جائیں، نہایہ میں ہے کہ عرب گمان کرتے تھے کہ جنگلوں میں مختلف صورتوں سے جنگلی بھوت پریت رنگ برنگ شکل کے ظاہر ہوتے ہیں، اور حرز ثمین شرح الحصن میں ہے کہ حاصل یہ ہے کہ جب کوئی ناگوار چیزیں دیکھے یا ناپسندیدہ خیالات نظر آئیں اور ان کو دور کرنا چاہے، تو اذان دیدے، اور اب میں مترجم کہتا ہوں کہ ہمزاد وغیرہ کی مکروہ صورتیں نظر آنے کی باتیں ہیں وہ سب ڈھکوسلے ہیں کیونکہ دوسروں کو تکلیف دینے کی ان میں کچھ بھی قدرت نہیں ہوتی ہے، بلکہ وہ باد ہوائی ہوتی ہیں جو دور ہو جاتی ہیں، اس کا یہاں کوئی تعلق نہیں ہے۔

اور حدیث میں آخری زمانہ کی نسبت سے جو حالات بیان کی گئی ہے، کہ زنا اور فسق وفجور کی زیادتی سے وبا نازل ہونے کے بارے میں جو خبر دی گئی ہے تو یہ خبر صحیح ہے، اور وہ مخبر صادق ﷺ کی طرف سے جو غیب سے متعلق خبر دینے کی بات ہے وہ آپ کے بیان کے موافق ظاہر ہوتی ہے وہ درحقیقت آسمانی بلاء ہوتی ہے جو اللہ تبارک وتعالیٰ کی طرف مسلط کر دی جاتی ہے، جو غول بیابانی نہیں ہوتی ہے، اس لئے اذان کو بے طریقہ اور بے وقت شرعی طریقہ کے خلاف پکارنے سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے، اور انتہائی تعجب کی بات تو یہ ہے کہ جو لوگ اذان کے بعد بھی نماز کی جماعت میں شرکت کے لئے کبھی نہیں آتے، وہ تو مطلقاً نماز ہی نہیں پڑھتے پھر بھی اسی طرح سے اذان دیا کرتے ہیں، ایسا کر کے تو وہ خود ہی گناہ کے مرتکب ہوتے ہیں، لہٰذا سب سے صحیح بات یہی ہے، واللہ اعلم بالصواب کہ جب کبھی محلہ کی نماز کے لئے اذان دی جائے ہر شخص پوری ذمہ داری اور دلچسپی کے ساتھ اس کے کلمات کو دہراتا جائے، جو کہ اذان کا جواب دینے کا حکم ہے، یعنی جب مؤذن اللہ اکبر اللہ اکبر کہے تو ہر شخص سننے والا بھی ان ہی کلمات کو دہراتا جائے، اور دل سے ان کلمات کی تصدیق بھی کرتا جائے پھر نماز کے لئے مسجد میں حاضر بھی ہو کر دل سے توبہ واستغفار کر کے نماز ادا کرتا رہے، اس طرح سارے محلہ والے صدق دلی کے ساتھ توبہ استغفار کریں، اس طرح یہ طریقہ بیماری کے دور کرنے کے موافق ہے، جو کہ حکمائے ربانی کا تجویز کیا ہوا ہے، اللہ تعالیٰ خود ہی اپنے فضل ورحمت سے کافی وشافی ہے، واللہ ذوالفضل العظیم، م۔

(۳۳) فقیہ ابو جعفرؒ نے فرمایا ہے کہ کچھ لوگ درود وظیفہ کے بعد اگر زور سے تکبیر کہیں اور یہ شکر کی نیت سے ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے (۳۴) اور نماز کا سلام پھیرنے کے بعد ہی تکبیر جہر سے کہنا بدعت اور مکروہ ہے، (۳۵) کفار کی سرحد کی چھاؤنیوں میں اگر دشمنوں کے حملوں کا خوف ہو اور اس چھاؤنی والے اپنی قوت وہیبت وشوکت ظاہر کرنے کی نیت سے تکبیر کہیں تو مکروہ نہیں ہے، المحیط، (۳۶) امام ابو یوسفؒ نے ایام تشریق میں بازاروں میں تکبیر کہنے کو جائز کہا ہے، جیسا کہ عید کے دن میں

ہے، اور حضرت ابوہریرہؓ وغیرہ سے بھی ان دنوں میں یہ طریقہ مروی ہے کہ بازار والے ان کی تکبیر پر تکبیریں کہتے تھے، اس طرح امام ابویوسفؒ کا قول اولیٰ ہے، م، (٣٧) اگر واعظ نے وعظ کی مجلس میں کچھ طلب بھی کیا تو یہ جائز نہ ہوگا، اسی طریقہ کو علم کے ذریعہ کمانا کہا جائے گا، الخلاصہ۔

(٣٩) وعظ و قرآن مجید سننے کے بعد چیخنا و چلانا مکروہ ہے، اسی لئے صوفیہ کو بھی محبت کے دعوی میں وجد و حال لانے اور کپڑوں کے پھاڑنے سے منع کرنا چاہئے، السراجیہ، کیونکہ کاملین اہل الصدق کی شان حسن آداب وسکون وطمانیت میں حضرات صحابہؓ کے مشابہ ہے، جبکہ صحیح حدیث میں ہے کہ صحابہ کرامؓ کی مجلسیں اسی سکون وادب ووقار میں انوار برکات سے بھری ہوتی تھیں، یہاں تک کہ ان کے بارے میں یہ جملہ بھی موجود ہے: کان علی رؤسنا الطیر، الحدیث، م (اتنا سکون ہوتا تھا کہ گویا ہمارے سروں پر پرندے بیٹھے ہوتے تھے جن کے ڈر کر بھاگنے سے بچنے کے لئے ہم بالکل بے حس وحرکت رہتے تھے، قاسمی)

(٤٠) کافر کی دعا کے متعلق یہ کہنا کہ وہ بھی مقبول ہوگی، شیخ ابوالحسن رستغفی کے نزدیک جائز نہیں ہے، اور حاکم ابوالقاسم الشیخ ابونصر ابویوسیؒ کے نزدیک جائز ہے، صدر الشہیدؒ نے فرمایا ہے کہ یہی قول صحیح ہے، المحیط۔

اس معنی کے اعتبار سے کہ اس نے اپنا رب اپنی ہوا و نفس کو شیطان کی اتباع میں بنالیا ہے، اسی وجہ سے وہ اپنا رب ایسے کو جانتا ہے جس کا شریک بت وغیرہ ہے، یا عیسیٰ بیٹا و عزیر بیٹا ہے، اس لئے اس کا آلہ وہ ہوا جسے شیطان نے اپنے خیال میں ڈال دیا ہے چنانچہ وہ شخص اپنے اسی خیالی معبود سے دعا کرتا ہے، اور اس سے اس کے قبول ہونے کے کوئی معنی نہیں ہے، سوائے اس کے کہ یہ ظہور اس کے صفت غضب میں سے ہے، کیونکہ ملک الٰہیہ میں اس کی مرضی کے کچھ بھی جاری نہیں ہوتا ہے چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے: ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا: اس لئے اللہ تعالیٰ مانگنے والے کے گمان کے پردہ میں اس کی مراد اسے دیدیتا ہے جس سے وہ اور بھی دھوکہ کھاتا ہے، اس طرح یہ کہا جاسکتا ہے کہ شاید اس نے جو بھی مراد مانگی ہے وہ مل جائے، اس طرح اس کلام کا حاصل یہ نکلا کہ اگر یہ خیال ہو کہ کافر اگر اللہ تعالیٰ سے دعا مانگے تو وہ قبول ہوسکتی ہے، تو یہ خیال ٹھیک نہیں ہے، کیونکہ اس کی دعا تو جناب باری تعالیٰ سے بھٹکی ہوئی ہے، جیسا کہ خود باری تعالیٰ نے فرمایا ہے: وما دعاء الکافرین الا فی ضلال: اس لئے کہ اس نے اسی کو بلایا ہے جو اس کے خیال باطل میں ہے، اور اگر اس کی یہ نیت ہو کہ اللہ تعالیٰ کبھی کافر کو بھی اس کی مراد دیدیتا ہے تاکہ اس کی جہالت آزمائی جائے کہ وہ اپنے بت یا مسیح کی طرف سے مراد حاصل ہونے پر اعلان کرے اور اپنی نافرمانی وگمراہی کا پورے طور سے اظہار کردے، تو اس معنی کے لحاظ سے کافر کی بھی مراد ملنا جائز ہے، فافہم، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م۔

(٤١) امام ابوحنیفہ سے اجناس میں روایت ہے کہ جن کیلئے آخرت میں ثواب نہیں ہے (٤٢) اگر کچھ لوگ کسی مردہ کی نماز پڑھنے کو جمع ہوئے پھر ان میں سے ایک شخص کھڑا ہو کر اسی مردہ کے لئے دعا کرنے لگا اور بلند آواز سے مانگنے لگا تو یہ مکروہ ہے، (٤٣) میت کی تعریف کرتے ہوئے زیادتی کردینا اور جو بات اس میں نہ ہو وہ بھی بیان کرنا مکروہ تحریمی ہے، لیکن اس پر کچھ مناسب ثنا وصفت بیان کرنا مکروہ نہیں ہے، الذخیرہ (٤٤) میت کے لئے صدقہ دینا اور اس کے واسطے دعا کرنا جائز ہے، اور وہ اس مردہ کو پہنچ جاتا ہے، خزانۃ الفتاویٰ۔

لکھے ہوئے کاغذات سے متعلق مسائل

(١) ایسے کاغذ میں کوئی چیز لپیٹنا جس میں اللہ تعالیٰ کا نام لکھا ہوا ہو خواہ اندر لکھا ہو یا باہر مکروہ ہے، بخلاف کنیہ (تھیلی) کے کہ وہ مکروہ نہیں ہے، اگرچہ اس پر اللہ تعالیٰ کا نام ہو، الملتقط، (٢) کاغذ میں اللہ تعالیٰ کا نام لکھا ہوا سے بچھونے کے نیچے رکھنا بعضوں کے نزدیک مکروہ ہے، المحیط، بندہ مترجم کے نزدیک یہی قول اصح ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م (٣) جن اوراق میں احادیث و آثار لکھے

ہوں ان سے دفتی (گتہ) بنانا مکروہ ہے، اگرچہ وہ کتب فقہ کی دفتی (گتہ) ہو، اگرچہ غرائب میں اسے جائز ہی لکھا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م (۴) طالب علم کے تھیلے میں اگر حدیث یا فقہ کی کتابیں ہوں ان کو تکیہ کے طور پر صرف حفاظت کرنے کی غرض سے استعمال کرنا جائز ہے، ورنہ نہیں، الذخیرہ، الملتقط، یعنی جیسا کہ حکم قرآن مجید کا ہے، خزانۃ الفتاویٰ، (۵) اگر کمرہ کے اندر قرآن مجید غلاف یا کسی دوسری چیز کے اندر ہو تو اس میں اپنی زوجہ سے ہمبستری منع نہیں ہے الغرائب۔

(۶) جس صندوق یا کٹھری میں قرآن مجید وغیرہ ہو یا ایسے درہم ہوں جن پر اللہ تعالیٰ کا نام ہو یا آیت ہو تو اس کی حفاظت کے لئے اس پر بیٹھنا منع نہیں ہے، محیط، والذخیرہ (۷) روپیہ پر اللہ تعالیٰ کا نام لکھنا مکروہ نہیں ہے کیونکہ اس سے علامت مقصود ہوتی ہے اس کی اہانت مقصود نہیں ہے، جواہر الاخلاطی، لیکن اس مسئلہ میں کچھ تردد بھی ہے، کیونکہ وہ روپیہ تو استعمال ہونے ہی کے لئے بنایا گیا ہے، اور وہ استعمال ضرور ہوگا، پھر اس کو بدلہ اور بیچا جائے گا اس لئے مکروہ ہونا چاہئے کہ اس کو لوگ پاک ناپاکی ہر حالت میں ہاتھ لگائینگے، نیز چونکہ معاملات میں مسلم اور غیر مسلم کی بھی تخصیص نہیں ہوتی ہے، اس لئے بھی اس سے منع کرنے کا ہی فتویٰ دینا چاہئے، م، (۸) جو شخص پاک نہ ہو اسے ایسا درہم چھونا مکروہ ہے جس پر اللہ تعالیٰ کا نام لکھا ہو، القاضی خان، (۹) جس سمت کی کھونٹی میں قرآن مجید لٹکا ہوا ہو اس طرف پاؤں پھیلانا مکروہ نہیں ہے، اور اگر برابر میں رکھا ہوا ہو تو مکروہ ہوگا، ورنہ نہیں الغرائب۔

(۱۰) اگر تھیلی یا رومال میں ایسے درہم ساتھ ہوں جن پر اسمائے الٰہی لکھے ہوں تو بغیر وضوء ہونے کی بھی حالت میں مکروہ نہیں ہوگا، الحاوی، (۱۱) اگر کتاب کو لے کر کوئی پائخانہ میں جائے تو مکروہ ہوگا، اور اگر پاک جگہ میں اسے لے کر پیشاب کرنے بیٹھا تو مکروہ نہ ہوگا، فقیہ ابو جعفرؒ کا یہی فتویٰ ہے۔ (۱۲) اگر جیب میں کلمہ لکھے ہوئے روپے ہوں یا انگوٹھی میں نام الٰہی ہو تو اس میں بھی یہی تفصیل ہوگی۔ المحیط

(۱۳) اسی طرح اگر دروازہ پر یا دیوار پر اللہ کے نام یا قرآنی آیت کا حصہ لکھا ہوا ہو تو کچھ فقہاء نے مکروہ اور اکثر نے جائز کہا ہے، القاضی خان، (۱۴) فرش یا بستر پر قرآن لکھنا مکروہ تحریمی ہے، الغرائب، (۱۵) اگر چٹائی یا جاء نماز پر الملک لکھا ہوا ہو تو اسے بچھانا اور اس پر بیٹھنا و استعمال میں لانا مکروہ ہے، اسی بناء پر مشائخ نے کہا ہے کہ جس کاغذ پر اللہ تعالیٰ کا نام ہو اس کو لے کر کتاب میں نشان بنانا مکروہ ہے، کیونکہ اس میں اللہ تعالیٰ کے مبارک نام کو بے ہودہ استعمال کیا گیا ہے، الکبریٰ، (۱۶) کسی نشانہ پر فرعون یا ابو جہل وغیرہ لکھ کر اس پر تیروں یا گولیوں سے نشانہ لگانا بھی ان حرفوں کی بے حرمتی کی بناء پر مکروہ ہے، السراجیہ (۱۷) حسنؒ نے ابو حنیفہؒ سے روایت کی ہے کہ قرآن مجید کو چھوٹا کرنا مکروہ ہے یعنی باریک قلم سے لکھ کر چھوٹی حمائل کرنا مکروہ ہے، امام ابو یوسفؒ کا بھی یہی قول ہے، پھر حسنؒ نے کہا ہے کہ ہم بھی اسی کو پسند کرتے ہیں، مصنفؒ نے کہا ہے کہ شاید امام اعظمؒ نے اس سے تنزیہی کراہت مراد لی ہے، گناہ مراد نہیں ہے۔

(۱۸) جو شخص قرآن مجید لکھنا چاہے تو اس پر لازم ہے کہ عمدہ اور واضح خط میں عمدہ ورق یا سفید کاغذ پر موٹے قلم سے چمکیلی اور روشنائی سے لکھے اور دو سطروں کے درمیان فرق اور فصل کرے اور حروف بھرے ہوئے ہوں، یعنی روشنائی اچھی لگی ہوئی ہو، اور قرآن مجید کو تعشیر وذکر آیات و علامات وقف وغیرہ سے پاک رکھے جیسے عثمان بن عفانؓ کا مصحف تھا، القنیہ، تعشیر سے مراد یہ ہے کہ ہر دس آیت پر کسی قسم کی علامت لگا کر فاصلہ کیا جائے، السراج شاید کہ اب بالخصوص عجمیوں کے لئے سورتوں کے نام لکھنا اور آیتوں کی علامت بنانا جائز ہے، م، (۱۹) سورتوں کے نام اور آیتوں کی تعداد گننے میں حرج نہیں ہے، یہ کام اگرچہ بدعت ہے مگر بدعت حسنہ ہے، اسی طرح دوسری بہت سی چیزیں اگرچہ بدعت ہیں مگر زمانہ کے مختلف ہو جانے کی وجہ سے وہ بدعت حسنہ میں شمار ہوتی ہیں، جواہر الاخلاطی، (۲۰) شیخ ابو الحسنؒ فرماتے ہیں کہ جیسے دو سورتوں کے درمیان فصل کرنے کے

لئے بسم اللہ الرحمٰن الرحیم لکھتے ہیں، اسی طرح عادت کے موافق دو سورتوں کے درمیان نام لکھ دینے میں بھی حرج نہیں ہے ،السراج، (۲۱) قرآن پاک پر سونا چاندی کا کام کر دینے یا چڑھا دینے میں کوئی حرج نہیں ہے لیکن امام یوسفؒ کے نزدیک مکروہ ہونے کی روایت کی جاتی ہے ،اور امام محمدؒ کے قول میں اختلاف ہے ،القاضی خان۔

(۲۲)امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ کسی نصرانی شخص کو قرآن مجید و فقہ اسلام پڑھانے میں کوئی حرج نہیں ہے کہ شاید اسے ہدایت ہو جائے لیکن وہ قرآن پاک کو ہاتھ نہیں لگائے ،اور اگر نہا دھو کر ہاتھ لگائے تو اس میں بھی کوئی مضائقہ نہیں ہے ،الملتقط، (۲۳) جب قرآن مجید اتنا اور اس طرح پرانا ہو جائے کہ اس سے پڑھنا ممکن نہ رہے تو امام محمدؒ نے سیر کبیر میں اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ اسے آگ سے جلانا نہیں چاہئے ،اور ہم بھی اس قول کو قبول کرتے ہیں، الذخیرہ، بلکہ کوئی بغلی گڑھا کھود کر اسے اسی میں دفن کر دینا چاہئے، کیونکہ سیدھے گڈھا کھودنے میں اس پر مٹی ڈالنے کی ضرورت ہوگی ،الغرائب۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ عوام کے دماغ میں یہ بات سماگئی ہے کہ جلانے کا مقصد اسے سزا دینا ہوتا ہے، مگر عرب میں یہ بات نہیں تھی، پھر یہ بات بھی ظاہر ہے کہ جلا دینے سے بہت سی باتوں سے امن واطمینان ہو جاتا ہے، کہ اس کے جلا دینے کے بعد اس میں نجاست نہیں لگ سکتی ہے، پھر دفن کئے ہوئے کو دوبارہ نکال کر اس کی بے ادبی کرنے کا خطرہ بھی نہیں رہتا ہے ،اس کے علاوہ اس جیسی اور بھی باتیں ہو سکتی ہیں، بلکہ اگر عوام کے دماغ میں یہ وجہ سمجھ میں آجائے تو یہی طریقہ زیادہ بہتر ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م۔

(۲۴) مختلف کتابوں کو ترتیب دینا اس طرح مناسب ہوگا کہ سب سے نیچے لغت اور نحو کی کتابیں اوپر نیچے رکھی جائیں، ان کے اوپر تعبیر اور ان کے اوپر کلام کی کتابیں ان کے اوپر فقہ کی اور ان کے اوپر احادیث کی کتابیں رکھی جائیں (۲۵) استعمال کئے ہوئے قلم کا تراشہ کو مسجد کی گھاس کی طرح ایسی جگہ نہیں پھینکنی چاہئیں جس سے چیزوں کی تعظیم میں خلل پیدا ہو، القنیہ (۲۶) امام ابو حنیفہؒ نے مکہ معظمہ کا مجاور بن کر وہاں رہنے یا وہاں مستقل قیام کو مکروہ جانا ہے، الذخیرہ مترجم یہ کہتا ہوں کہ ادب کا خیال کرتے ہوئے یہی حکم اور اپنے حق میں اسی صورت میں بہتری ہے، جس کے وجوہ میں نے اپنے تفسیر کے سورۂ حج میں تفصیل کے ساتھ بیان کر دئے ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

فصل مسابقہ اور دوسرے سے بڑھ جانے کے مقابلہ کا بیان

(۱) چار چیزوں میں سابقہ جائز ہے، (۱) اونٹ (۲) گھوڑا (۳) تیر اندازی (۴) اپنے پاؤں پر دوڑ کر بڑھ جانا (۲) اور جواز کا یہ حکم اسی صورت میں ہوگا جبکہ صرف ایک طرف سے اعلان ہو، مثلاً دوڑتے ہوئے یہ کہا کہ میرے مقابلہ میں دوڑ و اور دوڑنا شروع کر دیا، چنانچہ اگر یہ کہا کہ اگر دوڑ میں تم مجھ سے نکل گئے تو میرے ذمہ تمہارے سو روپے لازم ہوں گے، لیکن اگر میں بڑھ جاؤں تو کچھ مطالبہ نہیں ہوگا، یا اس کے برعکس ہو (۳) اور اگر دونوں طرف سے شرط ہو تو یہ قمار اور جوا ہو جائے گا، البتہ اگر یہ مقابلہ کسی تیسرے شخص کی طرف سے ہو مثلاً اگر یہ کہا کہ اگر تم نکل جاؤ تو اتنا اور اگر وہ نکل جائے تو اتنا اور میں خود نکل جاؤں تو کچھ نہیں، لیکن معلوم ہونا چاہئے، کہ اس شرط سے صرف انعام کا جائز ہونا یعنی حلال ہونا مراد ہے ،اور حق دار ہو جانا اور اس کا مدعی بن جانا مراد نہیں ہے، الخلاصہ ،اور تیسرے شخص کے بارے میں بھی یہ شرط ہے کہ اس کے بھی آگے بڑھ جانے کا احتمال باقی ہو یعنی شاید وہ آگے بڑھ جائے اور شاید پیچھے ہی رہ جائے اس لئے کہ اگر وہ شخص ایسا ہو کہ وہ یقیناً آگے ہی ہوگا یا پیچھے ہی رہ جائے گا تب جائز نہ ہوگا۔

(۴) اگر یہ اس قسم کا مقابلہ طلبہ یا علماء میں علمی مسائل کے باب میں ہو کہ اگر میں نے غلطی کی تو مجھ سے اتنا پاؤ گے ،اور اگر تم

نے غلطی کی تم پر کچھ لازم نہ ہوگا، تو یہ صورت بھی جائز ہونی چاہئے، چنانچہ شمس الائمہ حلوائیؒ نے اسی کو اختیار کیا ہے، الحیط، اس کے جواز کی اصل دلیل حضرت ابن عمرؓ کی وہ حدیث ہے جو صحاح کی باب مسابقہ میں روایت مذکورہ ہے، (۵) آج کل جو لوگ گھڑ دوڑ میں بازی لگاتے ہیں وہ سراسر قمار اور حرام اور افعال کفر میں سے ہے، م، (۶) اخروٹ اور خربوزہ جیسے پھلوں سے جو عید کے دن بعض علاقوں میں بچے کھیلتے ہیں اگر قمار کے طور پر ہو تو وہ بھی حرام ہوگا، ورنہ ان کے کھانے میں کوئی حرج نہ ہوگا، خزانۃ المفتین، (۶) مصارعت یعنی کشتی لڑنا اگر جہاد کی تیاری کی نیت سے ہو تو جائز ہے، اس حدیث کے پیش نظر جو حضرت رکانہؓ کے قصہ میں موجود ہے، (۷) ہمارے زمانہ میں جو اوباش لوگ اکھاڑا وغیرہ میں لڑتے ہیں اور ستر کھول کر مکروہ حرکتیں کرتے ہیں جس سے ان کا مقصد روپیہ کمانا ہوتا ہے، اس میں جہاد کا کوئی سامان اور تیاری نہیں ہوتی ہے تو یہ مکروہ تحریمی ہے، م۔

فصل: سلام اور دوسری چیزوں کے آداب کے بیان میں

(۱) جب آدمی کسی کے دروازہ پر جائے تو اسے چاہئے کہ سلام سے پہلے داخل ہونے کی اجازت چاہے، پھر داخل ہو جانے کے بعد کلام کرنے سے پہلے سلام کرے، اور اگر میدان میں ہو تو پہلے سلام پھر کلام کرے، فتاویٰ قاضی خان، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ حدیث صغابیں وغیرہ میں اس طرح کی تعلیم دی گئی ہے کہ یوں کہے، السلام علیکم ادخل: یعنی دروازہ پر کھڑے ہو کر کہے السلام علیکم کیا میں اندر آسکتا ہوں، اور حضرت سعد بن عبادہؓ میں بھی مذکورہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت سعد بن عبادہؓ کے گھر تشریف لے گئے تو اس طرح فرما کر اجازت چاہی تو سعدؓ نے اپنے بیٹے قیس وغیرہ کو اس جواب سے منع کر دیا، یہاں تک کہ آپ نے تین بار سلام فرمایا تب سعدؓ نے اجازت دی اور اس طرح سے اپنے جواب نہ دینے پر عذر خواہی کی کہ میں نے قصداً یہ حرکت اس لئے کی کہ آپ کے سلام کی زیادہ برکت حاصل کروں، لہٰذا ان احادیث سے پہلے سلام کرنا معلوم ہوتا ہے اس میں سمجھنے کے لئے ایک نکتہ کی بات یہ ہے کہ ان کے گھر بہت چھوٹے ہوتے تھے اس لئے ان کے سلام کی آواز فوراً ہی اندر پہنچ جاتی تھی، جبکہ موجودہ زمانہ میں سلام کی آواز کا ان گھروں میں داخل ہونا بہت ہی مشکل ہے، لہٰذا سلام کرنے سے مقصد حل نہ ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

(۲) بعض مشائخؒ نے فرمایا ہے کہ سلام کا جواب دینے والا زیادہ ثواب کا مستحق ہوتا ہے، اور کچھ فقہاء نے کہا ہے کہ نہیں بلکہ سلام کی ابتداء کرنے والا افضل ہے، الحیط، (۳) سلام کرنا سنت اور جواب دینا واجب ہے اس طرح بظاہر واجب کا ثواب زیادہ ہے، لیکن قول مختار یہ ہے کہ سنت مذکورہ افضل ہے، مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ تمام مجتہدین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ سلام کرنا سنت ہے اس لئے جس نے اس سنت کی ادائیگی میں ابتداء کی اس نے سنت ادا کر کے اس کا ثواب پالیا اور مسلمان کا حق ادا کر دیا، اب دوسرے شخص پر یہ لازم ہو گیا، کہ جواب میں اس کا حق ادا کر دے یعنی اس کے سلام کا جواب دیدے۔ اس لئے وہ شخص جواب دے کر صرف اپنے ذمہ کا حق واجبی ادا کرے گا، اسی لئے وہ شخص جواب میں سلام پر کچھ بڑھا کر جواب دے گا، وعلیکم السلام ورحمۃ اللہ وبرکاتہ کہے گا، تب ایک فضیلت پائے گا، ورنہ وہ تو صرف ایک بندہ کی واجبی حق کو ادا کرے گا، اور قاعدہ ہے کہ وہ فعل واجب جو اپنے ابتداء وقت سے ہی طاعت مانا جاتا ہو وہ ایک سنت کی ادائیگی کے مقابلہ میں افضل ہوتا ہے، جیسے ایک ضرورت مند کو وقت پر قرض حسن دینا مستحب ہے، لیکن اس کا ادا کرنا واجب ہے، حالانکہ قرض دینے والا ثواب کا بھی مستحق ہو جاتا ہے، فاحفظہ

اور فقیہ ابواللیثؒ کے قول سے خود سلام کرنا بھی واجب معلوم ہوتا ہے، جیسا کہ عن قریب بیان ہوگا، م، (۴) اگر صرف ایک ہی مسلمان کو سلام کرنا ہو تو بھی جمع کے لفظ سے السلام علیکم ہی کہنا بہتر ہے، اور واحد کے لفظ سے السلام علیک نہ کہے، اور جواب میں بھی جمع کا صیغہ یعنی وعلیکم السلام ہی کہنا بہتر ہے، السراجیہ، جمع کہنے میں شاید فرشتے بھی داخل سلام ہوتے ہیں اسی لئے اس وقت فرشتوں کی نیت بھی کر لینی چاہئے، جیسے نماز سے فراغت کی صورت میں کیا جاتا ہے، م، (۵) افضل یہ ہے کہ مکمل سلام

یعنی السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ کہا جائے، اور اسی طرح جواب میں بھی اسی طرح مکمل کہا جائے، اس سے زیادہ کوئی لفظ نہیں بڑھایا جائے، المحیط، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے السلام علیکم کہنے والے کو ورحمۃ اللہ کہہ کر اضافہ کیا، اور السلام علیکم ورحمۃ اللہ کہنے والے کے جواب میں وبرکاتہ کا بھی اضافہ کیا، اور برکاتہ تک کہنے والے کو جواب میں کسی لفظ کو نہ بڑھایا بھی جواب دیا ہے، اور اس میں ہر لفظ کے عوض دس نیکیوں کے ملنے کی تصریح کی گئی ہے، اس طرح پورے سلام میں تیس نیکیاں ہوتی ہیں، **فالحمد للہ رب العلمین۔**

(۶) جواب میں وعلیکم السلام الخ واو عطف کے ساتھ کہنا بہتر ہے، اگرچہ بغیر واؤ کے صرف السلام علیکم الخ کہنا بھی جائز ہے، اور سلام علیکم کے جواب میں سلام علیکم کہنا بھی جائز ہے، التاتارخانیہ، (۷) سلام کی ابتداء کرتے ہوئے وعلیکم یا علیکم السلام نہیں کہنا چاہئے، کیونکہ زندوں کو اس طرح سلام کرنا منع ہے، لیکن جواب میں مسنون ہے، م، (۸) اگر ایک جماعت ایک جماعت کے پاس جائے پس اگر کسی نے سلام نہیں کیا تو سب گنہگار ہوں گے، اور اگر ان میں سے ایک نے بھی سلام کر دیا تو وہی سلام سب کی طرف سے کافی ہو جائے گا، اور سب کا سلام کرنا افضل ہے، اسی طرح جواب میں کوئی بھی کچھ نہ کہے تو سب گنہگار ہوں گے، اور اگر ایک نے بھی جواب دیدیا تو وہی سب کی طرف سے کافی ہوگا، ویسے سب کا جواب دینا بھی افضل ہوگا، الذخیرہ، (۹) سلام کرنے کا طریقہ اس طرح ہے کہ سواری پر سوار شخص پیدل چلنے والے کو سلام کرے، اور کھڑا ہونے والا یا چلنے والا شخص بیٹھے ہوئے کو اور تھوڑی جماعت بڑی جماعت کو اور چھوٹے اپنے بڑوں کو اور پیچھے رہنے والا آگے رہنے والے کو سلام کرے، الخلاصہ، المحیط، ان میں سے اکثر مسائل صحیح حدیث میں منصوص ہیں۔

(۱۰) جب دو مسلمان ملتے ہیں اور سلام کرنے کے بعد مصافحہ بھی کر لیتے ہیں تو حدیث سے ثابت ہے کہ ان کے گناہ ایسے جھڑ جاتے ہیں جیسے پت جھڑ کے موسم میں درخت کے پتے گر جاتے ہیں، (۱۱) افضل اعمال میں سے یہ بات ہے کہ مسلمان اپنے مسلمان بھائی سے ہنس مکھ چہرہ (خندہ پیشانی) سے ملے، یہ عمدہ اخلاق مسنونہ نہایت ہی نفیس ہیں، یہاں تک کہ حدیث سے ثابت ہے کہ ایک خوش اخلاق مسلمان کو اس کی اپنی خوش اخلاقی کی وجہ سے جنت میں ایسے شخص کا درجہ ملے گا، جو دن میں روزے رکھتا اور رات میں عبادت کرتا رہتا تھا، مگر یہ بات یاد رکھنے اور عمل کرنے کی ہے کہ خوش اخلاقی کو حدیث سے ہی حاصل کرو ورنہ زمانہ والوں میں جو نالائق اور منافقانہ تکلفات کا نام خلق ہے، وہ منافقوں کے بدتر اخلاق ہیں، اور اوصاف ہیں، ان سے تو بچتے رہنا ہی واجب ہے، م، (۱۲) ایک مرتبہ سلام کرنے والے کو جواب دینا تو واجب ہے، اور اگر وہ اسی مجلس میں دوبارہ سلام کرے تو دوبارہ جواب دینا واجب نہیں ہے، جیسے کہ چھینک کے بارے میں حکم ہے، التاتارخانیہ (۱۳) پوری جماعت میں خصوصیت کے ساتھ کسی کو سلام کرنا مثلاً السلام علیکم یا زید کہنا مکروہ ہے، اس صورت میں اگر دوسرے شخص مثلاً بکر نے جواب دیدیا تو اس زید کی طرف سے اس کا ذمہ ختم نہ ہوگا، المحیط۔

(۱۴) حدیث میں رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے کہ اے لوگو آپس میں سلام کو بڑھاؤ اور محتاجوں کو کھانا کھلاؤ، رات کے وقت جب سو رہے ہوں تم نماز پڑھو اس پر عمل کر کے اپنے رب عزوجل کی جنت میں سلامتی کے ساتھ داخل ہو جاؤ، م، (۱۵) اگر کچھ آدمی کھانا کھا رہے ہوں اور آنے والے کو کھانے کی اس وقت خواہش بھی ہو اور یہ جانتا بھی ہو کہ یہ لوگ اسے کھانے کے لئے بلا لینگے جب تو ان کو سلام کرے ورنہ نہیں، الوجیز، (۱۶) معلوم ہونا چاہئے کہ عوام میں جو طریقہ جاری ہے کہ کھانے والے آنے والے یا دوسرے موجود شخص کو کھانے کے لئے بلا لیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ آپ بھی کھانا کھالیں حالانکہ ان کو شریک کرنے کا دل سے مطلقاً ارادہ نہیں ہوتا ہے تو یہ فعل مکروہ ہے، اور اگر دل سے دعوت دے کہ خواہ دوسرا شخص اس کے کھانے میں شریک ہو یا نہ ہو تو اچھی بات ہے، ورنہ بلانا نہیں چاہئے، م، (۱۷) اگر مانگنے والا (سائل) سلام کرے تو اس کا جواب دینا واجب نہیں ہے،

الخلاصہ، جیسے کہ قاضی اور حاکم کو اس کے محکمہ میں کسی نے سلام کیا تو اس پر جواب دینا واجب نہ ہوگا، القاضی خان۔

(۱۸) شیخ یا استاد کو اپنے شاگرد کا جواب اور ذکر کرنے والے کو سلام کرنے والے کا جواب دینا واجب نہیں ہے، المحیط، ان کے علاوہ اور دوسروں کے نام بھی ذکر کئے گئے ہیں، م، (۱۹) بلند آواز کے ساتھ قرآن مجید کی تلاوت کرنے والے کو، اور علم کا مذاکرہ تکرار کرنے والے کو اور اذان واقامت ہوتے وقت سلام کرنا مکروہ ہے، اور بقول صحیح اس کا جواب دینا بھی واجب ہے، الغیاثیہ، (۲۰) اگر اجنبی مرد و عورت پردہ کے ساتھ سامنے آئیں تو دیانۃً ان کو سلام نہیں کرنا چاہئے، الوجیز لیکن حکما مرد کو چاہئے کہ عورت کو سلام کردے، القاضی خان، لیکن فتویٰ یہ ہے کہ مرد کسی اجنبیہ عورت کو سلام نہ کرے، اور عورت جواب نہ دے، م (۲۱) جو شخص پہلے سلام کرتا ہے وہ افضل ہے، اور طہارت کے ساتھ جواب دینا مستحب ہے، اس طہارت کے لئے صرف تیمم کرلینا بھی کافی ہے، الغیاثیہ، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے بھی ایسا ہی کیا ہے، لیکن اس تیمم سے نماز جائز نہ ہوگی، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

(۲۲) آدمی جب اپنے گھر میں آئے تو سب سے پہلے درود پڑھے اور اپنے گھر والوں کو سلام کرے، اور اگر گھر خالی ہو تو اس طرح کہے: السلام علینا وعلی عباد اللہ الصالحین، م، محیط، اور جب بھی داخل ہو ایسا ہی کرے، الصیر فیہ، (۲۳) بچوں کو بھی سلام کرنا بہتر ہے، فقیہؒ نے یہی اختیار کیا ہے، (۲۴) اگر ذمیوں اور کفار سے اپنی کوئی حاجت متعلق ہو تو ادب عرض کرنے میں حرج نہیں ہے، جیسے جواب سلام میں حرج نہیں ہے (۲۵) اگر مجمع میں مسلمان اور کفار سب شریک ہوں، یعنی ملا جلا مجمع ہو تو مسلمانوں کی نیت کرکے السلام علیکم کہدے اور اگر چاہے تو یوں کہے: السلام علی من اتبع الھدیٰ، چنانچہ رسول اللہ ﷺ شاہ روم ہرقل کو اسی لفظ سے مخاطب کرتے ہوئے اپنا فرمان لکھا تھا، م، (۲۶) اصل یہ ہے کہ جو شخص ملاقات کو آئے اس کی سنت تحیۃ السلام ہے لہٰذا جو شخص کہ مسجد میں تلاوت یا نماز یا انتظار نماز یا حدیث سننے سنانے کے لئے بیٹھا ہوا سے سلام نہیں کیا جائے، اور بقول صحیح اس پر جواب دینا بھی واجب نہیں ہے، الغیاثیہ، القنیہ، لیکن صدر شہید اور ابواللیث رحمہما کا مذہب مختار یہ کہ قرآن مجید پڑھنے والے پر جواب دینا واجب ہے، الوجیز، المحیط۔

(۲۷) جمعہ اور عیدین کے خطبہ کے وقت اور اس حالت میں کہ لوگ نماز پڑھنے میں مشغول ہوں اور کوئی بھی فارغ نہ ہو تو ان اوقات میں سلام نہیں کرنا چاہئے، اور مبسوط میں ہے کہ اس حالت میں چھینک کا بھی جواب نہیں دینا چاہئے، الخلاصہ، الذخیرہ، اور تاتار خانیہ میں لکھا ہے کہ علمی مذاکرہ کے وقت سلام کرنے والا گنہگار ہوگا، لیکن اظہر یہ ہے کہ سلام نہیں کرنا چاہئے، اور ان لوگوں پر جواب دینا بھی واجب نہیں ہے، جیسا کہ محیط میں ہے، (۲۸) ان لوگوں کو سلام نہیں کرنا چاہئے، دل لگی کرنے والا بڈھا، اور اوباش، جھوٹے قصے سنانے والا، بیہودہ بکواس کرنے والا، پھکڑ، بازاروں میں عورتوں کو تاکنے والا، بشرطیکہ ان کا توبہ کرنا ظاہر نہ ہوا ہو، القنیہ، راگ گانے والا، قوال، کبوتر اڑانے والا، تیتر، یا مرغ اور بٹیر باز، الغیاثیہ، اس میں اصل بات فسق کا عام ہونا ہے، م، جو پیشاب یا پائخانہ کر رہا ہو، یا غسل خانہ میں ننگا نہا رہا ہو تو ان کو بھی سلام نہیں کرنا چاہئے، اور سلام کرنے والا بے ادب ہوگا، الغیاثیہ، فاسق مسلمان کے حق میں اس کی ہدایت کی دل سے دعا کرنی چاہئے، لیکن سلام کرنے کے بارے میں قول اصح یہ ہے کہ اس کی ابتداء نہیں کی جائے، التمر تاشی، (۲۹) یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ جو شخص مسلمانوں میں شمار کیا جاتا ہے، اگرچہ وہ بدعتی ہی ہو اس کے ساتھ کافروں جیسی دشمنی رکھنی جائز نہیں ہے، اور ان سے دل میں کینہ رکھنا بھی برا ہے، کیونکہ حدیث میں ہے، النصح لکل مسلم، یعنی ہر مسلم کے لئے بہتری چاہنا، اور جن احادیث میں بدعتیوں کی برائی اور توہین مذکورہ ہے، ان کا مطلب یہ ہے کہ ان کی تعظیم نہ کی جائے، کہ یہی بات ان کے حق میں خیر خواہی کی ہے، کہ لوگوں کے دلوں میں اپنی عظمت نہ پاکر

شاید کہ ان کو اس کا احساس اور اس سے خود ملامت حاصل ہو، اور اس سے وہ توبہ کرلیں، اسی بناء پر اس زمانہ میں نادان مقلدوں اور غیر مقلدوں دونوں پر تعجب پھر افسوس بھی ہوتا ہے، کہ ان میں کوئی بھی احادیث و آیات کو نہیں سمجھتا ہے، جس کے نتیجہ میں آپس میں دونوں فریق دشمنی رکھتے ہیں، اور ان نصوص کی نامناسب تاویلیں بھی کرتے ہیں، اور یہ فتنہ بہت زبردست ہے، اللہ تعالیٰ ہمیں اور انہیں سبھی کو اور سارے مسلمانوں کو بھی اس سے بچا کر رکھے، اور ہمیں اور انہیں سبھوں کو صراط مستقیم پر ثابت قدم رکھے، آمین، م۔

(۳۰) اگر کسی مسلمان نے دوسرے مسلمان سے یہ کہا کہ تم فلاں اور فلاں کو میرا اسلام پہونچادو اور وہ قبول کرلے تو اس کا سلام ان لوگوں تک پہنچانا اس شخص پر لازم ہوگا، الغیاثیہ، م، (۳۱) جب وہ شخص سلام پہنچادے تب جسے سلام پہنچایا گیا ہے تو اسے یہ لازم ہوگا کہ پہلے اس پہنچانے والے کو پھر کہنے والے کو جواب سلام پہنچائے یعنی وہ اس طرح کہے، وعلیک وعلیہ السلام (وعلیک وعلیہم السلام) یہ بات صحیح حدیث میں مذکور ہے، م، اور ذخیرہ میں سیر کبیر سے بھی یہی بات منقول ہے، (۳۲) جواب سلام پہنچانے کا وجوب اسی وقت ختم ہوگا جبکہ اسے سنادیا جائے اور اگر وہ بہرہ ہو تو اسے ہونٹوں کا ہلنا نظر آجائے، الکبری، (۳۳) کلمہ کی انگلی یا ہاتھ سے سلام کرنا مکروہ ہے، الغیاثیہ، (۳۴) اگر مخاطب دور میں ہو اور اس تک آواز پہنچانے میں دقت ہو تو انگلی یا ہاتھ کا اشارہ سے کرلینے میں مضائقہ نہیں ہے، جیسا کہ حضرت ابورافعؓ کی حدیث میں حالت نماز کے جواب میں ابتدائے اسلام کے زمانہ میں مروی ہے، اور سلام کے لئے پیشانی اور گردن جھکانے کا جو طریقہ اس علاقہ میں رائج ہے وہ در حقیقت منافقوں کی بری عادتوں میں سے ہے، بالخصوص کمر جھکانا اور رکوع کی طرح جھک جانا مکروہ تحریمی ہے، کیونکہ جھک کر ادب بجالانا یا سلام کرنا اگر اگلی امت میں مروج تھا بھی تو وہ قطعی طریقہ سے منسوخ کردیا گیا ہے، اور اس امت میں رکوع کرنا صرف اور صرف عبادت الٰہی کا ایک رکن اور حصہ ہے جو دوسرے کے لئے جائز نہیں ہے، لہٰذا کسی منسوخ حکم پر اب عمل کرنا جائز نہ ہوگا، اور رکن عبادت میں شرکت حرام ہے، اسی لئے یہ طریقہ جائز نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

(۳۵) ایک مسلمان کا دوسرے مسلمان پر جتنے حقوق نص سے ثابت ہیں ان میں سے چند یہ ہیں (۱) جب کسی کو چھینک آئے اور وہ خود الحمد للہ کہے تو سراجیہ میں مذکور ہے، کہ دوسرے سننے والے کو اسے مخاطب کرتے ہوئے یرحمک اللہ کہنا واجب ہے، لیکن صرف ایک مرتبہ چھینک آنے تک کہ اس سے زیادہ ہونے کی صورت میں اسے اختیار ہوگا کہ مزید کہے یا نہ کہے، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس مسئلہ میں مزید تحقیقی بات یہ ہے کہ اوپر جو بات کہی گئی ہے اس سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ جواب مثل سلام کے واجب ہے، لیکن حدیث میں اس شرط کی صراحت موجود ہے، کہ چھینکنے والے نے پہلے خود ہی الحمد للہ کہدیا ہو، ورنہ واجب نہیں ہے، دوسری بات یہ ہے کہ بار بار چھینکنے والے کو حدیث صحیح میں یہ کہا گیا ہے کہ تم کو زکام ہو گیا ہے، اس لئے بظاہر سراجیہ کا قول ایسی صورت میں ہوگا، کہ اس کی چھینک زکام کی بیماری کی وجہ سے نہیں آئی ہو، یا اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک ہی مجلس میں اسے تین بار یا اس سے زیادہ چھینک آگئی ہو، چنانچہ یہی بات قاضی خان میں بصراحت موجود ہے، م۔

(۳۶) جب چھینکنے والے نے الحمد للہ کہدیا یا پھر سننے والوں نے یرحمک اللہ بھی کہدیا تب دوبارہ چھینکنے والا اس طرح کہے، :یھدیکم اللہ ویصلح بالکم: محیط، حدیث میں ان ہی الفاظ سے ثابت ہے، اسی لئے محیط میں صاف کہا گیا ہے کہ اس کے سوا دوسرے کلمات نہیں کہنے چاہئے، م، (۳۷) اگر جوان عورت کو چھینک آئی ہو تو جواب صرف اس کے محرم ہی دینگے اور اجنبی حضرات صرف اپنے دل میں جواب دینگے، الذخیرہ، (۳۸) چھینک کے جواب کو سنانا ضروری ہے، الغیاثیہ (۳۹) حدیث میں ہے کہ تم ایک دوسرے پر حسد مت کرو، جھگڑا نہ کرو، بغض نہ رکھو اور اللہ تعالیٰ کے بندے ہو کر بھائی بھائی بنو، اور یہ بھی حدیث میں

ہے کہ ایک دوسرے کو ہدیہ بھیجا کرو، تاکہ آپس میں محبت پیدا ہو، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس زمانہ میں شیطان نے لوگوں پر قبضہ جمالیا ہے یہ ہدیہ کالین دین بھی ان کے نزدیک قرضہ لینے دینے کے مثل ہو گیا ہے، اس طرح سے کہ اگر ایک مال وار شخص دوسرے غریب کم والے کو کچھ دنوں تک متواتر ہدیہ دیتا رہتا ہے، لیکن اس بے چارہ کی طرف سے برابری کا ہدیہ نہیں بھیجا جاسکتا ہے یا کم بھیجتا ہے، تو وہ طعن و تشنیع کر کے آپس میں بغض بڑھالیتا ہے، اللہ تعالیٰ سبھوں کو ہدایت فرمائے، (۴۰) حدیث میں ہے کہ اپنے مسلمان بھائی سے خندہ پیشانی وہنس مکھ چہرہ) کے ساتھ ملنا اس کو صدقہ کا ثواب پہنچتا ہے۔

فصل خرید و فروخت کے بیان میں

(۱) جب تک آدمی کو خرید و فروخت کے احکام اور اس کے جائز ناجائز ہونے کا علم نہ ہو تب تک خرید و فروخت میں مشغول نہیں ہونا چاہئے، السراجیہ، (۲) اگر کسی چیز میں کوئی شخص شریک ہو تو اسے اپنے شریک کو بتائے بغیر کسی دوسرے کے ساتھ معاملہ نہیں کرنا چاہئے، ہمارے علماء کے نزدیک یہ بات پسندیدہ اور مندوب ہے کہ پہلے اس شریک کو باخبر کر دینا چاہئے، کہ شاید وہی اسے خرید لینا چاہتا ہو۔

(سوال) بازار کے سوداگروں کا حال سب کو معلوم ہے کہ وہ اپنے اموال ڈاکوؤں اور لٹیروں (چوروں ور شوت خواروں وغیرہ) کے ہاتھ فروخت کرتے ہیں جن کی پونجی اور اموال اکثر وبیشتر حرام ہی ہوتے ہیں، (جیسے کہ رنڈیوں وغیرہ کے ہاتھ فروخت کا سلسلہ قائم ہے)، پھر ان بیوپاریوں میں بھی فروخت کے معاملات اس طرح سے ہوتے ہیں جو سودی ہیں اور ان کے معاملات میں فاسد عقود بھی ہوتے ہیں، (مثلاً کراچی میں کاروبار کی اجازت حاصل کرنے والے کاغذات کو اسلام آباد میں فروخت کر دیا جاتا ہے، حالانکہ اس کاغذات کے حوالہ سے در آمد شدہ مال ہنوز منگوانے والے کے ہاتھ میں پہونچا بھی نہ ہو، اسی طرح سے اگر وہ مال غلہ ہو تو اسے اصل خریدار نے تولہ بھی نہ ہو،) تو اس سوال کے جواب میں یہ تین صورتیں ہو سکتی ہیں۔

اول یہ کہ کوئی مال عین ظالموں سے خریدا گیا ہو، اور اس کے بارے میں

خریدار کا غالب گمان یہ ہو کہ ان ظالموں نے یہ مال دوسرے سے ظلم یا رشوت کے طور پر لیا ہے، پھر اسے بازار میں بیچ ڈالا ہے تو ایسے مال کو نہیں خریدنا چاہئے، اگرچہ وہ کئی بار ہاتھوں ہاتھ یعنی ایک ہاتھ سے دوسرے ہاتھ میں بیچا جا چکا ہے، دوسرا یہ کہ وہ حرام مال بعینہ ابھی تک موجود ہو مگر وہ دوسری چیزوں میں اس طرح خلط ملط کر دیا گیا ہو کہ اسے چھانٹ کر علیحدہ نہیں جاسکتا ہو، بلکہ علیحدہ کرنا محال ہو تو امام حنیفہؒ کے قول کے مطابق خلط ملط کرنے والا شخص اس مال کا مالک تو ہو گیا مگر وہ اس کے اصل مالک کے پاس ذمہ دار ہو گا، اسی لئے کسی کو بھی وہ مال اس وقت تک نہیں خریدنا چاہئے یہانتک کہ اصل مظلوم کو جس کا وہ اصل مال ہے اس سے لینے والا راضی کرے اس کے بعد جو چاہے اسے خریدے، تیسری صورت یہ ہو گی کہ جس شخص نے اس عین مال کو غصب یا رشوت یا بیاج وغیرہ کے طور پر لیا تھا اسے یہ معلوم ہو کہ وہ بعینہ مال اب باقی نہیں رہا تو اس مال کو خریدنا جائز ہو گا۔

یہ سارا حکم فتویٰ کے طور پر ہے، لیکن دیانت اور تقویٰ کا تقاضا یہ ہے کہ جہاں تک ممکن ہو ایسا کوئی مال بالکل نہیں خریدنا چاہئے، حالانکہ عجم کے علاقہ بالخصوص پاکستان وہندوستان و بنگلہ دیش میں یہ بات بالکل محال نظر آتی ہے ویسے بندہ مترجم نے یہ بات سنی ہے کہ عرب کے علاقہ میں ایک خاص بازار ہے جس میں حلال مال کے سوا مطلقاً حرام مال کو خرید و فروخت نہیں کیا جاتا ہے اور اس مخصوص بازار کے سوا دوسرے بڑے بڑے بازار ہیں جن میں ہر قسم کی ہر چیز کی خرید و فروخت ہوتی ہے، ان میں سے خاص بازار والے صرف اسی شخص سے معاملہ کرتے ہیں جن کے متعلق ان کو یہ معلوم ہو کہ اس کا مال بالکل حلال و پاک ہے، اس

کے بعد دوسرے لوگوں میں سے اگر کوئی ان کے ساتھ معاملہ کرنا ہی چاہتا ہو تو ان کو یہ حکم دیتا ہے، کہ وہ اپنا پرانا سارا مال فقیروں میں تقسیم کر دیں، پھر وہ لوگ ان لوگوں کو اپنی اپنی زکوٰۃ کے مال سے ان کو ضرورت کے مطابق مال دیدیتے ہیں اس کے بعد وہ لوگ اسی مال سے اپنا کاروبار جاری کر دیتے ہیں، اور یہ لوگ بھی ان لوگوں کے نام اپنے دفتروں میں لکھ کر معاملات کرتے ہیں اور ان کی ترقی اس خاص ملکیت اور خاص بازار کی برکات سے ہوتی ہے، اس کے برعکس ہمارے ملکوں میں حلال مال تلاش کرنا انتہائی مشکل عمل ہے، اس لئے ہمارے بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ اس زمانہ میں تم پر یہ کام فرض ہے کہ تم جس مال کو حرام محض جانو اسے چھوڑ دو کیونکہ ایسی چیز کو پالینا حرام کا جسمیں شبہہ نہ ہو محال ہے، جواہر الفتاوی۔

مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ مقام انتہائی افسوس کا ہے کیونکہ رزق حلال اور لباس حلال تو عبادات کی نورانیت و برکات وانسانی کمالات کے لئے لازم ہے، پھر مزید میں یہ کہتا ہوں کہ اس علاقہ میں قوم ہنود وغیرہ مشرکین اقوام ہیں جو احناف کے اصول کے مطابق سب سے پہلے ایمان لانے کے ہی مکلف ہیں اس لئے ان میں بیاج وغیرہ کے معاملات جتنے بھی شرعی ممنوعات میں سے ہیں وہ سب ان کے عرف کے مطابق جائز ہوں گے، لہٰذا مسلمان کے لئے بھی ان سے لین دین کرنا جائز ہوگا، البتہ اسلامی حکومت ان کے سودی معاملات کو جائز نہیں رکھے گی اگر کہیں ایسا ہوتا ہو، پس دوسرے معاملات جائز ہوں گے، واللہ تعالیٰ اعلم، لیکن اس بات میں شرط یہ ہے کہ وہ غصب کر کے یا رشوت سے حاصل نہ کی گئی ہو، الحاصل اس میں اشکال اور شبہہ باقی رہجاتا ہے، م۔

(۳) اگر کوئی شخص اپنے خریدے ہوئے مال کو واپس کرنا چاہے تو جس مال کو واپس کرنا رسم وعادت کے خلاف نہ ہو اسی کو واپس کرنا جائز ہوگا، السراجیہ، (۴) اگر مال کی واپسی میں اس وقت اس علاقہ کا دستور ہو کہ ہر روپیہ میں ایک آنہ کم لیا جاتا ہو تو اسی مقدار کے مطابق واپس کر لینے میں بھی حرج نہ ہوگا، کیونکہ اس بائع کو پہلے سے ہی دستور کی بناء پر یہ بات معلوم رہتی ہے، اس طرح اس چیز کا ثمن مجہول ہونا معلوم نہیں رہا، لیکن اگر ہر بیع کے بارے میں ایسی عادت عام نہ ہو تو پہلے سے اس کی اطلاع دینی ضروری ہوگی، ورنہ وہ بیع فاسد ہو جاتی ہے، م، (۵) امام ابو حنیفہؒ اس بات کو مکروہ جانتے تھے کہ کوئی اپنی چیز فروخت کرتے وقت اس مال کی خوبیاں بیان کرنے لگے، الملتقط، بظاہر امام صاحب نے اس وجہ سے تعریف کرنے کو ناپسندیدہ کام فرمایا ہے کہ عموماً اس چیز کے اوصاف بیان کرتے ہوئے کوئی غلط یا ضرورت سے زائد بھی کہدے گا، اور یہ حرام کام ہو جائے گا، حالانکہ حدیث میں بڑے گناہوں میں سے ایک یہ بتائی گئی ہے کہ کوئی جھوٹی قسمیں کھا کر اپنے مال کی تعریف کر کے اسے فروخت کرے، جبکہ یہ بات کھلی ہوئی ہے کہ اپنے مال کی تعریف کرتے ہوئے جھوٹی قسمیں بھی کھا سکتا ہے، اسی لئے اس کام کو ممنوع کر دیا گیا ہے، م۔

(۶) ایک کاروباری کے لئے یہ بات لازم ہے کہ اس کا کاروبار اس کو اپنے دینی فرائض کی ادائیگی سے غافل نہ کر دے، اسی لئے نماز کا وقت آتے ہی اپنا کاروبار روک کر نماز ادا کر لینی چاہئے، (۷) اگر کسی نے اپنا ناپاک کپڑا فروخت کرنا چاہا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگر فروخت کرنے والے کو یہ گمان ہو کہ کوئی نمازی اسی کپڑے کو پہن کر یا بچھا کر اپنی نماز ادا کرے گا تو ناپاکی کے عیب کو بتا دینا بہتر ہوگا، ورنہ نہیں، الغرائب، (۸) نوازل میں شیخ نصیر بن یحییٰؒ سے روایت ہے کہ اگر کوئی کسی یہودی یا نصرانی وغیرہ سے پرانا مستعمل کپڑا شلا پوستین وغیرہ خرید لے اور ظاہر میں اس پر ناپاکی کی کوئی علامت نہیں پائی جارہی ہو تو اسے دھوئے بغیر بھی استعمال کر لینے میں کوئی حرج نہیں ہے، التاتارخانیہ، (۹) اگر کوئی بازار سے نئی چٹائی یا کپڑا بیچنے والے سے نیا کپڑا یا اس کی جیسی کوئی دوسری چیز خرید کر لائے اور فوراً نماز پڑھتے وقت اسی کو استعمال میں لانا چاہے تو وہ نماز جائز ہو جائیگی، جیسے نئے جوتے خرید کر اسے پہن کر نماز پڑھنی جائز ہے، م۔

(۱۰) قاضی خان میں ہے کہ اگر کوئی کسی پرندے کے شکاری سے چڑیاں خرید کر پھر ان کو آزاد کر دینا چاہے تو جائز ہے، لیکن

اس شرط کے ساتھ کہ ان کو چھوڑ کر دل میں یا زبان سے یہ بھی کہدے کہ اگر کوئی ان کو پکڑے تو یہ اس پکڑنے والے کے لئے حلال ہیں، اس لئے کہ ان کو صرف چھوڑ دینے سے ہی یہ چڑیاں اس کی ملکیت سے نکل نہیں جاتی ہیں بلکہ اسی کی ملکیت میں باقی رہتی ہیں، شیخ برہان الدینؒ نے فرمایا ہے کہ اس طرح چڑیاں کو چھوڑ دینا اس لئے ممنوع ہے کہ اس میں مال کی بربادی لازم آتی ہے، القنیہ، جبکہ شریعت میں مال کی بربادی جائز نہیں ہوتی ہے، م۔

(۱۱) اگر کوئی شخص بیع فاسد کے ذریعہ ایک باندی خرید لینے کے بعد اس سے ہمبستری کرنی چاہے تو یہ حرام نہیں ہوگی البتہ مکروہ کام ہوگا، خزانۃ الفتاویٰ، (۱۲) اگر کوئی شخص بازاری مچھلی یا دودھ یا گوشت وغیرہ بیچتا ہے جو دیر تک اچھی حالت میں نہ رہ سکے بلکہ اس کے بگڑ جانے کا خوف ہو، اس سے کوئی شخص کسی کا معاملہ طے کر لینے کے بعد رقم لانے کے لئے کہہ کر جائے اور غائب ہو جائے تو اس کے مالک (بائع) کو اس چیز کے ضائع ہو جانے کا خوف ہونے لگے اس بناء پر کسی دوسرے کے پاس اسے فروخت کردے تو یہ فروخت کرنا جائز ہوگا، نیز اس دوسرے خریدار کو واقعہ کا علم ہو جانے کے باوجود اسے خریدنا جائز ہوگا۔

(۱۳) اگر کوئی آدمی بیمار ہو جائے اس حالت میں کہ اس کے متعلقین بال بچے وغیرہ اس کے لئے اس کی اجازت یا خبر کے بغیر ہی دوائیں خرید کر لے آئیں تو یہ جائز ہوگا، السراجیہ (۱۴) نجاست کھانے والی گائے بکری مرغی وغیرہ کو جبتک کہ ناپاکی کی بدبو جانور کے منہ میں پائی جارہی ہو فروخت کرنا مکروہ ہے، القنیہ۔ اس سے ایسا جانور مراد ہے جس کا کھانا جائز ہو اور اس جانور کو ناپاک اور گندی چیزیں کھانے کی عادت پڑ گئی ہو، اس سے پہلے بھی اس کی تصریح کر دی گئی ہے، م، (۱۵) اگر کسی کے پاس بالکل صاف غلہ موجود ہو اور اس کا مالک یہ چاہے کہ عادۃً ایسے غلہ میں جتنی مٹی وغیرہ ہوتی ہے اتنی ہی اس میں ملادے تو شیخ شہاب الدینؒ نے فرمایا ہے کہ اسے اس کی اجازت نہیں ہوگی، القنیہ، (۱۶) لوہے، پیتل، کانسی، اور اس جیسی دہات کی چیزوں کی انگوٹھی وغیرہ بیچنا مکروہ ہے، اسی طرح کھانے کی مٹی بیچنا بھی مکروہ ہے۔

فصل: والدین اور سفر وغیرہ کے حقوق

(۱) اگر کسی کا جوان بالغ لڑکا کوئی ایسا کام کرنا چاہتا ہو جسے نہ کرنے کی بھی اسے گنجائش ہو اور اس کے والدین کے حق میں دین و دنیا کا کچھ نقصان بھی نہ ہو لیکن اس کے والدین اسے پسند نہ کرتے ہوں تو والدین سے اس کے لئے اجازت لینی ضروری ہے، (۲) اگر والدین کے درمیان آپس میں اختلاف اس حد تک بڑھ گیا ہو کہ ایک کی خدمت کرنے اور اس کو خوش رکھنے سے دوسرا ناراض ہوتا ہو تو اس لڑکے کو چاہئے کہ جو کام تعظیم واحترام سے تعلق رکھتے ہوں ان میں باپ کے معاملہ کو ترجیح دے، چنانچہ اگر دونوں سامنے آئیں تو باپ کی تعظیم کے لئے کھڑا ہو جائے، اور اگر دونوں نے اس سے پینے کے لئے پانی مانگا، اور دونوں میں سے کسی نے بھی اپنا ہاتھ بڑھا کر اس سے پانی نہیں لیا تو وہ پہلے ماں کو دے، القنیہ۔ میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ شاید یہ صورت اس وقت کی ہو کہ دونوں نے ہی ایک ساتھ پانی مانگا ہو، کیونکہ جس نے پہلے مانگا ہو وہی پہلے پانے کا مستحق ہوگا، م۔

(۳) امام محمدؒ نے سیر کبیر میں لکھا ہے کہ اگر مرد نے جہاد کے سوا تجارت یا حج یا عمرہ کے لئے سفر کا ارادہ کیا، لیکن اس کے والدین اس سفر کو ناپسند کرتے ہوں پس اگر اس سفر سے والدین کے حق میں بربادی کا خوف ہو

مثلاً اس کے پاس اس وقت جتنا مال ہے وہ اس کے سفر کے خرچ اور ان والدین کے اخراجات کے لئے کافی نہ ہو حالانکہ والدین اپنی مالی مجبوری کی وجہ سے اس کے مال کے محتاج ہوں، اور نفقہ اسی پر لازم آیا ہو تو ان کی اجازت کے بغیر اسے اس سفر کی اجازت نہیں ہوگی، خواہ اس سفر میں اس لڑکے کو راستہ کا ڈر ہو یا نہ ہو، م، اور اگر ان والدین کا خرچ اس وقت اس پر لازم نہ ہو مثلاً وہ خود ہی مالدار ہوں یا اپنے سفر کے لئے خرچ کے علاوہ بھی ان

لوگوں کا وہ پورا خرچ پیشگی یا حسب ضرورت دینے کا انتظام کر کے جا سکتا ہو، تو یہ دیکھنا ہوگا کہ اگر سفر خطرناک ہو مثلاً سمندر کا راستہ ہو یا سخت سردی میں جنگل کا سفر کرنا ہو، جس سے اس جوان کے حق میں موت آجانے کا خطرہ ہو تب بھی ان کی اجازت کے بغیر اس کا سفر پر جانا جائز نہ ہوگا، بقیہ دوسری صورت میں اسے سفر میں جانا جائز ہوگا، الذخیرہ۔

(۴) اسی طرح اگر ملازمت یا دوسری طرح کمانے کی لئے سفر میں لڑکا جانا چاہے تو اس میں بھی وہی تفصیل ہوگی، المحیط، (۵) اگر لڑکا اپنے والدین کی اجازت کے بغیر علم حاصل کرنے کے لئے نکل جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہوگا، اور یہ نافرمانی میں شمار نہ ہوگا، القاضی خان، (۶) اگر باپ پڑھانے کی غرض سے سفر میں جانا چاہتا مگر اس سفر سے اس کی اولاد کے حق میں خوف و خطرہ ہو تو نہیں جا سکتا ہے، التاتارخانیہ بحوالہ ینابیع، (۷) ہمارے زمانہ میں باندی اور ام ولد کو بھی اس کے محرم کے بغیر سفر کرنا حرام ہے، اس پر فتویٰ ہے، السراجیہ۔

(۸) شرک کے گناہ کے مقابلہ میں والدین کی نافرمانی سب سے بڑا گناہ ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنی عبادت کے حکم کے ساتھ ہی ان کی نافرمانی سے منع فرمایا ہے، (۹) حدیث میں ہے کہ ماؤں کے قدموں کے نیچے جنت ہے، (۱۰) کسی صحابی نے رسول اللہ ﷺ سے سوال کیا کہ میرے حق میں سب سے بڑھی ہوئی خدمت گذاری کے لائق کون شخص ہے، تب آپ نے فرمایا کہ تمہاری ماں ہے، انہوں نے پھر یہی سوال کیا، جواب میں دوبارہ بھی یہی فرمایا، الحاصل دو یا تین مرتبہ آپ نے یہی فرمایا، (۱۱) حدیث میں ہے کہ وہ شخص بڑا ہی کم بخت ہے جس نے اپنے والدین یا ان میں سے کسی ایک کو ان کے بڑھاپے کی حالت میں پایا پھر بھی انہوں نے اسے جنت میں داخل نہیں کیا، یعنی ان والدین کی خدمت کر کے ان سے رضامندی حاصل نہ کرنے کی وجہ سے جنت میں داخل نہ ہو سکا، اس باب میں اس قسم کی بہت سی احادیث ہیں، واللہ تعالیٰ ہو الموفق۔

فصل: قرض اور قرضہ کے بیان میں

(۱) قرض سے مراد یہ ہے کہ کوئی شخص کسی کو دینار یا درہم یا کوئی مثلی چیز دے کر دوسرے کسی وقت میں اس سے اسی جیسی چیز وصول کر لے، (۲) اور قرضہ سے مراد یہ ہے کہ کوئی شخص دوسرے شخص کے ہاتھ کوئی چیز وقت معین کے لئے ادھار فروخت کرے، التاتارخانیہ، (۳) فقیہؒ نے فرمایا ہے کہ اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے کہ آدمی اپنی انتہائی مجبوری کی حالت میں کسی دوسرے شخص سے واپس ادا کر دینے کی دل میں پوری نیت رکھتے ہوئے کوئی چیز ادھار خریدے، (۴) اور اگر واپس دینے یا نہ دینے کے بارے میں کوئی فیصلہ کئے بغیر قرضہ لیا تو یہ حرام خوری ہوگی، القنیہ۔

(۵) اگر کوئی شخص اپنے مقروض ہونے کی حالت میں مر گیا تو اس کے بارے میں ناطفیؒ نے فرمایا ہے کہ اگر اس کی واپسی کی اسے پوری پوری نیت تھی تو مجھے امید ہے کہ وہ قیامت کے دن اس کی وجہ سے نہیں پکڑا جائے گا، خزانۃ المفتیین، شاید کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے فضل سے اس کے قرض دار کو جس طرح بھی ہو راضی کر دے گا، م، (۶) ایک شخص کا دوسرے شخص پر کوئی حق باقی ہو پھر اچانک وہ حق دار اس طرح سے لاپتہ ہو گیا کہیں اس کا ٹھکانہ معلوم نہ ہوتا ہو اور یہ بھی معلوم نہ ہو کہ وہ اب زندہ ہے یا مر گیا ہے، تو اس مقروض پر یہ واجب نہیں ہے کہ شہروں شہر اور دیہاتوں دیہات جا کر اسے تلاش کرے، القنیہ۔

(۷) اگر کسی نے دوسرے کے قرضہ سے انکار کیا تو شیخ نصیرؒ نے فرمایا ہے کہ قرض خواہ کو اس سے قسم لینے کا اختیار ہے، پھر اگر قرض خواہ مر جائے تو وہ قرض اس کے وارثوں کا حق ہو جائے گا، اس کے بعد اگر مقروض نے وارثوں کو ادا کر دیا تو وہ ذمہ سے فارغ اور بری ہو جائے گا، لیکن تاخیر کرنے کا گنہگار باقی رہے گا، اور اگر دنیا میں ادا نہیں کیا تو آخرت میں معاوضہ خود میت قرض خواہ کے لئے ہوگا، اور اب اس میں وارثوں کا حق نہ رہے گا، الخزانۃ والحاوی، (۸) اور اگر قرض دار مقروض ہونے کا اقرار کرتا ہو مگر قرض خواہ مر گیا تو اکثر مشائخ کے نزدیک اس مردہ قرض خواہ کو قیامت کے دن مقروض سے خصومت کا حق باقی نہ ہوگا، لیکن

بعض فقہاءؒ نے فرمایا ہے کہ اسی کو ہوگا، الخزانہ، (۹) میت کے قرضداروں سے اگر کسی ظالم نے میت کا قرض لے لیا تو اس میت کا قرضہ اس پر بدستور باقی رہے گا، الملتقط۔

(۱۰) اگر کسی ایک شخص پر مختلف لوگوں کے متعدد حقوق غصب، ظلم ٹیکس، وغیرہ کی قسم کے باقی ہوں اور وہ ان کے حق داروں کو نہیں پہچانتا ہو، پس اگر اس نے ان کی ادائیگی کی نیت سے اتناہی اندازہ کر کے فقیروں کو صدقہ کر دیا یعنی اس نیت کے ساتھ کہ اگر اصل حق داروں کو پالوں تو ان کو ان کا حق دیدوں گا اور ساتھ ہی اللہ تعالٰی کے سامنے توبہ بھی کرلی تب وہ معذور سمجھ لیا جائے گا، اسی طرح اگر کسی رقم کو دوسرے لوگوں میں تقسیم کرنے کی بجائے خود اپنے محتاج ماں باپ دوادادادی وغیرہ یا محتاج بالغ اولاد میں خرچ کر دی تب بھی وہ معذور ہوگا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ایسی صورت میں یہ شرط نہیں ہے کہ جس جنس کا حق ہو صدقہ میں بھی وہی جنس دے، القنیہ۔

(۱۱) ایک شخص قرض دار ہونے کی حالت میں مر گیا اور اس کے مقروض ہونے کا اس کے وارث کو علم نہ ہو، اسی وجہ سے اس مرنے والے کا مال موروث اس کے وارث نے خرچ کر ڈالا تو شیخ شدادؒ نے کہا ہے کہ یہ وارث اس سلسلہ میں کچھ بھی ذمہ دار نہ ہوگا، اور اگر وارث کو معلوم ہونے کے باوجود اس نے قرض ادا نہیں کیا تھا تو اب اس کی میراث سے ادا کرنا واجب ہوگا، اور اگر وارث قرض دار ہونے کی خبر پانے کے بعد بھول گیا تو بھی اس سے آخرت میں مواخذہ نہ ہوگا۔

(۱۲) اگر کسی کے پاس کسی کی کوئی رقم یا چیز امانت رکھی ہوئی ہو اور وہ بھول گیا بالآخر مر گیا تو اس سے بھی قیامت کے دن مواخذہ نہ ہوگا، (۱۳) ایک شخص کسی کا کچھ مقروض ہے، وہ مقروض اور اس کا قرض خواہ دونوں ایک ساتھ سفر میں تھے کہ اچانک ڈاکو نے ان پر حملہ کر دیا، اسی موقع پر مقروض نے قرض کی پوری رقم اپنے ساتھی قرض خواہ کو دینی چاہی تو بعض مشائخ کے نزدیک اگرچہ خطرہ کا موقعہ ہے پھر بھی وہ اس رقم کو لینے سے انکار نہیں کر سکتا ہے، لیکن فقیہ ابواللیثؒ کے نزدیک وہ لینے سے انکار کر سکتا ہے، القاضی خان۔

(۱۴) اگر کسی نصرانی نے اپنی شراب بیچ کر اسی رقم سے کسی مسلمان کا قرض ادا کرنا چاہا تو وہ مسلمان اپنی رقم وصول کر سکتا ہے، کیونکہ نصرانی کے لئے شراب مباح ہونے کی وجہ سے اسے فروخت کرنا بھی جائز ہوگا، پھر اس رقم کو وصول کر سکتا ہے، لہٰذا اس سے اپنا قرض بھی ادا کر سکتا ہے، (۱۵) اور اگر برعکس کوئی مسلمان قرض دار اپنی شراب فروخت کر کے اس کی رقم سے اپنے قرض خواہ کا قرض ادا کرنا چاہے تو اس کے قرض خواہ کو لینا مکروہ ہوگا، السراج۔ (۱۶) اگر کوئی شخص کھرے روپے دینے کا ذمہ دار اور مقروض تھا مگر اس نے کھوٹے روپے اپنے قرض خواہ کو دیدئے اور اس نے وصول کر کے ان کو خرچ بھی کر دیا تو امام ابوحنیفہ وامام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک اس مقروض پر اب کچھ باقی نہیں رہا، المضمرات۔

(۱۷) اگر ایک شخص کے مختلف افراد کی مختلف رقموں کے مقروض تھے ایک موقع پر اس نے کہا کہ میں نے اپنے تمام قرض داروں کو بری کر دیا، مگر اس نے کسی کا بھی فرداً نام نہیں لیا اور نہ ہی اس وقت ان کی تفصیلی نیت کی اور نہ ہی اجتماعی نیت کی تو ابن مقاتلؒ نے کہا ہے کہ ہمارے علماء کرامؒ کے نزدیک یہ لوگ اپنے قرض سے سبکدوش یا بری نہیں ہوں گے۔ (۱۸) اور اگر اس طرح کہا کہ ہر شخص جو میرا قرض دار ہے، وہ حلت میں ہے، تو ابن مقاتلؒ نے کہا ہے کہ ہمارے علماء کے نزدیک اس کے قرض دار بری نہ ہوں گے، اسی طرح اگر یہ جملہ کہا کہ اس شہر یا محلہ میں میرا کچھ نہیں آتا ہے، تو ابن مقاتلؒ نے علماء سے نقل کیا ہے کہ اگر وہ شخص اس جگہ میں آکر اپنے قرض یا کسی اور قسم کے حق کا مطالبہ کرتا ہے تو اس کی بات سنی جائیگی، یعنی اس کے حقوق پہلے کے ختم نہ ہوں گے، لیکن خود ابن مقاتلؒ کے نزدیک اس کا دعویٰ ختم ہو جانے کی بناء پر اب سننے کے قابل باقی نہیں رہے گا، اور اس کے قرض دار بری ہو جائینگے، تاتارخانیہ۔

(۱۹) اگر کسی نے ایک سنار سے کہا کہ تم میرے لئے چار ماشہ کی انگوٹھی بنادو جس کی اجرت تم کو ایک دانگ ملے گی۔ تو اس

کے لئے اتنے وزن سونے سے زائد لینا جائز نہ ہوگا۔ت(یعنی وہ اجرت کا مستحق نہیں ہوگا)۔(۲۰) کسی مشاع یا مشترک چیز کا قرض جائز ہے، مثلاً ایک ہزار درہم کسی کو یہ کہہ کر دیئے کہ ان میں سے نصف تمہارے لئے بطور قرض ہیں اور باقی نصف (پانچسو) تمہارے پاس مضاربت کے طور پر چھوڑ دیئے ہیں تو یہ معاملہ جائز ہوگا، الوجیز۔(۲۱) سرکہ وسربی وانگور کا رس اور شہد وگھی وتیل اور اس کے تیل کو پیمانہ سے قرض لینا جائز ہے۔ اور لوہا، پیتل وکانسہ وبلچہ وکلہاڑی وآرہ وغیرہ کو وزن سے قرض لینا جائز ہے، اور سوت کا قرض بھی وزن سے جائز ہے، کانچ کے برتن وغیرہ کو مٹی کے برتنوں کے مانند قرض لینا جائز نہیں ہے، اور فواکہ (پھلوں) کو گٹھوں وغیرہ کے حساب سے قرض لینا جائز نہیں ہے، التاتارخانیہ۔

فصل: مشترک چیزوں سے فائدہ حاصل کرنا

(۱) شروط المبسوط میں امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایک مکان دو آدمیوں کی مشترک ملکیت میں ہو، اوران میں سے ایک غائب ہو، اور حاضر شخص نے یہ چاہا کہ اس میں کسی اور کو یوں ہی رہنے دے، یا کرایہ پر دیدے تو ایسا کرنا اس کے لئے جائز نہ ہوگا، لیکن ظاہر حکم میں اس کو ایسا کرنے سے منع نہیں کیا جاسکتا ہے، چنانچہ اگر اس مکان کو وہ شخص اجرت پر دے کر اجرت وصول کرلے، تو اس اجرت میں سے شریک کے حصہ کو دیکھا جائے گا کہ اگر اس کے اصل مالک کا پتہ ہو اور اس تک اس کی یہ رقم پہنچانی ممکن ہو تو پہنچادینا صحیح ہوگا، ورنہ اس کے حصہ کی اجرت اس کی طرف سے صدقہ کردے، یہ حکم ایسا ہوگا جیسے کسی غاصب نے مغصوب مکان کا کرایہ وصول کرلیا تو اس میں اصل شریک کی ملکیت کا کرایہ یا تو اصل مالک تک پہنچوادے، یا اس کی طرف سے اس رقم کو صدقہ کردے، پھر اس کے اپنے حصہ میں جتنی رقم آتی ہو وہ اس کے لئے حلال ہوگی، المحیط۔

(۳) شریک کے حصہ کی رقم صدقہ کردینے کے بعد اگر وہ شریک آجائے تو اس کو یہ حق نہ ہوگا کہ وہ اپنے شریک سے اپنے حصہ کا مطالبہ کرے اور اس پر اس کے ضامن ہونے کا دعویٰ کرے، کیونکہ اس مکان کو کرایہ پر دینے کی اجازت اس کی طرف نہیں ملی تھی، اور اگر اس کی اجازت سے کرایہ پر لگایا گیا ہو تو موجود شریک کو صدقہ دینے کا اختیار نہ ہوگا، م، (۴) یہ حکم تو اس صورت میں ہوگا کہ مکان کرایہ پر ہی دیا گیا ہو، اور اگر بجائے کرایہ پر دینے کے اس میں وہ خود ہی رہتا ہو تو قیاس اور دیانت کا تقاضا یہ تھا کہ خود بھی اس مکان میں نہیں رہ سکتا ہے۔ لیکن استحساناً اسے دیانت کے طور پر بھی یہ جائز ہوگا، لیکن عیون میں لکھا ہے کہ وہ صرف اپنے حصہ کے ہی مکان میں رہے اور کل مکان میں نہ رہے، اور امام محمدؒ سے روایت ہے کہ اگر رہنے والے شخص کو اس بات کا خطرہ محسوس ہوتا ہے کہ دوسرے کے حصہ میں رہائش نہ کرنے سے اس کے گر جانے کا خوف ہو تب پورے مکان میں رہے، اور ابو مالکؒ نے امام ابو حنیفہ وابو یوسف رحمہم اللہ سے روایت کی ہے کہ مشترک زمین کی صورت میں موجود رہنے والے شخص کو اپنے حصہ کی زراعت کرنے کا اختیار نہیں ہے، لیکن مکان میں رہنے کا اسے اختیار ہوگا، المحیط۔

(۵) اگر مشترک جانور میں ایک شریک نے دوسرے کی اجازت کے بغیر اس کو سواری یا بوجھ لادنے میں استعمال کیا تو اپنے شریک کے حصہ کا ضامن ہوگا، الصغریٰ۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر سواری یا بوجھ لادنے میں وہ جانور ہلاک ہوجائے تو وہ اپنے شریک کے حصہ کا تاوان ادا کرے گا، یہانتک کہ وہ جانور اپنے پرانے دستور کے مطابق شریک کے قبضہ میں ہوجائے، م، (۶) زمین کا ایک بڑا حصہ چار دیواری کی شکل میں مشترک ہو تو بعض شریک کو اس میں اپنے جانور باندھنے اور وضو کرنے اور لکڑیاں رکھنے کا اختیار ہے، اور اگر اس سے ٹھوکر کھا کر یا پھسل کر مر جائے تو وہ ضامن نہ ہوگا، اور کسی بھی شریک کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ اپنے شریک کی اجازت کے بغیر اس میں کنواں یا گڈھا کھودے، اور اگر اس میں عمارت بنائی یا کنواں کھودا تو وہ نقصان کا ضامن ہوگا، اور عمارت کے ہٹانے کا حکم دیا جائے گا، الفتاویٰ العتابیہ۔

(۷) اگر کوچہ غیر نافذہ (بند گلی) میں کسی نے اپنی ضرورت سے اپنی ملکیت میں آمد ورفت کا راستہ بنایا پھر کسی نے توڑنا چاہا تو

قاضی اس جگہ کو دیکھے اگر گلی والوں کا نقصان نہ ہو، اور اس میں دروازہ لگا کر دیوار کی طرح کردے تو قاضی اسے منع نہ کرے، الحاوی، اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ دوسروں کو اپنے دعویٰ کا اختیار ہے کیونکہ قاضی نے موجودہ مسئلہ میں نہ صرف منع کیا ہے، اور نہ ہی حکم دیا ہے، م، (۸) اگر عام راستہ پر نیا چھجہ یا سائبان لگانا چاہا حالانکہ یہ کام عام لوگوں کی آمد و رفت میں نقصان دہ نہ ہو تو امام ابو حنیفہؒ کا صحیح مذہب یہ ہے کہ مسلمانوں میں سے ہر شخص کو اس بات کا اختیار ہوگا کہ اس سے روکے اور اس رکاوٹ کو دور کرے، اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ رکاوٹ کو دور کرنے کا اختیار نہیں ہے۔

(۹) اور اگر بند گلی میں کوئی ایسا سائبان بنانا چاہے تو ہمارے نزدیک اس میں کسی کے نقصان ہونے یا نہ ہونے کا اعتبار نہ ہوگا، بلکہ اصل اعتبار ان شرکاء کی اجازت ہونے کا ہوگا، المحیط۔ یعنی اس علاقہ کے تمام شرکاء راضی ہو جائیں تب جائز ہوگا، م، پھر فقیہ ابو جعفرؒ نے کہا ہے کہ دیانۃً عام راستہ پر نیا چھجہ اور سائبان نکالنا اسی وقت تک جائز ہے کہ کوئی اس کے بنانے پر اعتراض نہ کرے، اور جب اعتراض کر ڈالے تو جائز نہ ہوگا، اور اس کے باقی رکھنے پر گنہگار ہوگا، اور صاحبینؒ کے اصول کے مطابق اگر اس کے نکالنے سے عام لوگوں کے لئے نقصان دہ نہ ہو تو اس سے نفع حاصل کرنا مباح ہوگا، المحیط۔

(۱۰) اگر کسی نے اپنی دیوار میں کھگل (پلاسٹر) یا چونا مصالحہ لگا کر عام راستہ سے کسی قدر کم کرنا چاہا تو قیاس کا تقاضہ یہی تھا کہ ایسا کرنا جائز نہ ہو، لیکن استحساناً اسے ایسا کرنے سے منع نہیں کرنا چاہئے، بلکہ کرتے ہوئے چھوڑ دینا چاہئے، اور امام ابو حنیفہؒ سے نوادر میں یہ روایت ہے کہ اسے یہ چاہئے کہ جتنی موٹی وہ کھگل (پلاسٹر) لگانے کا ارادہ کرتا ہو اتنی ہی موٹی تہہ اس دیوار سے پہلے کھرچ دے تا کہ عام راستہ کی فضاء میں بھی کسی قدر کمی نہ آنے دے، التاتارخانیہ۔ (۱۱) منتقی میں ہے کہ اگر کوئی شخص عام راستہ پر چھتا یا پاخانہ بنائے، یعنی اگر ابھی تک صرف اس کا ارادہ یا بناتا ہوا نظر آئے تو اسے روک دینا چاہئے، اور اگر اسے بنا لیا ہو اس کے بعد کسی نے قاضی کے سامنے اس پر اعتراض کیا اور نالش کی، تو قاضی خود اس جگہ پر محل وقوع دیکھے، اگر اسے یہ یقین ہو کہ اس کے رہنے سے عوام کو نقصان ہوگا، تو اس کو گرا دینے کا حکم دے ورنہ اسے اسی حالت میں چھوڑ دے، امام محمدؒ نے کہا ہے کہ اگر اس نے اس پاخانہ کو اپنے احاطہ میں کر لینا چاہا تو اسے روکا جائے گا۔

(۱۲) اگر کھلی گلی (نافذہ) پر چھت پڑی ہوئی ہو اور یہ معلوم نہ ہو کہ یہ چھت پرانی ہے یا نئی ہے تو اسے اسی حالت میں چھوڑ دیا جائے، اور گلی والوں میں سے کوئی بھی اسے نہیں گرا سکتا ہے، یعنی اس چھت کو پرانی مان کر اپنی حالت پر اسے چھوڑ دیا جائے، اور اگر یہ معلوم ہو کہ پہلے اوپر سے کھلی گلی تھی اور بعد میں یہ چھت ڈالی گئی ہے تو وہ ڈھادی جائے، اور اگر وہ کھلی گلی (نافذہ) ہو تو بہر صورت وہ ڈھادی جائے خواہ اس کا نیا ہونا معلوم ہو یا نہ ہو، اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ اگر اس سے لوگوں کو نقصان ہوتا ہو تو وہ گرا دی جائے ورنہ نہیں، (۱۳) شمس الائمہ حلوانیؒ نے کہا ہے کہ اگر بند گلی میں کچھ مخصوص لوگ یا قوم ہو تو وہ مخصوص گلی ہوگی، اور اگر مخصوص نہ ہو بلکہ ملے جلے لوگ ہوں تو وہ عام گلی کہلائیگی، اسی لئے اس میں بھی وہی حکم جاری ہوگا جو عام راستہ کا ہوتا ہے، الذخیرہ۔

(۱۴) اگر بند گلی کے درمیان میں کچراخانہ ہو اور کوئی شخص یہ چاہے کہ اپنا پاخانہ توڑ کر اس کچراخانہ کی طرف بنالے اگرچہ اس سے پڑوسیوں کو تکلیف اور ان کو اعتراض ہو تو ایسا بنانے سے اسے روک دیا جائے گا، الحاوی، (۱۵) کوچہ نافذہ (کھلی گلی) کے رہنے والوں میں سے کسی نے اپنا مکان توڑا تو اسے اختیار ہوگا کہ وہ مکان بنا سکتا ہے، اور کوئی بھی اسے بنانے سے نہیں روک سکتا ہے، (۱۶) اور کھلی گلی میں اگر راستہ تنگ کرنے والا کھپریل ہو تو ہر ایک شخص کو اس کے دور کرانے کا اختیار ہوگا، اگرچہ وہ قدیم ہی ہو، الغرائب، (۱۷) اگر پانی کا کوئی حوض کسی جگہ وقف ہو اور کوئی شخص اس میں سے اپنے گھڑے کو بھر لینا چاہتا ہو تو وہ اپنے گھڑے کو اس کے بالکل کنارہ پر نہ رکھے، اس لئے کہ اگر ایسا کرنے سے اس حوض کا کنارہ کچھ ٹوٹ گیا تو وہ شخص اس کا ضامن ہوگا، الذخیرہ۔

فصل: متفرقات، متفرق مسائل

(۱) اگر کسی مرد کی کوئی بیوی فاسقہ ہو اور وہ جھڑکی اور ڈانٹ ڈپٹ سے بھی باز نہ آتی ہو تب بھی اس کے شوہر پر یہ واجب نہیں ہے کہ نہ چاہتے ہوئے بھی اسے طلاق دے، القنیہ، حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے ایک صحابی نے سوال کیا کہ میری بیوی کسی بھی شخص کو جو اسے ہاتھ لگانا چاہتا ہے منع نہیں کرتی ہے، تو کیا کرنا چاہئے، آپ نے فرمایا کہ تم اس کو طلاق دے کر علیحدہ کر دو تب انہوں نے کہا کہ میں اس کی جدائیگی پر صبر بھی نہیں کر سکتا ہوں، اس وقت رسول اللہ ﷺ نے فرمایا اچھا تو تم اس سے اسی حالت میں اپنا فائدہ حاصل کرتے رہو، نسائی وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے، م، (۲) اگر کوئی مرد اپنا ذکر اپنی بیوی کے منہ میں ڈالے تو کہا گیا کہ ایسا کرنا مکروہ تحریمی ہے، الذخیرہ، یہی قول صحیح ہے، کیونکہ ایسی حرکت فطری وضع کے خلاف ہے، اور اس میں گندگی کا لگا رہنا بھی ممکن ہے، وہ اس سے خالی نہیں ہوتا ہے، اور یہ شیطانی کھیل بھی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م۔

(۳) اگر کوئی عورت مسئلہ حیض میں امام شافعیؒ کے مسلک کے مطابق یعنی کل مدت حیض پندرہ دن ہے، لیکن اس کا شوہر حنفی المذہب ہے یعنی دس دن حیض کے ختم ہونے کے بعد وہ پاک ہو جاتی ہے، اور مرد کے لئے وہ حلال ہو جاتی ہے، تو موجودہ مسئلہ میں عورت اپنے شوہر کو دس دنوں کے بعد خود پر اسے اختیار دے سکتی ہے، اور کیا مفتی اس کو یہ فتویٰ دے گا کہ دس دنوں کے بعد ہی وہ اپنے شوہر کو خود سے وطی کرنے کی قدرت دے۔ شیخ نے جواب دیا ہے کہ مفتی تو خود اپنے مذہب کے مطابق ہی فتویٰ دے گا، اور سائل کے مذہب کا خیال نہیں کرے گا، التاتارخانیہ۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس مسئلہ کی تفصیلی صورت یہ ہوگی کہ ایک عورت کو حیض آیا ہوا ہے، اور اسے حیض کے باقی رہنے کی مدت کا صحیح علم یا تجربہ نہیں ہے، ایسی صورت میں امام ابو حنیفہؒ کے مذہب کے مطابق اس کے حیض کے دس دن پورے ہو جانے پر اسی وقت وہ نہا کر نماز پڑھ لے اور امام شافعیؒ کے مسلک پر پندرہ دن پورے ہو جانے کے بعد وہ نہا کر نماز پڑھیگی، اس لئے اگر وہ شخص جس سے وہ فتوی لینے گیا ہے، یعنی مفتی اگر خود شافعی المذہب ہوگا تو پندرہ دن مکمل کر لینے کا فتوی دے گا، لیکن اگر وہ مفتی حنفی المسلک کا ہوگا، تو اس کے دس دن پورے ہونے پر ہی اس عورت کی پاکی کا حکم دے گا، یعنی وہ مفتی سائل کے مسلک کا اعتبار نہیں کرے گا۔

پھر بندہ مترجم کے نزدیک اس مسئلہ میں حق وانصاف کی بات یہ ہے کہ اس کام میں عورت پر مرد کی اطاعت لازم ہے اور ان ائمہ کا اجتہاد کسی طرح بھی قطعی نہیں ہے، لہٰذا عورت کے لئے یہی بہتر ہوگا کہ اپنے شوہر کی بات مانتی رہے، لیکن مرد کے لئے بہتر بات اور احتیاط اسی میں ہے کہ وہ خود پر قابو پانے کی کوشش کرے، واللہ تعالیٰ اعلم، اس مسئلہ میں طویل بحث ہو سکتی ہے، م۔

(۴) اگر عورت اپنے شوہر کی اجازت کے بغیر دوسرے کے بچہ کو اپنا دودھ پلاتی ہے تو یہ کام مکروہ ہوگا، البتہ اگر دودھ کے بغیر بچہ کی ہلاکت کا خوف ہو تب کوئی مضائقہ نہ ہوگا، القاضی خان۔

(۵) مسلمان کا کافر کے لئے شراب رکھنا مکروہ تحریمی ہے، التاتارخانیہ، (۶) اپنے گھر میں سرکہ بنانے کے خیال سے شراب رکھنی مکروہ نہیں ہے، (۷) اگر گھر میں ستار وطبلہ وغیرہ جیسی کھیل کی چیزیں رکھیں تو مکروہ ہے، اور رکھنے والا گنہگار ہوگا، اگرچہ اس کو استعمال نہیں کیا جاتا ہو، القاضی خان۔ اور شراب کے رکھنے میں زیادہ احتیاطی حکم منع ہونے کا ہے، م، (۸) بوڑھے جاہل کے لئے یہ مناسب نہیں ہے کہ نوجوان عالم کے آگے چلے یا بیٹھے یا کلام کرے، السراجیہ، (۹) عالم کا حق جاہل پر اور شاگرد کا حق استاد پر برابر ہے کہ اس سے پہلے بات کرنے میں دلیری نہ کرے، اور اس کی جگہ پر نہ بیٹھے اگرچہ وہ موجود نہ ہو، اور اس کی بات کو نہ ٹالے، اور چلنے میں آگے نہ جائے، (۱۰) اور شوہر کا حق اس کی بیوی پر اس سے بھی زائد ہے، اور اس بیوی کو چاہئے کہ وہ ہر جائز کام اور فرمائش میں اپنے شوہر کی بات کی اطاعت کرے، اور شوہر کے حق کو خود پر مقدم رکھے، الوجیز۔

(۱۱) امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مثلاً زید کی چھت اور اس کے پڑوسی کی چھت برابر ہو اس طرح کہ اپنی چھت پر چڑھنے سے پڑوسی کے گھر میں نظر جاتی ہو تو اس کے پڑوسی کو اس پر چڑھنے سے منع کرنے کا حق اس وقت تک رہے گا، جب تک کہ وہ اپنے گھر کا پردہ کا انتظام نہ کرلے، اور اگر چڑھنے سے نظر نہ پڑتی ہو بلکہ جب دونوں پڑوسی خود چھت پر چڑھتے ہوں تب سامنا ہوتا ہو اور نظر پڑ جاتی ہو تو کسی بھی پڑوسی کو یہ حق نہ ہوگا کہ دوسرے کو اس کی چھت پر چڑھنے سے منع کرے، الذخیرہ، (۱۲) اگر عام راستہ میں پانی اور کیچڑ ہونے کی وجہ سے اس سے گزرنا مشکل ہو مگر اس کے علاوہ غیر کی خاص زمین کے راستہ سے نکل سکتا ہو تو اس سے نکل کر جانے میں کچھ حرج نہیں ہے، اور اہل سمرقند کے فتاوی میں ہے کہ اگر غیر کی زمین کے چاروں طرف چہار دیواری ہو تو گزرنا جائز نہیں ہوگا، ورنہ جائز ہوگا، پس دونوں کا حاصل یہ ہوا کہ ایسی صورتوں میں لوگوں کی عادات کا اعتبار ہوتا ہے، المحیط۔

(۱۳) نوازل میں ہے کہ دوسرے کی زمین میں سے گزرنے کے بارے میں یہ تفصیل ہے کہ اگر دوسرا عام راستہ ہو تو کسی کی خاص زمین سے انسان نہ گزرے اور اگر عام راستہ نہ ہو تب اس دوسرے کے راستہ سے بھی گزر سکتا ہے، جب تک زمین کے مالک کی طرف سے ممانعت نہ پائی جاتی ہو، اور ممانعت ہو جانے کے بعد اس سے نہیں گزرنا چاہئے، یہ تفصیل اس صورت کی ہے کہ گزرنے والا صرف ایک تنہا شخص ہو، اور اگر کئی افراد یا جماعت ہو تو زمین کے مالک کی اجازت کے بغیر اس زمین سے نہیں گزرنا چاہئے، الذخیرہ، (۱۴) اگر زمین کے مالک نے کوئی نیا راستہ نکال دیا ہو تو دوسروں کو اس پر سے گزرنا اس وقت تک جائز ہوگا، جب تک یہ معلوم نہ ہو کہ یہ زمین غصب کی ہوئی ہے، الحاوی۔

(۱۵) اگر زید کے مکان کی نہر بکر کے احاطہ سے بہتی ہو اس لئے یہ شخص نہر کی درستگی چاہتا ہو مگر بکر اسے اپنے احاطہ میں آنے سے منع کرتا ہو تو بکر کو یہ حکم دیا جائے گا کہ یا تو زید کو نہر سے آنے جانے کی اجازت دے تاکہ وہ اس نہر کی مرمت کرالے، یا اس کے خرچ سے وہ خود اس کی مرمت کرادے، پھر فقیہ ابواللیثؒ نے کہا ہے کہ ہم بھی اسی قول کو پسند کرتے ہیں، اور دیوار کے مسئلہ میں بھی یہی حکم ہے، (۱۶) اگر کسی کی دیوار گرنے سے اس کی مٹی دوسرے کے احاطہ میں چلی گئی تو اس احاطہ کے مالک سے یہ کہا جائے گا کہ یا تو دیوار کے مالک کو اس جگہ تک آنے جانے کی اجازت دے یا خود اس کی مٹی اپنے احاطہ سے باہر نکلوادے، الذخیرہ۔

(۱۷) اگر کوئی شخص دوسرے شخص کی کھیتی کی یا بوئی ہوئی زمین سے گذرا، پس اگر اس گزرنے سے زمین کے مالک کو اس کے دیکھنے سے دکھ ہوا یا واقعۃً کھیتی کا کچھ نقصان ہو گیا تو زمین کے مالک سے اس بات پر معافی مانگ لینی واجب ہے، القنیہ، (۱۸) اگر کسی نے ریشم کا دھاگہ نکالنے کے لئے ایک بھٹہ بنایا تاکہ ریشم کو سڑا کر اس کے پانی کو گرم کر کے اس کے کیڑوں سے ریشم جدا ہو جائے، پس اگر ایسا کرنے سے اس کے کیڑے دھوئیں کی بدبو سے پڑوسی کو نقصان یا تکلیف یا محسوس ہوتی ہو، تو وہ لوگ اس کام کے کرنے سے منع کر سکتے ہیں، (۱۹) اگر کسی نے اپنی خاص زمین میں عنابیات، (عنا) رنگ بنانے کا کارخانہ بنایا تو اس کے بالکل ملے ہوئے پڑوسی کو اس کے منع کرنے کا حق ہوگا، (۲۰) اور اگر اپنے ذاتی مصرف کے لئے آٹے کی چھوٹی سی چکی لگائی تو کوئی دوسرا شخص اسے منع نہیں کر سکتا ہے، اور اگر اسے کرایہ پر دینے کے لئے لگایا ہو تو اس سے روکا جا سکتا ہے۔

(۲۱) کسی لوہار یا سونار کو اس کو پتلا کرنے یا طبق بنانے کے لئے اسے کوٹنے سے عشاء کے بعد سے فجر کی نماز ہونے تک روکا جا سکتا ہے، بشرطیکہ اس کے پڑوسیوں کو اس کے لگانے سے تکلیف ہوتی ہو، القنیہ۔ (۲۲) اگر کوئی شخص اپنے پڑوسی کی دیوار کے نیچے درخت لگانا چاہے تو اس پر یہ بات لازم ہوگی کہ اس درخت کی جڑ کو دیوار سے اتنی دور لگائے جس سے اس دیوار کو نقصان نہ ہو، القاضی خان، (۲۳) اگر کسی نے اپنے پڑوسی کے برف خانہ کے قریب آتشدان بنانا چاہا تو اسے منع نہیں کیا جا سکتا ہے، لیکن خود اس پڑوسی کو ایسا نہیں کرنا چاہئے، السراجیہ، (۲۴) اگر کسی پڑوسی نے دیوار کے نیچے کے رہائشی کمرہ کو اصطبل بنانا چاہا، پس اگر ان گھوڑوں کی پچھاڑی کو دیوار کی طرف رکھا گیا ہو تو دوسرا پڑوسی اس سے منع کر سکتا ہے ورنہ نہیں، الغیاثیہ۔

(۲۵) اگر بزاروں (کپڑوں کی دوکانوں) کے بازار میں باورچی نے اپنی دوکان کھولنی چاہی یعنی تنور جلا کر رکھنے کا ارادہ کیا اور دوکانداروں کا تنور رکھنے سے آگ لگنے کا خوف ہو تو اس کو منع کیا جاسکتا ہے، اسی طرح ہر ایسے کام سے روکا جاسکتا ہے جس کی وجہ سے عام نقصان کا خطرہ ہو، فقیہ ابو القاسم الصفارؒ نے اسی پر فتویٰ دیا ہے، الملتقط، (۲۶) ایک شخص نے اجازت کے بغیر یعنی چوری سے پانی اپنے باغ میں پہنچادیا تو محمد بن مقاتلؒ نے کہا ہے کہ اس کے درختوں کے پھلوں کی پیداوار اس کے لئے حلال ہوگی جیسے کسی نے کسی کا دانہ اور گھاس غصب کر کے اپنے گھوڑے کو کھلا کر موٹا کیا تو وہ پاک ہوگا، البتہ جتنا کچھ غصب کیا ہے اس کے برابر اس کے مالک کو جرمانہ میں ادا کرے، بعض زاہدوں سے منقول ہے کہ ان کے انگور کے باغ میں پانی کی باری میں بے وقت پانی آیا تو انہوں نے باغ کے درختوں کو کاٹنے کا حکم دیا، م۔ مگر ہم باغ کو کاٹ دینے کا حکم نہیں دیتے البتہ اگر اس کی پیداوار صدقہ کردی جائے تو بہتر ہے، پھر بھی واجب نہیں ہے، المحیط۔

(۲۷) ایک شخص نے دوسرے کی یعنی مالک کی اجازت کے بغیر اس کی زمین میں کچھ کھیتی کرلی یہانتک کہ وہ کاٹنے کے لائق بھی ہوگئی تب مالک کو تفصیل معلوم ہوئی، اور اس نے فوراً اجازت دے دی، یا پہلے تو اپنی ناراضی کا اظہار کیا مگر بعد میں اجازت دیدی تو فقیہ ابو القاسمؒ نے فرمایا کہ اس کاشتکار کی لئے کھیتی کی پیداوار حلال ہوگی، فقیہ ابو اللیثؒ نے فرمایا ہے کہ یہ حکم استحساناً ہے، اور ہم اسی کو پسند کرتے ہیں، الذخیرہ۔

(۲۸) اگر کوئی ایسی زمین ہو کہ اس کے مالک نے اس کا خراج کی زیادتی کی وجہ سے وہ بادشاہ وقت کو اس غرض سے دیدی ہو کہ اس کا خراج نہ لے کر اس سے جو بھی حاصل ہو وہ عام مسلمانوں کی ذات کے لئے ہو لیکن یہ زمین اپنے مالک کی ہی ملکیت میں باقی رہے، تو ایسی زمین کو اصطلاح میں ارض الجوز کہتے ہیں پھر ایسی زمین اس کے متولی سے مزارعت پر لی یا نقد اجارہ پر لی تو فقیہ ابو القاسمؒ نے فرمایا ہے کہ کاشتکاروں کو ان کا حصہ حلال ہے، اور اگر زمین میں انگور یا دوسرے پھلوں کے درخت ہوں اور اس زمین کے مالکوں کا پتہ ہو کہ وہ کون اور کہاں ہیں تو وہ پھل ان کاشتکاروں کے لئے حلال نہ ہونگے، اور اگر مالکوں کا پتہ نہ ہو تب کاشتکاروں کے لئے ان کا حصہ حلال ہوگا، کیونکہ ایسی کوئی بھی زمین جس کے مالک کا پتہ نہ ہو اس کا انتظام بادشاہ یا حاکم اعلیٰ کے اختیار میں ہوتا ہے، اور ایسی زمین کے حکم میں ہوتی ہے، جو موات یا لاوارث قسم کی ہوتی ہے، یعنی کسی خاص مالک کی ملکیت میں نہیں ہوتی ہے، بلکہ غیر آباد اور بنجر ہوتی ہے، جس کی تفصیل عنقریب کتاب احیاء الموات میں آئیگی، اس صورت میں حاکم اعلیٰ پر یہ لازم آئیگا کہ وہ اس کی پیداوار کا نصف حصہ مسکینوں میں صدقہ کردے، اور اگر وہ ایسا نہیں کرے گا تو گنہگار ہوگا، اور کاشتکاروں کو جو بھی حصہ ملے گا وہ ان کے لئے حلال ہوگا، اور ان کی رضامندی سے جو بھی کھائے گا وہ اس کے لئے حلال ہوگا، اگرچہ یہ ایک طرح کے شبہ سے خالی نہ ہوگا، لیکن مشائخ نے فرمایا ہے کہ ہمارے زمانہ میں شبہات ہی کا ہے، اس لئے مسلمانوں پر اب یہ لازم ہے، کہ آنکھوں سے دیکھتے ہوئے حرام چیزوں سے بچنے کی پوری کوشش کرے۔

(۲۹) فقیہ ابو بکر البلخیؒ نے فرمایا ہے کہ اگر شوہر اپنی بیوی کو ایسا کھانا کھلائے جو عین غصب نہیں ہے تو اس کے لئے اس کو کھالینے کی گنجائش ہے، اسی طرح اگر شوہر اس کو ایسے کھانے کھانے کو اور ایسے کپڑے پہننے کو دے جن کو ایسے مال سے خریدا ہے جو اصل میں پاک نہیں ہے تو اس کی بیوی کو اس کے کھانے اور پہن لینے کی گنجائش ہے، اور اس کا پورا گناہ اس کے شوہر پر ہوگا، القاضی خان۔ اس مسئلہ سے یہ بات واضح ہوگئی کہ جو لوگ رشوت اور غصب وغیرہ حرام طریقوں سے روپے حاصل کر کے اپنی بیوی اور بچوں کو کھلاتے پلاتے ہیں حالانکہ انکو اس کی خبر بھی نہیں ہوتی ہے، تو اس کا وبال ان مردوں اور کما کر لانے والوں پر ہے، اور عورتوں اور بچوں کو اس کے کھانے پینے کی گنجائش رہتی ہے۔

(۳۰) معلوم ہونا چاہئے کہ موجودہ مسئلہ میں جائز اور ناجائز کے ہونے میں کئی صورتیں نکلتی ہیں اول یہ کہ وہ ذریعہ بنیادی طور پر حرام ہو اور اس کے سوا اس کی دوسری آمدنی کی کوئی صورت بھی نہ ہو جیسے رنڈیاں، بھڑوے و قوال اور ناچنے والے بھانڈ و

چانڈو شراب وغیرہ کے ٹھیکے لیکر کمانے والا اور شراب بنانے والا اور اس کی تجارت کرنے والا اور ایسی ملازمتیں جو شرعاً خلاف عدل وانصاف احکام ہونے کی بناء پر ناجائز ہیں مثلاً حکومت کا سود کے احکام نافذ کرنا، ٹیکس نافذ کرنا، وغیرہ، اور ظالم کی مدد کے لئے وکالت کرنا وغیرہ پس ان صورتوں میں بیوی بچوں سب کو حکم صراحۃً معلوم ہوتا ہے۔

دوم وہ ملازمتیں اور تجارتیں جو اصل میں بالکل جائز ہیں جیسے پل اور سڑک بنانے اور تعمیرات اور فیض عام کی نوکریاں اور ان کے ٹھیکے اور عوام کی حفاظت اور رفاہ عوام کے طریقے وملازمت وتجارت وغیرہ تو یہ سب صراحۃً جائز ہیں، اور سوم یہ کہ اس دوسری صورت میں بے دین اور غیر دیانتدار اپنے جائز ذریعہ معاش میں بھی رشوت وخیانت کے طریقے نکال کر آمدنی کی نئی صورت نکال لیتے ہیں یا جائز کاروباری صورتوں میں بددیانتی کر کے اس میں ناجائز ملاوٹ کر دیتے ہیں تو اس صورت میں بال بچوں کے لئے جواز کی صورت نکل آتی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

پھر موجودہ صورت میں تو معاملہ اس سے بھی زیادہ پریشان کن ہے، کہ ذرائع آمدنی میں حرام وخبیث کی ملاوٹ کا ہونا عام طور سے لوگوں کی بددیانتی کی بناء پر کھلم کھلا اور مشہور ہے، جس کی بناء پر عورتوں اور بچوں کے لئے صراط مستقیم پر باقی رہنا بہت ہی مشکل کام ہو گیا ہے، **واللہ تعالیٰ ولی الخیر والجود، وعلیہ التوکل وبہ الاعتصام**، م۔

(۳۱) اگر کسی قوم پر ناحق طور پر ٹیکس لگایا گیا اور ان میں سے کسی کے لئے یہ گنجائش نکلتی ہو کہ وہ کسی تدبیر سے اس ٹیکس سے خود کو بچالے تو اسے اس بات کی اجازت ہو گی بشرطیکہ اس کا بار دوسرے کسی پر نہ پڑتا ہو، ورنہ بہتر تو یہی ہو گا کہ دوسروں کی طرح خود بھی اسے برداشت کر لے، (۳۲) ایک شخص نے کسی تدبیر سے دوسرے شخص کو ظلم ہونے سے بچالیا اس کے صلہ میں اس مظلوم نے اسے مثلاً بیس دینار دیئے اور اس سے لینے والے نے ان بیس دیناروں کے عوض ایک بالکل معمولی چادر اسی کے ہاتھ فروخت کی تاکہ وہ دینار اس کے لئے حلال ہو جائیں تو یہ حلال نہ ہوں گے، القنیہ۔

(۳۳) اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ حکم جب ایسی صورت میں ہے کہ مدد کرنے والے نے واقعۃً مظلوم کی مدد کی اور اس پر ہونے والے ظلم کو دور کیا ہے، تو جو لوگ کچہری وغیرہ میں اپنی ملازمت کے فرائض انجام دیتے ہوئے قصداً کام کرنے میں تاخیر اور ٹال مٹول کر کے آنے والے کو اتنا مجبور کر دیتے ہیں کہ وہ اسے کچھ دے کر اپنا کام پورا کراتے ہیں تو یہ آمدنی بلا خلاف رشوت اور حرام ومذموم ہے، اسی طرح جب مدد پہنچانے والے نے کسی کام میں اس طرح کی مدد پہنچائی کہ خلاف حق اس کا مطلب حاصل ہو گیا تو کچھ بھی اس نے دیا وہ ظلم کے لئے رشوت ہے اسی لئے اس کی حرمت بھی شدید ہے، اللہ تعالیٰ ہم سب کو ایسی آمدنی سے ہمیشہ بچا کر رکھے، م۔

(۳۴) شیخ اسمٰعیلؒ نے کہا ہے کہ اگر کوئی کسی کو ایذا پہنچادے تو اسے چاہئے کہ اس مظلوم سے فوراً ہی معافی مانگے کہ ایسا کرنا اس پر واجب ہے، اگر چہ وہ غصہ کی حالت میں ہو، اور اگر مظلوم کو بار بار سلام کیا اور اس پر احسان کیا یہاں تک کہ اسے یہ گمان ہو گیا کہ اس نے ہمیں معاف کر دیا ہے تب بھی معافی کا حق دار نہیں ہوا بلکہ کھل کر اس سے معافی طلب کرنا واجب ہے، القنیہ۔ (۳۵) معلوم ہونا چاہئے کہ دیہاتوں میں اکثر ایسا ہوتا ہے کہ کھیت والے اپنے کھیت میں لوگوں کے کرائے کے جانور اپنے کھیتوں میں رات کے وقت بند ھوائے اور رکھ کر چرواتے ہیں تاکہ وہ جانور وہاں رہ کر جو کچھ بھی لید گوبر مینگنیاں اور پیشاب کریں وہ سب اس کھیت کے لئے کھاد کا کام کرے، پس اس طریقہ کو حلال کرنے کا یہ حیلہ ہے کہ جانوروں کے مالک سے یہ جانور عاریۃً مانگ لے، اور مالک اپنے چرواہے کو یہ حکم دے کہ وہ ان جانوروں کو رات کے وقت اس کھیت میں رکھے، اب اگر چرواہے نے مالک کے حکم سے اس وقت تک نہیں رکھا جب تک اس چرواہے کو کچھ نہیں دیا گیا تو یہ بھی رشوت ہے، اور اگر زمین والا ان جانوروں کو عاریۃً نہ لے کر براہ راست چرواہے کو دے کر کھیت میں رکھوایا تو بھی رشوت ہی ہو گی، اور اگر جانوروں کا گلہ خود چرواہے کی ملکیت ہو تو بھی رشوت ہو گی، القنیہ۔

فصل نیند اور کچھ دوسرے ضروری مسائل

(۱) معلوم ہونا چاہئے کہ دوپہر کے وقت قیلولہ کرنا (لیٹنا) مستحب ہے، (۲) آدمی جب بھی سوئے پاکی کی حالت میں اور کروٹ سے قبلہ رخ ہو کر تھوڑی دیر دائیں ہاتھ پر پھر بائیں کروٹ پر سوئے، السراجیہ، (۳) دن نکلتے سونا اور مغرب وعشاء کے درمیان سونا مکروہ ہے، (۴) سوتے وقت آدمی دائیں ہاتھ کا تکیہ گال کے نیچے لگا کر دائیں کروٹ پر لیٹے اور یہ یاد کرے کہ عنقریب وہ اسی طرح اپنی قبر میں سوئے گا کہ اس وقت اعمال صالحہ کے سوا اس کے ساتھ کوئی نہ ہوگا، (۵) دائیں کروٹ پر سونا مؤمنین کا سونا ہے، اور چت سونا مرسلین کا سونا ہے اور بائیں کروٹ پر سونا بادشاہوں کا سونا ہے، اور اوندھے ہو کر یعنی منہ کے بل سونا شیطانوں کا سونا ہے، (۶) سوتے وقت اللہ تعالیٰ کی تسبیح وتہلیل وتحمید کرتا رہے یہاں تک کہ نیند آجائے۔

(۷) اور حدیث شریف کی کتابوں سے اس وقت قرآن پاک کی آیتوں اور سورتوں کے پڑھنے کی دعاؤں اور دعائیں معلوم کرے مثلاً چاروں قل اور سورۂ بقرہ کی آخری رکوع اور مسبحات وغیرہ، کیونکہ سونے والا جس حالت پر سوتا ہے اسی حالت پر قیامت کے دن جاگے گا، اور مردہ جس کیفیت پر مرا ہے اسی پر اٹھایا جائے گا، پھر صبح سے پہلے اٹھ جانا چاہئے، پھر اللہ تعالیٰ کو یاد کرتے ہوئے ان باتوں کا پختہ ارادہ کرے کہ تمام حرام کاموں سے بچوں گا، اور اللہ تعالیٰ کی کسی بھی مخلوق پر ظلم نہیں کروں گا، الغرائب۔

(۸) گیہوں وغیرہ کی ڈھیری میں اگر کسی طرف نجاست لگی ہوئی ہو اور اس جگہ کی تعیین نہ ہو تو پھر اس میں سے ایک دو فقیز نکال کر اسے دھودینے یا کسی فقیر کو ہبہ یا صدقہ کردینے یا فروخت کردینے کے بعد باقی غلہ کو پاک ہو جانے کا حکم دیا جائے گا، اور اس کا کھانا بھی حلال ہوگا، اس مسئلہ میں خاص ائمہ حنفیہ سے کوئی روایت ثابت نہیں ہے، بلکہ مشائخ نے دوسرے مروی مسائل سے اس مسئلہ کا حکم نکالا ہے، المحیط۔

(۹) اسی پر قیاس کرتے ہوئے اگر لحاف یا روئی ڈالے ہوئے کپڑے میں پتلی ناپاکی مثلاً پیشاب وغیرہ لگی اور اس کی جگہ معلوم نہ ہو سکی اس لئے اس نے سوچ کر اور اندازہ سے کام لے کر کسی ایک طرف کا حصہ دھودیا تو پورے کپڑے کو پاک ہو جانا چاہئے، واللہ تعالیٰ اعلم، (۱۰) اگر کسی مردار کی چربی تیل میں مل گئی اور تیل کی مقدار زیادہ ہو تو اس کو کھانے کے علاوہ دوسرے کام مثلاً چراغ جلانے یا کھال کو دباغت دینے میں استعمال کرنا جائز ہوگا، السراجیہ۔ اور سنن نسائی وغیرہ کی حدیث جس میں مردار کی چربی کو اس کام میں لانے سے منع کیا گیا ہے، تو وہ اس صورت میں ہے جبکہ چربی صرف اور خالی ہو اس میں کسی تیل وغیرہ کی ملاوٹ نہ ہو، بخلاف اس مسئلہ مذکورہ کے کہ اس کے تیل میں چربی مل گئی ہے، اچھی طرح سمجھ لیں، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

(۱۱) فقیہؒ نے فرمایا ہے کہ عشاء کے بعد باتیں کرنے کی تین صورتیں ہوتی ہیں (۱) شرعی علم کا مذاکرہ اور اس سے متعلق باتیں ہوں تو یہ سونے سے بھی بہتر ہے، (۲) ادھر ادھر کے قصے جن کے متعلق جھوٹے ہونے کا ہی گمان غالب ہو، اسی طرح مذاق دل لگی اور مسخرہ پن سے متعلق حکایتیں تو یہ سب مکروہ ہیں، (۳) آپس کی انس ومحبت کی باتیں جن میں جھوٹ کی ملاوٹ نہ ہو ان میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، پھر بھی ان سے بچنا ہی بہتر ہے، اور اگر ایسی باتیں ہو ہی جائیں تو سب کے آخر میں اللہ پاک تعالیٰ کے پاک نام بھی لئے جائیں اور کچھ تسبیح واستغفار بھی پڑھ لی جائیں، تاکہ خاتمہ بخیر ہو، الخلاصہ، (۱۲) صحیح احادیث میں رسول اللہ ﷺ کا مسلمانوں کے معاملات میں حضرات ابو بکر صدیق وعمرؓ سے مشورہ کرنا ثابت ہے، اس طرح اسی مسئلہ میں دوسرے صحابہ کرامؓ سے بھی مشورے کرنا پایا گیا ہے، چنانچہ احادیث صحیحہ کے مطالعہ سے معلوم ہو جائے گا، م۔

(۱۳) شہر میں جو واقعات و معاملات پیش آئیں ان کو پوچھنے اور بیان کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، الخلاصہ، لیکن بہر صورت جھوٹ سے بچنا واجب ہے، کیونکہ حدیث میں ہے کہ آدمی ایسی بات کو جسے وہ جھوٹ سمجھ رہا ہو بیان کرتا ہے تو وہ بھی

جھوٹوں میں سے ایک ہے، اور اس میں زیادتی بہت ہی بری بات ہے کہ اس سے آخر کار کسی کی غیبت لازم آجاتی ہے، (۱۴) حدیث میں ہے کہ آدمی کے اندر اسلام کی خوبی یہ ہے کہ جس بات سے اس کا فائدہ مقصود نہ ہو، اسے چھوڑ دے، م، (۱۵) عالم کے لئے یہ جائز ہے کہ بطور نعمت الٰہی لوگوں کو یہ بتلادے کہ میں عالم ہوں تاکہ لوگ اس سے علم دین سیکھ سکیں، الغایۃ۔

(۱۶) فقیہؒ نے فرمایا ہے کہ علم کی بہت سی قسمیں ہیں اور وہ اللہ تعالیٰ نے نزدیک پسندیدہ بھی ہیں لیکن ان میں سے کوئی بھی علم فقہ کے برابر نہیں ہے، (۱۷) آدمی کو چاہئے کہ وہ سب سے زیادہ علم فقہ کے سیکھنے کا اہتمام کرے، اور جب اسے علم فقہ کی کافی مقدار حاصل ہو جائے تب وہ اسی پر بس نہ کرے بلکہ علم الزہد کی طرف بھی توجہ دے، اور حکمائے اسلام اور عادات مسلمین وصالحین پر بھی گہری نظر ڈالے، (۱۸) انسان پر اتناہی علم دین سیکھنا فرض ہے جتنے کی اس کو ضرورت ہو سکتی ہو، مثلاً مسائل نماز دوضوء وغیرہ، نیز معاشی ضروریات بھی پوری ہوتی ہوں، اس سے زیادہ سیکھنا فرض نہیں ہے، البتہ سیکھنا افضل ہے کہ مزید نہ سیکھنے سے آدمی گنہگار بھی نہ ہوگا، السراجیہ۔

(۱۹) میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ علم ضروری سیکھنے سے متعلق ضروری بات یہ ہے کہ ایک مسلم کو اتنی عربی کا سیکھنا بھی فرض ہے کہ جس سے علم عقائد توحید اہل السنہ کو قرآن وحدیث سے خود بھی حاصل کر سکے، پھر بھی کہیں تشویش رہ جائے تو عالم وقت سے دریافت کرے تاکہ اس کو وہ ان مقامات کو بتلادے جن کو قرآن وحدیث سے دلیل میں پیش کر سکتا ہے، تاکہ وہ اچھی طرح سمجھ جائے، کیونکہ ہر شخص پر ایمان لانا سب سے بڑا اور اہم فرض ہے، اس میں محض تقلید نہیں کی جا سکتی ہے، بخلاف افعال کے، اس کے بعد شرعی ضروری علوم مثلاً نماز اور روزہ زکوٰۃ وحج کے ضروری مسائل کو جاننا فرض ہے، پھر وہ جس پیشہ سے تعلق رکھ کر اور روزگار حاصل کرتا ہو، مثلاً تجارت تو اس کے بھی ضروری مسائل کا سیکھنا فرض ہے، لیکن زکوٰۃ اور حج کے مسائل کا سیکھنا اسی وقت فرض ہوگا جبکہ آدمی کے پاس مال جمع ہو جائے۔

(۲۰) تاتارخانیہ میں ابو عاصم سے روایت ہے کہ حدیث کو سیکھنا مفلسوں کا پیشہ ہے، پھر یہ لکھا ہے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ جب کسی نے حدیث سے فقہ حاصل نہ کی ہو، انتہی۔ اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس مقولہ کا مطلب یہ ہوا کہ اس میں مفلس کی غرض فقط الفاظ کی روایت ہوتی ہے، اور اس کے معنی کے سمجھنے سے کوئی غرض نہیں ہوتی ہے، لیکن شاید ایسے کچھ لوگ صرف ان مصنفؒ کے زمانہ میں پائے گئے ہوں، کیونکہ حدیث کو سننا اور یاد رکھنے کا کام تو اسی وقت ہوتا ہے جبکہ اس کی سمجھ پوری آجاتی ہو، اور اس سے خود عقائد وشرائع ومذاہب کی سمجھ بھی کافی آجاتی ہے، اس کے علاوہ حدیث شریف میں جو باریکیاں اور معانی ہوتے ہیں وہ تو علماء ہی کو حاصل ہوتے ہیں، جیسے کہ قرآن میں حقائق ہوتے ہیں، اور جب کسی کو قرآن وحدیث سے کافی علم حاصل ہو جاتا ہے تب ہی وہ حکیم اور فقیہ ہوتا ہے ورنہ فقہ کا عالم وہ نہیں ہوتا ہے، جو امام ابو حنیفہ وشافعی کے اجتہادی مسائل کو جان لے جو حیض ونفاس سے متعلق ہوتے ہیں۔ کیونکہ ایسے مسائل فقہ کو تو عوام بھی اتناہی جانتے ہیں جتنا کہ یہ علماء جانتے ہیں البتہ ان میں فرق صرف یاداشت کا ہوتا ہے، حالانکہ فقیہ تو وہی ہوتا ہے، جو ائمہ اجتہاد کی طرح قرآن وحدیث وآثار واصول وحقائق واسرار پر بھی واقف ہو اس لئے کہ قرآن وحدیث ہی تو علم فقہ کے اصول ہیں، اس لئے حدیث کے بغیر کوئی بھی شخص فقیہ کیسے ہو سکتا ہے، پس جب یہ بات معلوم ہو گئی تب چاہئے کہ قرآن کریم کے ساتھ احادیث کو بھی جمع کر کے باری سبحانہ وتعالیٰ عزوجل کے دربار میں باادب حاضر ہو تاکہ اس پر اللہ تعالیٰ کی رحمت نازل ہو اور اسے نفس کی جہالت سے نکال دے۔

فرمان خداوندی ہے: وَمن یر غبُ عن مِلّۃِ ابراھیمَ اِلاّ مَنْ سفہَ نَفسَہ: اسی سے ذاالنونؒ نے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ جس نے اپنے نفس کو پہچان لیا اس نے اپنے رب کو پہچان لیا، اور اسی وقت فقہ معروف کو اچھی طرح سمجھ سکے گا، اور اس مرتبہ پر پہنچ جانے سے انسان شیطان کی مکاریوں اور نفوس کی لذتوں اور قدرت الٰہی کے عجائبات مخلوق الٰہیہ میں ظاہر ہونے لگیں گی، اور تمام فتنوں اور برے خیالات اس کے لئے ذرہ برابر نقصان دہ نہ ہوں گے، یہ کلام تو کرنے سے بہت طویل ہو سکتا ہے، بس اللہ پر ہی

بھروسہ کرتے ہوئے اسے ختم کر دیتے ہیں، وہی صحیح اور اصل راستہ تک پہنچا سکتا ہے، م۔
اس بحث کے بعد اب ستارہ شناسی کا علم بھی انسان کے لئے ایک خاص ضرورت کے پیش نظر جائز بلکہ ضروری ہے یعنی اتنا کہ اس سے قبلہ کی پہچان آجائے اور اوقات صحیحہ کا علم ہو جائے، اس سے زیادہ اس کا علم حرام ہے۔ الوجیز، اس کی توضیح اگر دیکھنی ہے تو مقدمہ ہدایہ جو ابتداء کتاب میں گزر چکا ہے اسے الٹ کر دیکھ لینا چاہئے، م۔

اور اب علم الکلام

جس کو عقائد توحید کے لئے اصل قرار دیا گیا ہے وہ حقیقت میں ایک فقیہ کے لئے اس کے معارف کے حصول کا راستہ اور ذریعہ نہیں ہے، بلکہ اس کے برعکس تشویش اور پریشانیوں میں مبتلا کر دینے کا ذریعہ ہے، اس کی اصل وجہ صرف یہ ہے کہ وہ جاہل اور گمراہ جن کے پاس ذرہ برابر نورانی عقل نہیں ہوتی ہے، وہ تو حیوانی عقل ہی کو اصلی عقل سمجھ کر اوندھے اور منہ کے بل ہو کر چلتے ہیں، اور اپنی بے عقلی کی وجہ سے معارف الٰہیہ کے اسرار کو وہ سمجھ نہیں پاتے ہیں، اس لئے ان کی مثال اس بچہ کی ہو جاتی ہے، جسے کتاب گلستان سعدیؒ کے اشعار اور اس کی حکمتیں جب سنائی جاتی ہیں تو وہ ان باتوں کو اپنی الف با با قاعدہ بغدادی میں تلاش کرتا ہے مگر وہ باتیں اس کتاب میں اسے بالکل نہیں ملتی ہیں، اس لئے وہ اسی حکم کا صاف انکار کر بیٹھتا ہے، لہٰذا ایسے کم فہموں اور نادانوں کو اصل مقصد کی طرف لانے اور یہی بات سمجھانے کے لئے ان کی سمجھ کے مطابق مناسب طریقوں سے مرتب شدہ قواعد کے ذریعہ ان کو ایک راستہ پر لایا جاتا ہے، اور بالآخر سیدھی راہ پر لگا دیا جاتا ہے یا ان کے اپنے ایسے لغو خیالات کو جن کے ذریعہ وہ دین اسلام کے بتائے ہوئے اصول کی مخالفت کرتے تھے، رد کرتے ہیں۔ اور ان کی سمجھ میں آجانے کے بعد وہ اپنی جہالت پر افسوس کرتے ہوئے خاموش ہو جاتے ہیں، جبکہ معرفت الٰہیہ کی تحقیق تو صرف قرآن پاک اور احادیث سے ہی حاصل ہو سکتی ہے، پس تمہید کو جان لینے کے بعد اب یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ ہمارے اسلاف اس معاملہ میں دو خیالوں پر تھے ایک تو وہ جنہوں نے علم کلام کو سیکھنے اور سکھانے کی اجازت دی تھی، اور دوسرے وہ تھے جنہوں نے اس کی سختی کے ساتھ ممانعت کر دی تھی، تو جن بزرگوں نے علم کلام کے حاصل کرنے کی اجازت دی تھی ان کی مراد یہ تھی کہ جو لوگ معارف حقہ سے خطا کرتے ہیں جیسا کہ معتزلہ و شیعہ اور خوارج ہیں ان کو انکی غلطیوں اور گمراہیوں پر متنبہ کر دیا جائے، اور جو لوگ صراحۃً شرک و کفر میں مبتلا ہو گئے ہیں ان کو دوبارہ سیدھی راہ پر لایا جائے۔
یعنی وہ اپنے مسلک کی غلطی پر مطلع ہو جائیں، اور جب تھوڑا سا بھی وہ فطرت کے مطابق راہ راست پر آجائیں گے تو خود ہی قرآن و حدیث سے ہدایت قبول کر لیں گے، اور جن بزرگوں نے علم کلام کے سیکھنے اور سکھانے بلکہ اس کے قریب بھی جانے سے منع کیا ہے، اور اس علم کی زبردست برائیاں بیان کی ہیں تو ان کی غرض اس سے یہ تھی کہ خود اہل سنت میں سے جس نے غلطی سے یہ سمجھ لیا کہ علم کلام ہی اصل میں مفید تحقیق اور معارف اسلامی ہے، وہ سخت غلطی پر ہیں، یہاں تک کہ علامہ تفتازانیؒ کے کلام سے خود اس غلطی کا اعتراف نظر آتا ہے، اور شاید کہ علامہ کی مراد یہ نہ ہو، واللہ تعالیٰ اعلم۔
مزید تفصیل کے لئے اس جگہ فقہاء کی کچھ عبارتیں بھی نقل کر دینا مناسب ہے، فتاویٰ کی کتابوں میں ہے کہ علم کلام سیکھنا اور اس میں نظر کرنا انتہائی ضرورت کے سوا مکروہ عمل ہے، بعض نے کہا ہے کہ مجادلہ اور مقابلہ کی زیادتی مکروہ کام ہے کیونکہ ایک وقت میں اس کے ذریعہ بدعات اور شیطانی فتنے اور عقائد کی پریشانی بہت بڑھ جاتی ہے، جواہر الاخلاطی۔
جو شخص مسئلہ کلامیہ کو اچھی طرح نہ جانتا ہو وہ دوسرے سے اس میں مناظرہ نہ کرے، جبکہ امام محمدؒ مناظرہ کیا کرتے تھے، الملتقط، امام ابو یوسفؒ نے بشر المریسی سے مناظرہ سے، مناظرہ کے بعد اس شخص نے جب اپنی غلطی کا اعتراف کر لیا تو اس کے پرانے عقیدہ پر رہنے کے سلسلہ میں توبہ کرنے کو کہا گیا تو وہ اس شہر کو ہی چھوڑ کر بھاگ گیا، م۔

صدر الاسلام ابو البشرؒ نے فرمایا ہے کہ میں نے ان کتابوں کا مطالعہ کیا ہے جن کو لوگوں نے علم التوحید کے نام سے تالیف کیا ہے، بالآخر میں نے ان میں سے بعض کو فلاسفہ کے اصول پر پایا، جیسے کہ ابو اسحٰق کندیؒ کی تصنیفات ہیں وغیرہ، اور یہ سب راہ مستقیم سے خارج ہو چکے ہیں، اور گمراہی میں پڑے ہوئے ہیں، لہٰذا ان کتابوں کو دیکھنا اور ان کو اپنے پاس رکھنا بھی جائز نہیں ہے کیونکہ یہ سب کتابیں شرک و کفر سے بھری ہوئی ہیں، اور میں نے خود اس فن کی بہت سی کتابیں معتزلہ فرقہ کی عبد الجبار رازی و جبائی و کعبی و نظام وغیرہ ایسی دیکھی ہیں، جنہوں نے اسلامی انداز سے حق کے خلاف قدم اٹھائے ہیں اور بھٹک کر گمراہی میں چلے گئے ہیں، چنانچہ ان کتابوں کو دیکھنا اور اپنے پاس رکھنا بھی جائز نہیں ہے، یعنی جو شخص قرآن و حدیث و معارف حقہ تک پہنچا ہوا نہیں ہوگا وہاں کی غلطیاں نہیں پہچانے گا، بالآخر پریشان ہو کر شیطان کے پھندے میں پھنس جائے گا، اسی طرح اس فن میں بہت سے مجسمہ مانند محمد بن الہیضم کی تصانیف بھی محض گمراہی اور غلط ہیں۔

پھر شیخ ابو الحسن الاشعری نے اس علم میں بہت زیادہ غلو سے کام لیا، پھر بھی جب انہوں نے حق کا پتہ نہیں پایا تو آخر کار سنت قدیمہ کو مضبوطی سے پکڑ لیا اور اللہ تعالیٰ نے ان کو تحقیق کی ہدایت کی، یہانتک کہ انہوں نے خود معتزلہ کے مذہب کی تردید کی، اور ان سے پہلے ابو محمد عبد اللہ بن سعید القطانؒ نے اہل السنۃ کے مسلک کے مطابق کتابیں تصنیف فرمائیں، اور وہ صرف چند گنے چنے مسائل میں اختلاف کے سوا تمام مسائل میں معرفت حق پر قائم رہے، ملخص الظہیریہ۔

اور اب ناپسندیدہ اور مذموم علوم میں سے ایک علم فن فلاسفہ بھی ہے، اس لئے ایسا کوئی بھی شخص جو علوم دینیہ میں ماہر اور محقق نہ ہو چکا ہو اسے چاہئے کہ وہ ان کی کتابوں کو بالکل نہ دیکھے اس لئے کہ ایک مرتبہ ان کتابوں کو دیکھ لینے کے بعد ان فلسفیوں کے دھوکوں اور غلطیوں کے چکر میں پڑ کر نکل نہیں سکتا ہے، اور یہ بے فائدہ لاحاصل پریشانی میں مبتلا رہتا ہوگا، جواہر الفتاویٰ۔

اور اب مترجم اس کی توضیح میں یہ کہتا ہوں کہ فلاسفہ کے علوم و فنوں کی مختلف قسمیں ہیں، (۱) علوم ریاضی جیسے کہ حساب اور پیمائش اور جبر و مقابلہ اور اقلیدس وغیرہ ہیں کہ ان فنون کے سیکھنے اور سکھانے میں مطلقاً خرابی نہیں ہے اس لئے ان علوم کو حاصل کرنا صحیح ہے، (۲) فنون طبیعات ہیں اس سے مراد وہ فنوں ہیں جن سے چیزوں کی خاصیتوں کو معلوم کرنا ہے، اسی سے فنون طبیہ اور قلعوں کی بناوٹ حاصل ہوتی ہے اور اسی سے لڑائی کے لئے ہتھیار اور کاشتکاری کے فنون نکلتے ہیں، اور یہ سارے علوم مفید بھی ہیں، اس لئے ان کا سیکھنا بھی صحیح ہے۔

(۳) علوم الٰہیات ہیں یعنی اس عالم کی پیدائش واس کی مخلوقات کے بارے میں بحث اور چھان بین کرنا ہے، جن کی تفصیل اور ان کے مباحث عربی زبان میں ان کتابوں مثلاً میبذی، وصدرا، وشمس بازغہ وغیرہ میں مذکورہ ہیں، اور یہ فن سراسر جہالت اور گمراہی پھیلانے والا ہے جس کا کچھ بیان یہ ہے کہ جہاں تک مادیات سے تعلق تھا وہ تو حواس اور عقل حیوانی سے معلوم کیا گیا ہے، اور یہ علم الٰہیات کی پہلی اور دوسری قسم ہے، اور اس کی تیسری قسم کا علم عقل نورانی اور روحانی انوار سے ہو سکتا ہے، حالانکہ حقیقت میں ان علوم کا ان باتوں سے کوئی تعلق ہی نہیں ہے، جبتک کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہدایت نہ ہو اور عقائد درست اور برحق نہ ہوں کچھ حاصل نہیں ہو سکتا ہے، اور یہ بات تو نبوت اور علم رسالت کے سوا کسی اور ذریعہ سے حاصل ہو ہی نہیں سکتی ہے، اس لئے یہ لوگ گمراہ ہو گئے۔

پھر یہ بھی جاننا چاہئے کہ فنون اول اور دوم اگرچہ مفید ہیں لیکن ان کا زیادہ تر فائدہ صرف دنیاوی زندگی ہی میں ہے، لیکن کسی تعلق اور بالتبع ثواب آخرت کے حصول کے لئے لانا اسی طرح ممکن ہے، کہ مثلاً مخلوق خداوندی کو آرام پہونچانے کی صورت نکال دی جائے تاکہ مخلوق خدا بے فکری اور آرام کے ساتھ اپنے باری تعالیٰ کی عبادت کے لئے ان کو فرصت مل جائے، اور اس طرح سے بھی کہ لڑائی کے سامان یا آلات حرب اکٹھے کئے جاسکیں جن کے ذریعہ ان فسادیوں اور ہنگامہ پسندوں کی گردنیں نیچی کی جاسکیں جو زمین میں فتنے برپا کر کے اللہ تعالیٰ وعزوجل کی عبادت کرنے والوں میں بے چینی اور مشقت پیدا کر دیتے ہیں، اور ان

کا مقصد اس کے سوا کچھ نہیں ہوتا ہے کہ کوئی بھی دنیا کے سوا آخرت کا نام نہ لے اور سب کو باطل قرار دیں حالانکہ ایسے لوگ انتہائی ذلت اور خسارہ میں مبتلا ہیں، اس طرح سے کہ ان کو موت آتے ہی جہنم کی ذلت اور اس کے عذاب میں گرفتار ہو جانا پڑتا ہے۔

پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ فن منطق اپنے طور پر برا علم نہیں ہے، کیونکہ یہ فن منطق تو ایسے چند قوانین کا نام ہے جن سے ذہن و فکر کو استدلالی تحقیقات میں مدد ملتی ہے، یہ دوسری بات ہے کہ اس زمانہ کی منطق کی مروجہ کتابیں، سلم کی شرحوں میں عقائد اور فلاسفہ کی مباحث بہت حد تک ایک دوسرے میں خلط ملط کر دیئے گئے ہیں، جبکہ میری اس وقت کی گفتگو صرف نفس منطق میں ہے، م۔

جاننا چاہئے کہ کل علوم کی تین قسمیں ہیں (۱) اول وہ علم جو سراسر مفید اور نافع ہیں اور ان کا حصول واجب ہے، یعنی وہ علم جس سے خالق عزوجل کی معرفت، اس کی صفات مقدسہ کے ساتھ حاصل ہو، اور علم مخلوقات اس کے بعد علم حلال و حرام اور امر و نہی اور بعثت انبیاء کا علم ہے۔

(۲) دوم وہ علم جس سے بچتے رہنا واجب ہے، یعنی سحر اور طلسمات و فلسفہ و نجوم البتہ اس سے قبلہ اور اوقات نماز کی پہچان مستثنیٰ ہے۔

(۳) سوم وہ علم جس کا نفع آخرت میں نہیں ملتا ہے، اور اس سے کوئی تعلق نہیں ہے، یعنی علم جدل و مناظرہ ہے، جسے فقہ سیکھنے والوں میں سے متاخرین نے ایجاد کیا ہے، اس سے عمر ضائع کرنے کے سوا اور آپس کے مناقضات و اختلافات پیدا ہونے کے سوا دوسرا کوئی فائدہ نہیں ہوتا ہے، اگر اس سے کچھ فائدہ ہے تو صرف دوسروں کو خاموش کرنا مقصود ہوتا ہے، جواہر الفتاویٰ، اور غزالی علیہ الرحمہ کی طرح شارحین عین العلم نے اس علم کی زبردست برائی بیان کی ہے، جو کہ برائی کرنے کے قابل بھی ہے، م۔

(۲۱) اگر دو شخص علم شریعت سیکھتے ہیں ان میں سے ایک کی نیت یہ کہ خود پڑھوں پھر دوسروں کو بھی پڑھاؤں، اور دوسرے کی نیت یہ ہو کہ سیکھ کر اس پر خود عمل کروں گا، تو ان میں سے اول کی نیت اچھی کہی جائیگی، خزانۃ المفتین، (۲۲) کسی گنہگار کو اس نیت سے تعلیم دینا کہ وہ گناہوں سے باز آجائے جائز ہے، التاتارخانیہ۔

(۲۳) عربی زبان تمام زبانوں سے افضل ہے، اور اہل جنت کی زبان یہی ہو گی، اس لئے جس نے یہ زبان سیکھی یا دوسروں کو سکھلایا تو وہ ثواب کا مستحق ہو گا، السراجیہ، (۲۴) دینی معاملات میں کچھ بے باک اور نڈر لوگوں نے یہ حدیث گڑھ کر بیان کی ہے کہ حدیث میں ہے کہ اہل جنت کی زبان عربی اور دوسری فارسی ہے، علمائے حدیث نے لکھا ہے کہ یہ کلام موضوع اور من گھڑت ہے، البتہ عربی زبان کا ہونا ثابت ہے، اور اس کا ثبوت بہتر طریقہ سے ہے، اس کے سوا فارسی و ترکی وغیرہ کی کے بارے میں کچھ ثبوت نہیں ہے، م۔

(۲۵) علم شریعت کو نیت صحیح کے ساتھ حاصل کرنا تمام نیک کاموں سے افضل ہے، اسی طرح نیت کی صحت کے ساتھ علم کو زیادہ حاصل کرنے کے لئے مشغول رہنا بھی تمام نیک کاموں سے افضل ہے، کیونکہ اس کا نفع عام ہے، لیکن اس شرط کے ساتھ کہ عام فرائض میں کمی نہ آنے پائے، اور نیت کے صحیح ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اس سے رضاء الٰہی اور دار آخرت کا حصول ہی مقصود ہو، اور دنیا اور اس کے لوگوں یعنی دنیاداروں کے نزدیک عزت پانے یا دولت حاصل کرنا مقصود نہ ہو، اور اگر ایسے عالم نے یہ چاہا کہ اس کے ذریعہ خود بھی جہالت سے نکل جاؤں اور عام مخلوق کو بھی نفع پہنچاؤں اور علم کو زندہ رکھوں تو اس کے بارے میں بھی کہا گیا ہے کہ یہ نیت بھی صحیح ہے، الوجیز۔

(۲۶) اگر کسی طالب سے اس کی نیت درست نہ ہو سکے تو بھی کہا گیا ہے کہ اس کا پڑھنا افضل ہے، الغرائب۔ میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ ایک مسلم کے لئے جتنے علم کا سیکھنا فرض ہے اس میں نیت کی اصلاح ہو سکے یا نہیں اسے چھوڑنا جائز نہ ہو گا، اور باقی

زائد علم کے بارے میں کہا گیا ہے کہ آدمی جبتک اصل معانی کی تہ تک نہیں پہنچ سکتا ہے اس وقت تک نیت کی تصحیح کے بارے میں مفاسد اور خطرات باقی رہجاتے ہیں، اور جب علم کافی ووافی حد تک حاصل ہو جاتا ہے اور وہ خود سمجھنے لگتا ہے اس کے بعد خود بخود ہی نیت صحیح ہو جاتی ہے، اگر چہ انسان میں وسوسے اور نفس وشیطان کے معارضے تو مرتے دم تک باقی رہتے ہیں، اس سے تو کوئی بڑا ولی بھی محفوظ نہیں رہ سکتا ہے، اسی بناء پر بعض فقہاء نے فرمان باری تعالیٰ: ﴿**فان کنت فی شك**﴾ **الآیۃ**: سے استدلال کیا ہے، اگر چہ رسول اللہ ﷺ کی خصوصیت اس سے مستثنیٰ تھی کیونکہ آپ نے فرمایا ہے: **لا اشك و لا اسأل**: یعنی میں اپنے رب کی طرف سے بھیجی ہوئی وحی کی سچائی ورسالت کے بارے میں شک نہیں کرتا ہوں، اس لئے میں اہل کتاب سے کچھ پوچھتا بھی نہیں ہوں، پھر یہ بات بھی ظاہر ہے کہ وساوس کو رفع دفع کرنے کی طاقت بھی اسی وقت ہوتی ہے کہ انسان اپنے اندر کے مکرو فریب کو پہچانے، اور یہ بات تو علم سے ہی حاصل ہوتی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم **یھدی من یشاء الی صراط مستقیم**: م۔

(۲۷) ایک طالب علم کو وہ خود میں اخلاق جمیلہ کو جمع کرے اور اسے بتکلف حاصل کرے، ج، اور بخیل نہ ہو، یہاں تک کہ جب اس سے کوئی شخص کتاب عاریۃً مانگے یا کوئی مسئلہ سمجھنا چاہے تو اس میں ہرگز بخل سے کام نہ لے، کیونکہ وہ تو اس سے خلق کو نفع پہنچانا چاہتا ہے، اس لئے وہ فی الحال اس نفع رسائی کو نہیں روک سکتا ہے، اور حضرت عبداللہ بن المبارکؒ سے مروی ہے کہ جس نے اپنے علم کے ساتھ بخل کیا تو وہ تین باتوں میں سے کسی ایک میں ضرور مبتلا ہوگا، (۱) وہ مر جائے گا تو اس کا علم ختم ہو جائے گا، (اس کی طرف سے سلسلہ جاری نہیں رہے گا،) (۲) حکومتی جھگڑے میں مبتلا ہوگا، (۳) یا جو کچھ اس نے یاد کیا ہے وہ بھول جائے گا، الغرائب۔ اللہ تعالیٰ نے اس کی مثال اس طرح بیان فرمائی ہے: ﴿**فاما الزبد فیذھب جفاء واما ما ینفع الناس فیمکث فی الارض**﴾ اس کی مزید توضیح بندہ مترجم کی تفسیر میں تلاش کرلیں، م۔

(۲۸) طالب علم کو چاہئے کہ (۱) علم کی مکمل تعظیم کرے، (۲) اور زمین پر کتاب نہ رکھے، (۳) جب بیت الخلاء سے نکل کر کتاب چھونی چاہے تو وضوء کر لینا مستحب ہے، ورنہ کم از کم اپنے ہاتھ کو اچھی طرح پاک کر کے کتاب کو چھوئے، (۴) طالب علم کو چاہئے کہ تھوڑی آمدنی پر ہی اکتفاء کرے، (۵) عورتوں سے علیحدہ رہے، (۶) کھانے پینے اور سونے سے اپنی حفاظت کا خیال نہ چھوڑے، الغرائب۔ یعنی اتنی بھی کم آمدنی پر کفایت کر کے بیٹھ نہ جائے جس سے حواس میں خلل پیدا ہو جائے، بلکہ صحت وتندرستی کے مناسب کھانا پینا اور اسی انداز سے سونے کا بھی خیال رکھے، م، (۶) اور طالب علم کو لوگوں سے خلط ملط میل جول سے پرہیز کرے، اور غیر مفید باتوں اور کاموں میں مشغول نہ رہے، الغرائب۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ طالب علم پر یہ بھی واجب ہے کہ علماء سابقین میں سے کسی کے بارے میں بدگمانی اور اپنے دل میں اہانت وخفت کا خیال نہ لائے، اور ہر ایک کے اجتہادی اقوال کو ان کے اور اللہ تعالیٰ کے درمیان بہتر معاملہ پر محمول کرے، بشرطیکہ اس نے سنت سے استدلال کیا ہو، اگر چہ اس طالب علم کے خیال میں اس عالم کے اجتہاد کی دلیل اس مسئلہ میں ظاہر نہ ہو رہی ہو، اس موقع پر بہت ہی باریک لطیفہ ہے جو کتاب الٰہی اور سنت رسول کے مطالعہ سے ظاہر ہوتا ہے، کہ اللہ تعالیٰ کے غیر متناہی اور لامحدود علم کا ہر شخص ایک خاص مظہر ہوتا ہے، اور ہر ایک کے لئے ایک خاص مشرب اور مزاج ہے، اگر چہ انسانی طبقہ میں سب ایک ہی ہیں، لیکن ہر ایک کے اخلاق میں کھلم کھلا فرق ہے، اسی بناء پر فرمان خداوندی ہے: ﴿**قد علم کل اناس مشربھم**﴾ ہر ایک کے لئے مشرب علیحدہ کر دیا ہے، فافہم۔

نیز جن لوگوں کے حصول علم کا ماخذ اور دلیل سنت رسول کے سوا اپنی رائے اور بدعت ہو اس کے کسی قول کی توہین بھی نہ کرے اگر چہ یہ قول اہل حق کے اجتہاد کے موافق ہو، جس میں بھید اور بنیاد کی بات یہ ہے کہ پھول اور پھلوں کا فرق تو اصل جڑ کے اعتبار سے ہوتا ہے اسی لئے اگر جڑیں مختلف ہوں لیکن اس کے پتے یکساں تو ان کے پھلوں میں یکسانیت نہیں آسکتی مثلاً کھائے جانے والے کیلے کا پودا اور کیلا پھول کا پودا اگر چہ ان کے پتوں میں یکسانیت ہوتی ہے، لیکن بڑے ہو کر ان کے پھل اور پھول میں

انتہائی فرق ظاہر ہو جاتا ہے اسی بناء پر جو کوئی کام وحدانیت الٰہی عزوجل پر عدل قائم کرتا ہے اس میں عدل سے ثواب کا پھل اور نتیجہ ظاہر ہوتا ہے اور یہ سلطان عادل ہے، اور جس شخص نے دنیا کو اصل مانا اور اس کے مقابل اللہ تعالیٰ سے خواہ مطلقاً انکار کیا یا اقرار کرتے ہوئے اس کے ساتھ کسی کو شریک بنادیا تو وہ بھی اس اصل پر قانون نافذ کرتا ہے، اور اگر اتفاقاً کسی موقع سے کسی کے لئے کوئی فائدہ ہو جائے تو کہا جائے گا کہ اس کے کسی قانون سے فائدہ ہو گیا لیکن یہ عدل نہیں ہو سکتا ہے، اس لئے کہ خدائے عزوجل کے ساتھ کسی کو شریک بنانا خود ہی ایک بہت بڑا ظلم ہے، اور وہ خرابی کی بنیاد ہے، لہٰذا جس چیز کی اصل اور بنیاد ہی غلط ہو اس کی پتیاں اور اس کے پھل کس طرح عدل ہو سکتے ہیں، م۔

(۲۹) طالب علم خواہ علم حاصل کر رہا ہو یا اس سے فارغ ہو چکا ہو بہر صورت اسے چاہئے کہ وہ ہمیشہ صحیح سوچ اور فکر اور پختہ اور انصاف پسند رائے کے ساتھ مسائل کے اسباق کو جاری رکھے خواہ اپنے ساتھیوں کے ساتھ ہو یا تنہائی میں ہو، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس نصیحت پر عمل کرتے ہوئے مزید اس بات کا پورا خیال رکھے اور اس سے باہر نہ آئے کہ ہر صورت اور ہر بات میں رضائے الٰہی عزوجل اور اخروی زندگی کو ہی مقصود اصلی ہی بنائے رکھے، مثلاً کسی شخص نے ابتداء نماز میں سورۂ فاتحہ پوری نہیں پڑھی یا اس نے اطمینان کے ساتھ رکوع نہیں کیا تو ایسے جاہل کی یہ کہہ کر ہمت افزائی نہ کرے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک اتنا ہی کام فرض ہے، کیونکہ ان دونوں صورتوں میں ترک واجب ہونے سے نماز کو دوبارہ پڑھنا واجب ہے، لہٰذا اس کا اصل مقصود حاصل نہ ہوا۔

اور دوسری مثال کہ اگر کسی نے یہ پوچھا کہ مجھے وضو میں نیت کرنا ضروری ہے، یا نہیں تو اسے یہ نہیں بتانا چاہئے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک وضو میں نیت شرط نہیں ہے، کیونکہ نیت کے شرط ہونے یا نہ ہونے کی بحث یہاں کی نہیں ہے، بلکہ دوسرے موقع کی ہے، اس جگہ تو ایسے جاہل کو تو صرف یہ بتا دینا چاہئے کہ نیت نہ ہونے سے ثواب وطاعت سے محروم رہ جائے گا، نیت ضرور کرنی چاہئے، (خواہ فرض کی ادائیگی کے لئے ہو موافق سنت ہونے کے لئے ہو)، م، (۳۰) اگر کسی طالب علم کو کسی سے اختلاف ہو جائے یعنی دوسرے سے کسی بات میں اتفاق نہ ہو تو اسے چاہئے کہ اس اختلاف کی اصل وجہ اور بنیاد کو دور کرنے کے لئے دوسرے کے ساتھ نرمی اور عدل وانصاف کے ساتھ مصالحت اور سمجھوتہ کر کے اس مادہ کو دور کردے، اگرچہ وہ دوسرا شخص اس کے ساتھ تیزی اور ناانصافی اور اپنے نفس کی سرکشی کے تابع ہو گیا ہو تاکہ اپنے عالم ہونے اور دوسرے کے جاہل ہونے کے درمیان فرق ظاہر کردے۔

(۳۱) ایک شاگرد کو یہ چاہئے۔(۱) کہ وہ اپنے استاد کے حقوق اور آداب کا پورا لحاظ رکھے، (۲) اور اپنے استاد کی کسی بھی ضرورت پوری کرنے میں اپنا مال خرچ کرنے میں پس وپیش نہ کرے، (۳) اگر کسی مسئلہ میں استاد سے کبھی غلطی یا سہو ہو جائے تو اس کے لئے اپنے استاد سے بحث ومباحثہ نہیں کرے، البتہ اس مسئلہ میں اس کی اقتداء بھی نہ کرے، الغرائب، (۴) اور اپنے شیخ واستاد کے حق کو اپنے والدین اور دوسرے تمام مسلمانوں پر مقدم سمجھے، (۵) اور اگر اپنے استاد کو مولانا کہہ کر یا ان کے بارے مولانا کہہ کر کلام کرے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، (٦) البتہ اس کے سامنے تواضع سے پیش آئے۔

(۷) اور یہ جائز نہیں ہے کہ آگے جائے یا اس کے لئے بالکل جھک پڑے یا اس کے پیروں پر گر جائے، کہ یہ سارے کام اسلام کے خلاف ہیں، (۸) اور اپنے شیخ واستاد پر کسی دوسرے کو ترجیح نہ دے اس طرح سے کہ مثلاً اپنے استاد وشیخ کے اعزاز واکرام کے کاموں میں سے یہ بھی ہے کہ اپنے استاد کا دروازہ نہ کھٹکھٹائے بلکہ ان کے باہر آنے تک انتظار کرے، التاتارخانیہ۔ لہٰذا باہر سے یا دور سے پکارنا انتہائی بے ادبی ہے۔

(۱۰) اگر استاد اپنے لئے کسی خدمت کا اشارہ کرے تو بہت جلدی اور پوری خوشی کے ساتھ اس کے انجام دینے کے لئے تیار ہو جائے، (۱۱) اور اگر دوسرا کوئی شخص شیخ کو برا کہتا ہو تو اس سے اپنی دلی رنجش اور دکھ کا اظہار کر کے اسے باز رکھنے کے لئے دھمکا

دے، یہ کہہ کر کہ آئندہ ایسا ہونے سے میں تم سے اپنا تعلق بالکل ختم کرلوں گا، اور صحیح بات کی اس کو تعلیم دے کہ اس میں اس طرح تمہاری غلطی ہے، ورنہ خاموشی اختیار کرے، م، (۱۲) ایسے لوگوں کو کچھ پڑھائے جو اس کی صلاحیت رکھتے ہوں، اور نااہل شخص کو بالکل نہ پڑھائے، تاکہ علم برباد نہ ہو، (۱۳) حصول علم کی صلاحیت رکھنے والے کو کچھ نہ بتانا یا جواب دینے سے انکار کرنا بھی ظلم ہے۔

(۳۲) ابن مقاتلؒ سے روایت ہے کہ پانچ ہزار مرتبہ ﴿قل هو الله احد﴾ پڑھنے سے علم کا مطالعہ کرنا افضل ہے، التاتارخانیہ، یعنی عبادت کی زیادتی کے مقابلہ میں علم حاصل کرنا افضل ہے شاید کہ اس بات کے لئے اصل وہ حدیث ہے کہ عالم کی فضیلت عابد پر ایسی ہے جیسے کہ میری فضیلت تم میں سے ادنی آدمی پر ہے، اور بعض روایتوں میں ہے کہ چودھویں رات کے چاند کو ستارہ پر ہے، تو چونکہ یہ فضیلت قیاس سے بھی زیادہ ہے اسی لئے ابن مقاتلؒ نے وہ بات کہی ہے جو ابھی بیان کی گئی ہے۔

(۳۳) اب یہ بات کہ کسی شخص میں حصول علم کی لیاقت ہے یا نہیں ہے تو یہ بات بہت تفصیل طلب ہے، اس کے سمجھانے کے لئے نمونہ کے طور پر کہنا کافی ہے، کہ اگر ایک بڑے خاندان کے حرکات وسکنات نشست وبرخواست کے طریقے عموماً ایسے خراب ہو چکے ہوں کہ ان میں فسق وفجور وغیرہ جاری ہو، اور اپنی امارت وبڑائی کے دکھاوے کے لئے کسی کو وہ اپنے گھر پر ایک معلم کی حیثیت سے رکھ لیتے ہیں لیکن سیکھنا اور سکھانا حصول تقوی کے لئے نہ ہو، بلکہ دنیاوی رسم اور اپنی دولت کے اظہار پر ہو تو یہ لوگ نالائق ہیں، اور اگر کسی غریب خاندان میں سے کسی کے ہاں نماز وروزہ، اللہ کی بڑائی اور علم کی عزت وتکریم ہوتی ہو جسے اگرچہ دنیاوی دولت مند اور گھمنڈ والے ان لوگوں کو رذیل ہی کہتے ہوں پھر بھی یہ لوگ اس لائق ہوتے ہیں کہ ان کو پڑھایا جائے، اور حدیث سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ علامات قیامت میں سے یہ بھی ہے کہ قیامت کے قریب ہونے میں اتنے حالات بدل جائینگے کہ جولاہے علم حاصل کرینگے، شوکانیؒ نے کہا ہے کہ اس حدیث کی سند حسن ہے اور قرآن مجید میں ہے کہ طالوت بادشاہ کو علم دیا گیا تھا، حالانکہ یہ بتایا جاتا ہے کہ وہ نداف (روئی کا دھینا) تھا، اس سے نالائقی کی بنیاد یہ معلوم ہوتی ہے کہ علم کو بے عزت کرے یا اسے دنیا کے حصول کا ذریعہ بنائے، اور علماء سے مجادلہ، اور مقابلہ اور مباحثہ کرتا پھرے، یہ حالت موجودہ علامتوں سے ظاہر ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

(۳۴) اگر کسی نے تھوڑا قرآن مجید پڑھ کر چھوڑ دیا اور اس کی فرصت نہ ملی تو جب بھی اس شخص کو فراغت حاصل ہوا سے پورا کرے، ساتھ ہی اس سے بہتر دینی مسائل حاصل کر لینا ہے، القاضی خان۔ اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ ناظرہ قرآن مجید پڑھنے کے مقابلہ میں اپنے ضروری مسائل کو سیکھ لینا افضل ہے، اور اگر دونوں یا تین یعنی ناظرہ تلاوت کرنا اور دینی مسائل سیکھنا بھی ممکن ہو تو دونوں ہی کو جمع کر لینا افضل ہے، اور جو شخص معانی کے ساتھ قرآن مجید پڑھے تو اس سے خود ہی اور بھی زیادہ دینی باتیں معلوم ہوں گی، م۔

(۳۵) سوال: اگر ایک آدمی رات کے وقت نماز پڑھ سکتا ہے، اور دن کے وقت دینی علوم کا مطالعہ کر سکتا ہے تو کیا یہ شخص رات کے وقت بھی علوم کا مطالبہ کرے۔

جواب یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کی طرف سے اسے ایسا ذہن اور ایسی عقل سلیم عطا کی گئی ہو کہ وہ رات کے وقت مطالعہ کتب سے اپنے علم کو بڑھا سکے گا، اور زائد علم حاصل کر سکے گا، تو اس کے لئے رات کے وقت نماز نفل پڑھنے کے مقابلہ میں مزید علم حاصل کرنا افضل ہوگا، اور نفل نماز کے مقابلہ میں تلاوت قرآن سیکھنا زیادہ بہتر ہے، خزانۃ المفتین۔

(۳۶) فقیہ ابو اللیثؒ نے کہا ہے کہ اگر معلم یہ پسند کرتا ہو کہ اس کا کام اتباع انبیاء علیہم السلام کے موافق ہو، اور زیادہ سے زیادہ ثواب پائے تو اسے ان پانچ باتوں پر عمل کرنا چاہئے، (۱) اپنے لئے اجرت کی شرط نہ کرے اور نہ تقاضا کرے بلکہ جو کوئی دے اس سے لے اور نہ دے تو اس سے تقاضا نہ کرے، اگر حروف ہجا پڑھانے یا بچہ کی حفاظت پر اجرت طے کرے، یعنی اس کے

پڑھانے پر اجرت طے نہ کرے تو یہ جائز ہوگا، اور اس کا ثواب باقی رہے گا، (۲) ہمیشہ باوضوء رہے، (۳) توجہ اور دھیان سے پڑھانے میں مشغول رہے، (۴) قرآن کریم اور شرعی علوم پڑھنے والوں میں برابر کی نظر رکھے، امیر اور غریب پڑھنے والوں کے درمیان فرق نہ کرے، (۵) بچوں کو زوردار مار نہ مارے، خزانۃ الفتاویٰ، پڑھاتے وقت بچہ سے متعلق دلی خواہش یہ رکھے کہ یہ بچہ اس علم میں کامل وماہر ہو جائے، اور افضل یہ بھی ہے کہ اس کے لئے خاص دعا بھی کرتا رہے، م۔

(۳۷) بیت المال میں فقہاء کا کوئی حصہ مقرر نہیں ہوتا ہے، سوائے اس فقیہ کے جس نے خود کو تعلیم ہی کے لئے وقف کر دیا ہو یعنی قرآن یا حدیث یا فقہ پڑھائے گا، الحاوی، م۔ (۳۸) استاد وشیخ کو یہ چاہئے کہ اپنے شاگردوں پر اپنا احسان نہ رکھے اور نہ جتائے، بلکہ ان کا احسان خود پر مانے، اور اگر وہ کسی خدمت کی ادائیگی میں انکار کر دے تو استاد برا نہ مانے بلکہ اہل تقویٰ تو ان سے خدمت لینے سے اپنے ثواب میں کمی جانتے تھے، اور اپنے دل میں یہ خیال نہ لائے کہ میں عالم ہوں، اور اپنے لئے کوئی بڑے مرتبہ کا اور صاحب فضیلت ہونے کا خیال نہ لائے، بلکہ اس بات سے ڈرتا رہے کہ حدیث میں آیا ہے کہ لوگوں کے مقابلہ میں اس عالم کو زیادہ عذاب ہوگا جس نے اپنے علم کے مطابق عمل نہ کیا ہو، خلاصہ یہ ہے کہ خود کو سراسر گنہگار جانے اور اس بات کی امید رکھے کہ شاید ان طالب علموں میں سے کسی کی دعا سے اللہ تعالیٰ ہمارے گناہوں کو معاف فرمادیں ویسے عالم کے بارے میں بہت زیادہ خطرے ہیں، جن کا بیان کرنا طویل ہوتا ہے، غفرانک، اللهم اغفرلنا واسعا وانت العفو الغفور، م۔

(۳۹) کھڑے کھڑے پیشاب کرنے کو بعض علماء نے جائز کہا ہے، اور دوسرے نے بغیر عذر کے مکروہ کہا ہے، اور فقیہ ابوالليثؒ کا یہی مذہب مختار ہے، المحیط، اور قول صحیح ہے جس کی دلیل حضرت عائشہؓ کی وہ حدیث ہے جس میں فرمایا ہے کہ اگر تم سے کوئی یہ بیان کرے کہ رسول اللہ ﷺ کھڑے ہو کر پیشاب کرتے تھے تو تم اس بات کو کسی قیمت پر صحیح نہ جانو، کیونکہ آپؐ تو بیٹھ کر ہی پیشاب کرتے تھے، البتہ حضرت مغیرہؓ کی وہ حدیث جس میں یہ بیان ہے کہ رسول اللہ ﷺ پیدل چل کر ایک قوم کے کوڑے (کچراخانہ) پر تشریف لائے اور کھڑے ہو کر پیشاب کیا، ابوداؤد وغیرہ۔ تو یہ عذر پر محمول ہے خواہ کسی پھوڑے کی وجہ سے ہو یا جگہ ناپاک ہونے کی وجہ سے بیٹھنے کی مناسب جگہ نہ ہو، واللہ تعالیٰ اعلم، اور حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کی حدیث میں ہے کہ جب تم ایسی بات سنو جو تمہاری سمجھ میں قابل قبول نہ ہو یا ناپسندیدہ ہو تو سمجھ لو کہ اس میں کسی کی سمجھ کا قصور ہے، جبکہ رسول اللہ ﷺ ناگوار باتوں سے بالکل پاک صاف تھے، رواہ ابن ماجہ وغیرہ۔

(۴۰) جوتی پھاڑ کر پانی میں ڈال دینا (ممکن ہے کہ کسی علاقہ میں ایسا ہوتا ہے، قاسمی) یہ بے فائدہ مال کی بربادی اور مکروہ ہے، السراجیہ۔ (۴۱) شیخ ابو بکر البلخیؒ سے پوچھا گیا کہ موت کی تمنا کرنا کیا مطلقاً ممنوع ہے، جواب دیا کہ محتاجی وفاقہ کی وجہ سے یا دشمن کے غصہ سے یا مال کے ضائع ہونے کے خوف اور اسی کی طرح کسی دوسری وجہ سے موت کی تمنا کرنا مکروہ تحریمی ہے، لیکن فتنوں سے بھرپور زمانہ کو دیکھ کر اپنے بارے میں گناہوں میں مبتلا ہو جانے کے خوف سے اس کی تمنا کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، الحاوی، یہ عبارت دراصل ایک حدیث کی تفسیر ہے، حدیث یہ کہ تم میں سے کوئی بھی اپنے اوپر کسی مصیبت کو نازل ہوتے دیکھ کر ہرگز موت کی تمنا نہ کرے، جیسا کہ صحیح میں ہے، اور سیدنا یوسف علیہ السلام کے کلام سے موت کی تمنا ظاہر ہوتی ہے، جیسا کہ فرمایا توفنی۔ اور امام بخاریؒ نے بھی موت کی تمنا کی ہے، حدیث الرؤیا میں ہے: واذا اردت بعبادك الفتنة فاقبضنی غیر مفتون: یعنی اے اللہ جب تو اپنے بندوں کو فتنہ میں مبتلا کر دینا ہی چاہے تو ایسے وقت میں مجھے اپنی طرف بلالے ایسی حالت میں کہ میں فتنہ سے بچا ہوا رہوں۔ اس کی روایت ترمذیؒ نے کی ہے، پھر اسے حسن بھی کہا ہے، اور ابن الجوزیؒ نے احمد بن حنبل کے طریق سے اس کی روایت کر کے کہا ہے کہ اس کی سندیں حسن ہیں، جیسا کہ اس بات کو العلل المتناہیہ میں ذکر کیا ہے۔

اور حضرت یوسف علیہ السلام کی دعا کی بظاہر تفسیر یہ ہے کہ اگر آخرت کی رغبت کی وجہ سے بھی کوئی موت کی تمنا کرے تو بھی جائز ہے، بلکہ یہ استدلال تو خود رسول اللہ ﷺ کی سنت سے نکل سکتا ہے، جس کی تفصیل یہ ہے کہ ام المومنین حضرت

عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے روایت کی ہے رسول اللہ ﷺ پہلے فرمایا کرتے تھے کہ اللہ تعالیٰ اپنے پیغمبروں کو موت طاری ہونے سے پہلے اسے دنیا اور آخرت کے درمیان رہنے کے بارے میں اختیار دیتا ہے، کہ وہ اگر چاہے تو ابھی اور بھی دنیا میں رہ سکتا ہے، اور یہ مفہوم خود رسول اللہ ﷺ کے اس خطبہ میں موجود ہے جو آپ نے اپنے زیادتی مرض کے زمانہ میں دیا تھا، کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے ایک بندہ کو دنیا میں اپنے یا مرے قریب آجانے کی نعمت میں رہنے کا اختیار دیا ہے، پس اس بندہ نے اسی نعمت کو ترجیح دی جو اس کے آجانے میں ہے، پھر ام المومنین حضرت صدیقہؓ فرماتی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنی وفات کے بالکل قریب وقت میں اپنی آنکھیں کھول کر فرمایا کہ: اللھم الرفیق الاعلیٰ، تب ہم نے یہ جان لیا کہ آپ اب ہم لوگوں میں رہنا پسند نہیں فرمار ہے ہیں، اس سے یہ ثابت ہوا کہ آپ نے اپنی وفات کی دعا کی ہے، اور یہ آخرت میں درجات عالیہ پانے کی رغبت میں ہے، اچھی طرح مضمون سمجھ لیں، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

(۴۲) اگر کسی کے مکان میں زلزلہ آئے تو اسے وہاں سے بھاگ جانا مستحب ہے، اور یہ بھاگنا در اصل اللہ کے ایک فیصلہ سے اسی کے دوسرے فیصلہ کی طرف جانا ہے، (۴۳) حدیث میں ہے کہ جب کسی زمین میں وباء آجائے تو تم وہاں نہ جاؤ، اور اگر تم پہلے وہاں موجود ہو تو بھی وہاں سے نہ نکلو، امام طحاویؒ نے اس کی تاویل اس طرح کی ہے کہ اگر اس شخص کی یہ حالت ہو کہ اگر وہاں جاکر اس وبا میں مبتلا ہو جانے پر اس کے دل میں یہ آجائے کہ میں یہاں آنے سے اس میں مبتلا ہوا ہوں، اور وہاں سے نکل جانے کی صورت میں اس کے دل میں یہ آئے کہ یہاں سے نکل جانے ہی سے اس سے بچ گیا ہوں تو وہ شخص اپنے اعتقاد حق کی حفاظت کے خیال سے وہاں نہیں جائے اور نہ وہاں سے نکلے، اور اگر اس شخص کا علم اور اعتقاد اتنا پختہ ہو اور اس بات پر اسے پورا یقین ہو کہ ہر چیز اللہ تعالیٰ کی طرف سے مقرر کردہ تقدیر پر موقوف ہے اور اسی کے مطابق وہ واقع ہوتی ہے، اور آدمی کے حق میں جو کچھ مقرر ہو چکا ہے وہ اسے مل کر رہے گی، تو ایسے شخص کو وہاں جانے یا وہاں سے نکلنے میں کوئی حرج مضائقہ نہیں ہے، الظہیریہ۔

اور اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ حدیث کے اسرار و باریکیاں جہاں تک معلوم ہو سکی ہیں وہ بہت عمدہ اور خوب ہیں، لیکن ان میں باریک اسرار اور حقائق بھی بہت ہیں جن پر مشکل سے ہی اطلاع ہو سکتی ہے، یہانتک کہ اسی صورت میں اگر خود وہاں رہ گیا اور اس وباء میں مبتلا ہو گیا تو شاید اس کے دل میں یہ وسوسہ آئے کہ اگر میں یہاں سے نکل جاتا تو اس بیماری میں مبتلا ہونے سے بچ جاتا حالانکہ یہ بات تقدیر سے غافل ہونے کی وجہ سے ہے، پھر آیات واحادیث سے جو ثابت ہوتا ہے، وہ یہ ہے کہ اول یہ فرض ہے کہ اللہ تبارک وتعالیٰ اور رسول اللہ ﷺ کے فرمان کی جو بھی مراد ہے اس پر ہمارا یقین رکھنا فرض ہے، اور وہ بالکل برحق ہے، اس لئے میں ان پر ایمان لایا، اور وہ مراد کیا ہے اس کا مجھے جان لینا بھی فرض نہیں ہے بلکہ ان کے حکم پر عمل کرنا اور تعمیل فرض ہے، اس لئے اول بہتر بات یہ ہے کہ ایسے علاقوں میں انسان از خود نہ جائے، اور اگر پہلے سے وہاں موجود ہے تو پھر وہاں سے نکلنا بھی نہیں چاہئے، پھر اللہ تعالیٰ سے آدمی پناہ مانگتا رہے، م۔

(۴۴) فقیہؒ نے فرمایا ہے کہ آدمی کو چاہئے کہ بدکار و نیکوکار اور سنی و بدعتی یعنی روافض و شیعہ و معتزلہ و خوارج وغیرہ سب سے خوش کلامی اور خندہ پیشانی سے پیش آیا کرے، البتہ اس میں مداہنت اور دورخی پن سے معاملہ نہ کرے، یعنی دنیاوی برتاؤ میں اس کے ساتھ بہتر حال ہو، لیکن ان سے اس طرح سے گفتگو نہ کرے کہ ان بد اعتقادوں کو یہ گمان نہ ہونے لگے کہ یہ میرے مذہب سے خوش ہے، السراجیہ، (۴۵) مالک مکان جب اپنا مکان کسی کو کرایہ پر دیتا ہے تو اس کے ٹوٹ پھوٹ کی درستگی یا اس کو فروخت کرنے کی غرض سے صاحبینؒ کے نزدیک مالک اس کرایہ دار کی اجازت کے بغیر بھی اس مکان میں داخل ہو سکتا ہے، لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک کرایہ دار کی اجازت کے بغیر اس کا مالک اس مکان میں داخل نہیں ہو سکتا ہے، التاتارخانیہ۔ اور میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اجازت کے بغیر داخل ہونے کی بات سمجھ میں نہیں آتی ہے کیونکہ اجازت تو واجب ہے، اور اجازت نہ ہونے کی صورت میں داخلہ سے فتنہ وفساد کا زبردست خطرہ رہتا ہے، لہٰذا امام اعظمؒ کا فتویٰ ہی متعین ہو گا، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، م۔

(۴۶) اگر کوئی شخص کسی کی کچھ چیز لے کر بھاگتے ہوئے اپنے گھر میں گھس جائے تو مال کے مالک کے لئے یہ جائز ہوگا کہ وہ بھی اس کے پیچھے اس مکان میں داخل ہو جائے اور اپنی چیز چھین کر لے آئے، المحیط، یعنی ایسی صورت میں جائز ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ اگرچہ یہ بھی جرم ہے مگر معاف ہے اسی لئے وہ گنہگار بھی نہ ہوگا، م۔

(۴۷) اگر کسی شخص کی قیمتی رقم مثلاً ہزار روپے کا بٹوا کوٹھے کے اوپر سے کسی کے گھر میں گھاس وغیرہ کی آڑ میں گر گیا اور بٹوے کے مالک کو اس مکان کے مالک کی طرف سے اطمینان نہیں ہے بلکہ خطرہ ہے کہ مانگنے سے شاید وہ انکار کر بیٹھے تو کیا اس صورت میں اسے اس بات کی اجازت ہوگی کہ اطلاع دئے بغیر خاموشی سے اس میں داخل ہو کر اپنا بٹوا نکال لائے تو جواب میں شیخ محمد بن مقاتلؒ نے کہا ہے کہ اسے یہ چاہئے کہ محلہ کے پرہیزگاروں کو اس بات سے مطلع کردے، اور اگر وہاں کوئی پرہیزگار اور متقی بااثر نہ ہو تو دیکھا جائے کہ اگر یہ ممکن ہو کہ اس سے اجازت لئے بغیر بھی نکال لینا ممکن ہو اس طور سے کوئی اسے دیکھے بھی نہیں کہ ہنگامہ ہو تو نکال لینے میں حرج نہیں ہے، یہ حکم اس صورت میں ہوگا کہ مالک مکان کی بددیانتی کی وجہ سے خوف ہو، اور اگر اس کا خوف نہ ہو تو مال کے مالک کو مالک مکان کی اجازت کے بغیر اس مکان میں داخل ہونا جائز نہ ہوگا، اس لئے اسے چاہئے کہ مالک مکان کو مطلع کردے تاکہ وہ خود ہی اسے اندر داخل ہونے کی اجازت دے یا خود ہی باہر لاکر اسے دیدے، القاضی خان۔

(۴۸) کوندہ ومانڈہ کرنے میں نشاستہ ومیدہ استعمال کرنا بقول شیخ ابوالقضہ الکرمانی جائز ہے، اور بقول شیخ علی بن احمدؒ اس سے بچتے رہنا بہتر ہے، (۴۹) شیخ ابوحامدؒ سے پوچھا گیا کہ ابابیل نے گھونسلہ لگا کر اس میں بچے دیئے، اور اس کی بیٹ کپڑوں اور دیوار پر گرتی ہے، تو کیا اس گھونسلے کو بچوں سمیت باہر نکال کر پھینک دیا جاسکتا ہے، تب انہوں نے فرمایا کہ پھینکنا نہیں چاہئے بلکہ صبر کرنا چاہئے، اور ابواللیثؒ نے کتاب الاستحسان میں یہی بات فرمائی ہے، التاتارخانیہ، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ مسئلہ پہلے اس کے خلاف بیان کیا جاچکا ہے، اور ساتھ ہی میں نے اسی جگہ پر اشارۃً یہ کہہ دیا کہ حکم وقیاس کے طور پر اسے پھینک دینا ہی چاہئے، لیکن استحساناً ودیانۃً جائز نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

(۴۹) اگر کسی نے مسجد کی دیوار گرادی تو اسے حکم دیا جائے گا کہ گرانے والا اسے بنوادے لیکن مزید نقصان کا وہ ذمہ دار نہ ہوگا، اور اگر کسی کے گھر کی دیوار ہو تو اس کے نقصان کا وہ ذمہ دار ہوگا، لیکن اس کے بنوانے کا حکم نہ ہوگا، جیسا کہ نوادر ابن رستم اور القاضی خان میں مذکورہ ہے، (۵۰) ہمبستری کے وقت باتیں کرنا مکروہ ہے، (۵۱) صبح صادق کے بعد نماز فجر ہو جانے تک منہ سے نیک باتوں کے سوا نہیں نکالنا چاہئے، اور بعضوں نے یہ بھی کہا ہے کہ اس کے بعد میں طلوع آفتاب تک ہی حکم ہے، (۵۲) سوتے وقت ہنسنا بھی مکروہ ہے، التاتارخانیہ۔ ان صورتوں میں کراہت تنزیہی کا حکم ہوگا۔

(۵۳) نماز کے بعد صرف طلوع آفتاب تک ذکر الٰہی عزوجل اولیٰ وافضل ہے، اور یہی سنت ہے، اس لئے اس کے خلاف ہونے سے شاید ترک سنت ہوگا، م، (۵۴) میں نے شیخ سے پوچھا کہ لوگ ماہ صفر میں سفر کرنا اور نکاح کرنا وغیرہ مکروہ جانتے ہیں اور اس سلسلہ میں یہ حدیث بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جو کوئی مجھے ماہ صفر نکل جانے کی خوشخبری سنادے گا میں اس کو جنت کی خوشخبری سنادوں تو کیا یہ بات صحیح ہے، اور ماہ صفر میں کوئی نحوست ہے تو فرمایا کہ عرب زمانہ جاہلیت میں ایسا گمان رکھتے تھے، لیکن رسول اللہ ﷺ کی طرف اس کی نسبت کرنا سراسر جھوٹ ہے، جواہر الفتاوی، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ روایت موضوع ہے، کسی خبیث نے اسے یہ اعتقاد پھیلانے کے لئے وضع کیا ہے، چنانچہ میزان الاعتدال اور موضوعات میں اس کا بیان مفصلاً موجود ہے، م۔

(۵۵) اسی طرح جب چاند برج عقرب میں ہو تو بھی لوگ سفر کرنے کو مکروہ سمجھتے ہیں اور برج اسد میں رہتے وقت کپڑے نہیں کاٹتے ہیں تب شیخ نے فرمایا کہ نجومیوں نے ایسی باتیں نکالی ہیں، اور اپنی ان باتوں کو مقبول عام بنوانے کے لئے رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب کردیا ہے، حالانکہ یہ بالکل جھوٹ ہے، جواہر الفتاوی، اور میں مترجم یہ بات یاد دلاتا ہوں کہ جو شخص

رسول اللہ ﷺ کی طرف جھوٹ بات منسوب کرتا ہے اس کا ٹھکانا جہنم ہے، جیسا کہ صحاح ستہ وغیرہ میں یہ روایت صراحۃً موجود ہے، نعوذ باللہ من ذلك: م۔

(۵۶) اگر کوئی شخص خوش کن خواب دیکھے تو اسے چاہئے کہ الحمد للہ کہے یا حمد وثنا کرے پھر اگر چاہے تو ایسے شخص سے اسے بیان کرے جس کی اچھی تعبیر دینے پر اسے اعتماد ہو، یا پھر کسی سے بیان ہی نہ کرے، الوجیز۔ (۵۷) اور اگر ناپسندیدہ خواب دیکھے تو تین بار بائیں طرف تھوک دے، اور اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم پڑھے، اور اپنی کروٹ بدل کر دوبارہ سو جائے، اور کسی سے بیان نہ کرے تو اس کو اس خواب سے کچھ نقصان نہ ہوگا، اس حدیث کی روایت صحیح میں مذکور ہے، اور حدیث میں ہے کہ خواب پرندے کی طرح آدمی پر اڑتا رہتا ہے، جب تک اس کی تعبیر نہ دی جائے، اور تعبیر دیدینے کے بعد وہ گر پڑتا ہے، جیسا کہ صحاح میں مذکور ہے، اسی لئے آدمی پر یہ واجب ہے کہ خراب اور بیہودہ آدمی سے کوئی بھی اپنا خواب بیان نہ کرے، م۔

(۵۸) اس طرح کہنا کہ فلاں ستارے کی وجہ سے بارش ہوئی ہے، حرام ہے، العتابیہ، حدیث میں ایسا کہنے والے کو کافر کہا گیا ہے، اسی قسم سے نکلت ہیں جیسا کہ جاہل عوام یہ کہا کرتے ہیں کہ ہتھیا لگا ہے، اب خوب بارش ہوگی، ایسی گفتگو حرام ہے، اور اگر ایسا اعتقاد بھی ہو تو کفر ہوگا، کیونکہ فاعل حقیقی اور مالک مختار اللہ تعالیٰ جل شانہ ہے، کیا ان جاہلوں کو یہ بات سمجھ میں نہیں آتی ہے کہ جب یہ سب ساون بھادون وہتھیا وغیرہ کے موسم موجود ہوتے ہیں تو ان میں ذاتی تاثیر کچھ بھی نہیں ہوتی ہے، اس کی مزید وضاحت اس طرح سے ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس عالم میں اسباب بنائے ہیں، پس یہ ذلیل کفار تو انہیں اسباب پر ایمان لاتے ہیں اور ان کے صرف حواس ہی ہوتے ہیں جن میں نورانی عقل مطلقاً نہیں ہوتی ہے، اور اللہ تعالیٰ کی عظمت شان سے بالکل جاہل ہیں، لیکن ایمان والے ان اسباب کو دیکھتے اور سمجھتے ہیں لیکن ان کو وہ مؤثر نہیں جانتے ہیں، بلکہ ان تمام کو باری تبارک وتعالیٰ خالق حقیقی کے قبضہ قدرت میں مسخر جانتے ہیں، پس اگر رب العزۃ عزشانہ نے ان اسباب میں کچھ تاثیر پیدا کردی تو اس کا ظہور ہوتا ہے، اور اگر ان کی تاثیر ختم کردی تو پھر کچھ بھی ظہور نہیں ہوتا ہے، یہ اسباب تو حقیقت میں علامات ہیں جیسے ابر اٹھا گھٹا چھائی تو پانی برسنے کا نشان نظر آنے لگا، لیکن اس گھٹا کو خود برسنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے، اسی بناء پر اگر اللہ نے چاہا تو پانی برسا ورنہ کچھ نہ ہوا، اسی طرح آفتاب کے چکر کو مدتوں سے (ہمیشہ ہمیشہ) سے دیکھتے دیکھتے یہ تجربہ ہوگیا ہے کہ اکثر ایسا ہوتا رہتا ہے، مگر عقل والے تو یہ بات جان چکے ہیں کہ یہ سب اسی وقت ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ایسا ہی چاہا ہے، اور اگر اب بھی وہ نہ چاہے اور روک دے تو کچھ نہیں ہوگا، اور بہت ہی عجیب بات ہے کہ بہت سے مسلمان یہی کہا کرتے ہیں، حالانکہ یہ تو بے ایمانی کی دلیل ہے، اس سے توبہ کرنا فرض ہے، م۔

ان ہی اقوال میں سے ایک یہ بھی ہے کہ سہیل (ایک بہت ہی چمکتا ستارہ جو ملک یمن میں نکلتا ہے اس کی تاثیر سے چمڑے میں خوشبو پیدا ہوتی ہے، اور زمینی سارے کیڑے مکوڑے مرجاتے ہیں، قاسی) نکلا اب جاڑا لایا، العتابیہ، جیسے دیوالی آئی جاڑا لائی، کہ یہ سب کفریہ کلمات ہیں، واضح ہو کہ مہینوں کا شمار ایک تو آفتاب کے چکر سے ہوتا ہے جیسے چیت بیساکھ وغیرہ اور دوسرا حساب چاند کے نکلنے سے ہوتا ہے، پھر ان دونوں قسموں کے حساب کے بعد سال گزرنے کے بعد تقریباً دس دنوں کا فرق ہو جاتا ہے، اور تین سالوں میں تقریباً ایک مہینہ کا فرق ہوتا ہے، اور یہ بات پہلے سے اچھی طرح معلوم ہے کہ سردی گرمی وغیرہ تو آفتاب کے چکر سے ہے جب آفتاب سیدھا چڑھتا ہے اور دن بڑا ہوتا ہے تو گرمی وبرسات کا موسم ہوتا ہے، اور جب لیچا ہوتا ہے، تو رات بڑھتی ہے اور جاڑا آتا ہے پس چاند سے گرمی سردی کا موسم نہیں بدلتا ہے بلکہ آفتاب سے ہوتا ہے۔

اس طرح چاند سے حساب شمار کرنے سے موسم کا حساب نہیں آئے گا، البتہ اگر تین سالوں کے بعد ایک مہینہ کا فرق ملا لیا جائے، تب موسم ٹھیک حساب میں آئے گا، چنانچہ ہندو یہی کرتے ہیں اور اس مہینہ کا نام لوندر رکھتے ہیں تاکہ موسم کا حساب ٹھیک رہے، جبکہ انگریز چاند سے حساب بالکل نہیں کرتے ہیں بلکہ چاند کا حساب کرتے ہوئے ہر مہینہ کے ساتھ ایک دو روز بڑھا دیتے

ہیں اور ۳۰ یا ۳۱ اور کبھی ۲۸ کا حساب کرتے ہیں، اس لئے ان کو لوند لگانے کی ضرورت نہیں پڑتی ہے، بلکہ ہر سال جاڑا و گرمی و برسات ان ہی مہینوں میں پڑے گی جن میں گذشتہ سالوں میں پڑی تھی، پس بہت سے جہلاء لوند کو اعتقادی کفر سے ٹھیک سمجھتے ہیں حالانکہ ہندؤوں میں خود یہ حسابی بات اور اعتقادی نہیں ہے، لہٰذا مسلمانوں میں سے جس نے بھی جہالت کا اعتقاد کیا تو اس پر صراحۃً کفر کا خوف ہے، اللہ تعالیٰ ہمیں اور تمام مسلمانوں کو ایسے عقیدہ سے اپنی حفاظت میں رکھے۔

(۵۹) حدیث میں ہے کہ آدمی جب مہینہ کا پہلا اور نیا چاند دیکھے تو یہ دعاء پڑھے: **اللهم اهله علينا بالامن والامانه والسلامة والاسلام ربی وربك الله**: یعنی اے اللہ پروردگار اس کو نکلنا ہم پر امن وامان وسلامتی واسلام کے ساتھ فرمائیو، اور چاند کو مخاطب کر کے کہے کہ ہمارا اور تمہارا رب اللہ تعالیٰ وحدہ لاشریک لہ ہے، یعنی چاند کو کچھ نفع وضرر کا اختیار نہیں ہے، بلکہ یہ نیا حساب زمانہ کا شروع ہوا تو اسی وقت ہم نے اپنے اللہ تعالیٰ وحدہ لاشریک لہ سے دعا کی، م، اور چاند کی طرف تعظیم کے لئے انگلی نہ اٹھائے کہ ایسا کرنا حرام ہے، ہاں اپنے ساتھیوں کو دکھلانے کے لئے اشارۃ بتلانے میں کچھ حرج نہیں ہے، خزانۃ المفتین۔

(۶۰) اگر کسی نے ایک پن چکی غصب کی اور اس کا پانی غیر شخص کی زمین میں اس کی رضامندی کے بغیر جاری کیا تو شیخ ابو بکرؒ نے فرمایا ہے کہ جو شخص اس کے غصب سے واقف ہو اس کے لئے یہ حلال نہیں ہے کہ اس پن چکی کو خرید لے یا اجارہ پر لے یا اس سے اپنا غلہ پسوائے یا اس سے کسی قسم کی رعایت لے، الحاوی، (۶۱) اگر کسی نے معاملہ کی تحریر یا دستاویز پر اپنی گواہی لکھی اور حقدار نے قاضی کے پاس نالش کی اور اس گواہ کو بلوا کر گواہی دلوانے کی درخواست کی تو اگر گواہوں کی کمی ہو یا اس معاملہ میں اس شخص کی گواہی جلد قبول ہو سکتی ہو تو اسے گواہی دینے سے انکار کرنے کی گنجائش نہ ہوگی یعنی گواہی ضرور دینی ہوگی، ورنہ انکار کی گنجائش ہو سکتی ہے، التاتارخانیہ، واضح طور پر گواہ بننے اور گواہی دینے یعنی ان دونوں صورتوں کی دلیل یہی ایک فرمان باری تعالیٰ: ﴿**ولا یاب الشهداء اذا ما دعوا**﴾ ہے، اور گواہی سے مطلقاً انکار کر دینا جائز نہیں ہے، اور شیخ نے اس کی ایک مخصوص صورت فرمائی کہ اگر حق دار کے حق کے ضائع ہونے کا خوف ہو تب گواہی سے انکار جائز نہ ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

(۶۲) شیخ ابو الفضل الکرمانی و یوسف بن محمد و حمیر الوبری و عمر الحافظ رحمھم اللہ تعالیٰ سے سوال کیا گیا کہ کیا باپ پر اپنی اولاد کے لباس کی ضرورت پوری کرنا واجب ہے اس طرح سے کہ وہ کپڑے لا کر اپنے لڑکوں کے سامنے رکھ کر کہدے کہ تم لوگ ان کو پہن لیا کرو، یعنی ان کو کپڑوں کے استعمال کی پوری اجازت دینا ہی کافی ہے، جس کی بناء پر بعد میں وہ ایک کا کپڑا دوسرے کو دیدے یا ان کو مخصوص کپڑوں کا مالک بنا دینا بھی لازم ہے، تو فرمایا کہ باپ پر صرف اولاد کی ضرورت پوری کرنی لازم ہے، یعنی ہر ایک کو مخصوص کپڑوں کا مالک بنا دینا ضروری نہیں ہے تاکہ بوقت ضرورت وہ ایک کا کپڑا دوسرے کو دے سکے، یہی جواب شیخ حسن بن علی مرغینانی نے بھی لکھا ہے، اور شیخ ابو الفضل الکرمانی و یوسف بن محمدؒ نے فرمایا ہے کہ یہی حکم ایک سے زائد بیویوں کے حق کے بارے میں بھی ہے، التاتارخانیہ، یعنی بیویوں کے لباس کی ضرورت پوری کرنی لازم ہے، مالک بنانا ضروری نہیں ہے تاکہ اگر بوقت ضرورت ایک بیوی کا کپڑا دوسری کو دیدے تو وہ اس کا ضامن نہ ہو، م۔

(۶۳) اگر ایک شخص کی کئی اولاد ہوں مگر وہ ان میں سے صرف ایک ہی کے لئے اپنی تمام نقدی یا سامان کی ملکیت کا اقرار کر لے تو وہ گنہگار ہوگا، جواہر الفتاویٰ، (۶۴) اسی طرح اگر باپ اپنی متعدد اولاد میں سے کسی ایک کو کچھ عطیہ دے اور دوسروں کو نہ دے تو یہ ظلم ہوگا، چنانچہ حضرت نعمان بن بشیرؓ کی حدیث میں ہے کہ مجھے میرے باپ نے عطیہ دیا اور رسول اللہ ﷺ کو اس پر گواہ بنانا چاہا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ کیا تم نے اپنے ہر ایک لڑکے کو اتنا ہی اور اسی جیسا دیا ہے، تو جواب دیا کہ نہیں، اس جواب کے بعد حضور ﷺ نے فرمایا تب تو تم اپنے ظلم پر مجھے گواہ نہ بناؤ جیسا کہ صحیح میں ہے اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اس کا دینا یا عطیہ صحیح ہو جائے گا البتہ ایسا کرنے والا گنہگار ہوگا، م، پھر اگر قاضی جو فقیہ یعنی مجتہد بھی ہو اگر معتبر تاویل شرعی کر کے اس کے

اقرار کو باطل کردے تب جائز ہوگا ورنہ نہیں، اس فیصلہ میں اس بات کی شرط ہے کہ باپ کی ساری اولاد یکساں نیک بخت ہوں کیونکہ اگر کچھ فاسق ہوں اور اس نے اپنی صالح اولاد کے لئے اپنی پوری مالیت کی ملکیت کا اقرار کیا تو وہ گنہگار نہ ہوگا، جواہر الفتاوی، جس کی دلیل یہ ہے کہ قرآن مجید میں صراحۃً ظلم وزیادتی پر مدد کرنے کو منع کیا گیا ہے، کیونکہ فاسقوں کی مالی امداد کرنے سے اس کے ظلم کرنے پر مدد لازم آئیگی، اور اس باپ کی زندگی میں اس کی میراث کسی حق دار کے لئے مقرر نہیں ہوئی ہے، م۔

(۶۵) عام سڑک پر گرد وغبار کے بیٹھ جانے کی نیت سے پانی چھڑکنا جائز ہے، لیکن ضرورت سے زیادہ چھڑکنا جائز نہیں ہے، الملتقط، (۶۶) بلبل کو پنجرے میں بند کر کے لٹکانا جائز نہیں ہے، القنیہ، (۶۷) جادوگر اور گلا گھونٹنے والے کو قتل کر دینا چاہئے، کیونکہ وہ لوگ زمین میں فساد پھیلاتے ہیں، اگر انہوں کے توبہ کرلی تب بھی تو وہ قبول نہ ہوگی اور وہ قتل کردیئے جائیںگے، (۶۸) زندیق جو اپنی باتوں کی طرف بلاتا ہو وہ بھی قتل کردیا جائے گا، اسی پر فتویٰ دینا چاہئے، خزانۃ المفتین۔

☆☆☆

﴿کتاب التحری﴾

اس میں کئی ابواب ہیں:
باب اول:۔ اس میں تحری کی تفصیل اور رکن و شرط و حکم کا بیان ہے۔
تحری کی تفصیل:۔ کہ جب کسی چیز کی اصلی حقیقت کو جاننا ممکن نہ ہو تو اپنی غالب رائے سے اسے معلوم کرنے کو تحری کرنا کہا جاتا ہے، المبسوط۔
اس کا رکن یہ ہے کہ اچھے اور صاف و خلوص دل کے ساتھ صحیح بات دریافت کرنا، کیونکہ تحری کا تعلق اسی سے ہوتا ہے۔
حکم:۔ اسی وقت تحری جائز ہوتی ہے کہ اس کی حقیقت معلوم کرنے کے لئے کوئی اور دلیل موجود نہ ہو، اور حالت مشتبہ ہو رہی ہو، کیونکہ تحری اسی حالت میں دلیل بن سکتی ہے جبکہ اشتباہ موجود ہو، اور کوئی دلیل پائی نہیں جارہی تھی، کیونکہ اس موقع کے لئے اس بات کی شرط ہے کہ حقیقی اور اصل حالت معلوم کرنے سے عاجزی پائی جارہی ہو۔
حکم:۔ یہ ہے کہ اس سے شریعت میں عمل ٹھیک ہو جاتا ہے، محیط السرخسی۔

مسائل

(۱) دو آدمیوں نے اپنے اپنے طور پر تحری کی مگر ایک کے سامنے حقیقت آئی یعنی صحیح بات معلوم ہو گئی، اور دوسرے کی سوچ غلط ثابت ہوئی تو ثواب کے لحاظ سے دونوں برابر نہ ہوں گے، بلکہ جس کی سوچ صحیح ہو رہی ہو کیونکہ اس کی سوچ صحیح کا ثواب زائد ملے گا، مجموعۃ الفتاوی، (۲) اگر نماز کے وقت کے بارے میں اشتباہ ہو، پس اگر وقت کے ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں اشتباہ ہو تو اس وقت تحری نہیں کرنی ہوگی بلکہ داخل ہو جانے کے یقین آجانے تک صبر اور انتظار سے کام لینا ہوگا، اور اگر وقت کے ختم ہو جانے کے بارے میں شک ہو تو اس دن کی اس نماز کی نیت کر لے مثلاً بدھ کے دن کی عصر کی نماز کی نیت کر لے، جواہر الفتاوی، (۳) اگر کسی نے میدان میں عشاء کی نماز پڑھی اور آسمان صاف ہے مگر اسے ستاروں کی پہچان نہیں ہے، پھر کسی طرح اسے یہ بات معلوم ہوئی کہ اس نے جہت قبلہ کے پہچاننے میں غلطی کی ہے تو شیخ ظہر الدینؒ نے فرمایا کہ اس کی نماز جائز ہو گئی ہے مگر دوسرے مشائخ نے فرمایا ہے کہ وہ نماز صحیح نہیں ہوئی۔ الظہیریہ۔

(۴) اگر ایک عورت اپنی آنکھ کی بینائی سے معذور ہو اور اسے کوئی ایسا شخص نہیں مل رہا ہے جو اس کو قبلہ رخ کر دے، پس اگر وقت تنگ ہو چکا ہو اور کوئی نہ ملے تو وہ خود تحری کر لے، جواہر الفتاوی۔ (۵) مبسوط کے باب صلوٰۃ المریض میں ایک ایسا مسئلہ مذکور ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ قبلہ کے بارے میں تحری کا حکم جیسے شہر سے باہر جائز ہے اسی طرح شہر کے اندر بھی جائز ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ چند بیماروں نے رات کے وقت ایک مکان کے اندر نماز پڑھی اور ان میں سے ایک امام بنا، اس وقت ان میں سے کسی کا رخ قبلہ کی طرف تھا اور کچھ کا نہیں تھا، حالانکہ ان میں سے ہر شخص اس گمان میں ہے کہ ہم ٹھیک قبلہ رو ہیں، یعنی انہوں نے تحری کر کے اس کا اندازہ کیا تھا، اس لئے سب کی نماز صحیح ہو جائیگی، کیونکہ جب تندرست لوگوں سے اشتباہ کی صورت میں یہ بات جائز ہو سکتی ہے، تو معذوروں سے بدرجہ اولیٰ جائز ہوگی، اس میں استدلال کی وجہ یہ ہے کہ امام محمدؒ نے کسی

تفصیل کے بغیر ان کی نماز کے جائز ہونے کا حکم دیا ہے، کہ خواہ یہ مکان شہر کے اندر ہو یا شہر سے باہر ہو۔ اور شیخ حلوائیؒ نے بیان فرمایا ہے کہ اگر مہمان نے رات میں نماز پڑھنی چاہی اور لوگ سو گئے ہیں، پس اگر وہ نماز فرض کی ہو تو تحری جائز نہ ہوگی اور اگر نفل یا تہجد ہو تو جائز ہے، لیکن مشائخ نے کہا ہے کہ قول صحیح یہ ہے کہ شہر میں جائز نہیں ہے، المحیط۔

(۶) ایک شخص کسی ایسی مسجد میں داخل ہو جس میں محراب بنا ہوا نہیں ہے، (جس سے جہت قبلہ معلوم ہو سکے) وہاں پر کوئی مقامی شخص موجود ہو تو تحری نہ ہوگی بلکہ اسی شخص سے قبلہ کے بارے میں دریافت کرنا ضروری ہوگا، (۷) اب اگر کوئی تحری کر کے نماز پڑھ لے اور جہت قبلہ صحیح ہو جائے تو نماز جائز ہوگی ورنہ نہیں۔ (۸) اور اگر مسجد والوں میں سے کوئی ایسا نہ ہو جو صحیح سمت قبلہ بتا سکے اور تحری کر کے نماز پڑھ لے مگر بعد میں قبلہ کی غلطی معلوم ہو جائے تب بھی وہ نماز صحیح ہو جائے گی۔ (۹) اور اگر تحری کے بغیر نماز پڑھ لی تو نماز جائز نہ ہوگی، (۱۰) اور اگر وہ مسجد اپنی ہو تو بعض مشائخ نے کہا ہے کہ اس کا حکم گھر کے جیسا ہے، مگر دوسرے مشائخ نے کہا ہے کہ اس کا حکم بھی اجنبی مسجد کے جیسا ہے۔

(۱۱) کتاب الحجۃ میں مذکور ہے کہ دو آدمی ایک ساتھ جنگل گئے اور دونوں نے قبلہ معلوم کرنے کے لئے تحری کی مگر ہر ایک کی توجہ دوسرے کے خلاف ہوئی اور اسی طرح دونوں نے علیحدہ علیحدہ سمت کی طرف کر کے نماز پڑھی تو بھی دونوں کی نماز صحیح ہو جائیگی، (۱۲) اور اگر نماز پڑھتے ہوئے ایک کا خیال بدلا اس طرح سے کہ دوسرے ساتھی کے ساتھ ہو کر اس کی اقتداء میں نماز پڑھ لے تو یہ نماز صحیح ہوگی، بشرطیکہ اس نے ابتداء سے تکبیر کہی ہو، ورنہ درمیان سے شریک ہونے سے نماز صحیح نہ ہوگی، التاتارخانیہ۔

باب دوم: زکوۃ میں تحری کرنے کا بیان

(۱) اگر زکوۃ دینے میں تحری کی اور غالب گمان میں یہ طے پایا کہ یہ شخص فقیر ہے، یا اس نے خود بتایا کہ میں فقیر ہوں یا کسی دیندار یا عادل شخص نے کہا کہ یہ فقیر ہے یا اس کو فقیروں کے لباس میں یا فقیروں کی صف میں یا لوگوں سے سوال کرتے ہوئے دیکھ کر یہ گمان کیا کہ یہ فقیر ہے اور اپنی زکوۃ اسے دیدی، بعد میں اسے یہ شبہ ہو گیا کہ واقعہ میں مستحق ہے بھی یا نہیں، تو ان تمام صورتوں میں اگر اس نے فقیر سمجھ کر دیا تھا یا اس کی غالب رائے میں وہ فقیر تھا یا اس کو کچھ معلوم نہ ہو یا اس کی غالب رائے میں وہ مالدار تھا یا مالدار سمجھ کر دیا تھا تو ان تمام صورتوں میں امام ابو حنیفہ و محمد رحمہما اللہ کے نزدیک اس کی زکوۃ ادا ہو جائیگی، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک صرف اس ایک صورت میں جبکہ اس نے اسے مالدار سمجھ کر دیا تھا زکوۃ ادا نہ ہوگی، المحیط۔

باب سوم: کپڑوں اور برتنوں میں تحری کرنے کے بیان

(۱) اگر ایک شخص کے کئی کپڑے ہیں جن میں سے کچھ پاک ہیں اور کچھ ناپاک بھی ہیں، پس اگر کسی علامت سے ان میں تمیز کرنا ممکن ہو تو جدا کر لیا جائے، (۲) اور اگر یقین کے ساتھ کسی بھی کپڑا کو پاک نہ کہہ سکتا ہو اور ناپاک کپڑے کو پاک کرنے کی کوئی چیز بھی نہ ہو، اور نماز پڑھنے کا وقت جا رہا ہو تو تحری کر کے جس کپڑے کو پاک سمجھ سکتا ہو اسی میں نماز پڑھ لی جائے۔ (۳) اور اگر ایسی مجبوری نہ ہو تو فقط ایسی صورت میں نماز جائز ہوگی جب کہ یہ معلوم ہو کہ ان ملے جلے کپڑوں میں اکثر پاک ہیں ورنہ جائز نہیں ہے، الذخیرہ۔

(۴) اگر تحری کے بعد وہ کپڑوں میں سے ایک کا پاک ہونا معلوم ہو اسی بناء پر اس نے ظہر کی نماز پڑھ لی، پھر دوبارہ اسے تحری کے بعد دوسرے کپڑے کا پاک ہونا معلوم ہوا اس لئے اسے بدل کر عصر کی نماز پڑھ لی تو یہ نماز صحیح نہ ہوگی، کیونکہ جب ظہر کی نماز کے لئے تحری کے ذریعہ پہلے کپڑے کے پاک ہونے کا حکم دیدیا گیا تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ دوسرا کپڑا یقیناً ناپاک ہے، پس اس فیصلہ کو بدل کر دوسرے کو تحری ہی کے ذریعہ پاک نہیں کہا جا سکتا ہے، البتہ اگر کسی اور طریقہ سے اس کا یقین ہوا ہو تو عصر کی نماز

صحیح ہو جائیگی مگر ظہر کی نماز دوبارہ پڑھنی ہوگی، محیط السرخسی۔

(۵) دو آدمیوں نے تیر اندازی کی مشق کی، پھر ان میں سے کسی کے بدن سے خون کا ایک قطرہ ٹپک گیا مگر ہر ایک اس کو اپنا خون ماننے سے منکر ہے یعنی یہ میرے بدن کا خون نہیں ہے، اس کے بعد دونوں نے تنہا تنہا اپنی نماز ادا کرلی تو ہر ایک کی نماز صحیح ہو جائیگی، اور اگر ایک نے دوسرے کے پیچھے ہو کر جماعت کے ساتھ نماز پڑھی تو ان میں سے امام کی نماز صحیح ہوگی، یعنی مقتدی کی نماز صحیح نہ ہوگی، المحیط۔ (۶) اگر کسی کے پاس حالت سفر میں کئی برتن ہوں جن میں سے کچھ پاک ہوں اور کچھ ناپاک ہوں، اس صورت میں اگر اتنی بات اسے معلوم ہو کہ پاک برتن زیادہ اور ناپاک کم ہیں تو حالت اختیاری کی ہو یا اضطراری کی دونوں حالتوں میں وضو کرنے یا پانی پینے کے لئے تحری کرلینا جائز ہوگا، اور اگر ناپاک برتن کا زیادہ ہونا یا دونوں قسموں کا برابر ہونا معلوم ہو اور حالت اختیاری کی ہو تو پانی پینے یا وضو کرنے کسی کے لئے تحری کرنا جائز نہیں ہے، اور اگر اضطرار کی حالت ہو تو پانی پینے کے لئے تحری کرنا بالاجماع جائز ہے، لیکن وضو کے لئے ہمارے نزدیک تحری جائز نہیں ہے، بلکہ اسکے لئے تیمم کرلینا ہوگا، الذخیرہ۔

اور اصل میں یہ لکھا ہے کہ اس پانی کو یوں ہی پھینک دینے کے بعد تیمم کرلینا چاہئے، مگر یہ حکم احتیاط کی بناء پر ہے، وجوباً نہیں ہے، اور امام طحاویؒ نے فرمایا ہے کہ دونوں پانی کو ملا کر تیمم کرلے، اور یہ زیادہ بہتر اور اس میں احتیاط بھی زیادہ ہے، کیونکہ پانی بہادینے سے وہ کسی کے کام کا کبھی نہ ہوگا، لیکن دونوں کو ملا دینے سے اس پانی کو دوسرے مفید کام مثلاً جانوروں کو پلانے کے کام میں لایا جاسکتا ہے، بلکہ کبھی انتہائی مجبوری کی حالت میں خود بھی اسے پی سکتا ہے، المبسوط، اور اگر دونوں پانیوں سے وضو کرکے نماز پڑھی تو بھی اس کی نماز جائز ہو جائیگی، بشرطیکہ سر میں ہر ایک پانی سے علیحدہ علیحدہ مسح کیا ہو، محیط السرخسی۔

(۷) اگر سفر کی حالت میں ایک شخص کا برتن اس کے ساتھیوں کے برتنوں میں مل گیا اور ساتھیوں میں سے کوئی بھی وہاں پر موجود نہ ہو تو بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ تحری کر کے ان میں سے ایک برتن لیکر اس سے وضو کرلے۔ جیسے کہ چند آدمیوں کے درمیان کچھ کھانا مشترک ہو اور ان میں ایک ساتھی کو اپنے لئے کھانے کی ضرورت پڑی مگر باقی تمام ساتھی وہاں سے غائب ہوں تو اسے چاہئے کہ اپنے حصہ کے اندازے کے مطابق اس میں سے نکال لے، اسی طرح اگر کسی کی روٹی دوسرے ساتھیوں کی روٹی میں مل گئی تو بھی بعض مشائخ کے نزدیک تحری کرلے، اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ برتنوں اور روٹیوں میں تحری نہ کرکے یہاں پر اتنی دیر تک انتظار کرنا ہوگا کہ اس کے ساتھی آجائیں، لیکن یہ حکم اسی وقت تک ہے کہ اختیار سے کام کرنے کی حالت باقی ہو، اور اگر مجبوری کی حالت ہوگئی ہو تو بہر حال تحری کرنا جائز ہوگا، الذخیرہ۔

(۸) اگر کھال نکالی ہوئی چند بکریاں موجود ہوں مگر ان میں سے کچھ مردار ہوں اور کسی طرح ان میں مردار اور ذبیحہ کی تمیز ممکن ہو سکتی ہو تو ہر موقع میں ان میں تمیز کر کے حلال کو کھانا جائز ہوگا، اور اگر کسی طرح بھی ان میں سے مردار کی تمیز ممکن نہ ہو لیکن آدمی اضطراری اور انتہائی مجبوری کی حالت میں ہو یعنی کسی طرح بھی یقینی طور سے بھی ذبح کیا ہوا جانور نہیں ملتا ہو اور نہ کوئی دوسری غذا مل سکتی ہو اور وہ ایسے گوشت کو کھانے پر مجبور ہو چکا ہو تو ہر حال میں پہلے ان کے درمیان تحری کرلے پھر کھالے، (۹) اور اگر اختیاری حالت اس وقت تک باقی ہو اور ان جانوروں میں مردار ہی زیادہ ہوں یا برابر ہوں تو تحری کے ساتھ بھی ان کو کھانا جائز نہ ہوگا، اور اگر ان میں ذبیحہ جانور زائد ہوں تو تحری کر کے ان میں سے نکال کر کھانا جائز ہوگا، المحیط۔ (۱۰) اگر سرکہ کے دس گھڑے بھرے ہوں، اور ان میں سے ایک میں مردہ چوہے کو پا کر اسے نکال کر پھینک دیا پس وہ بلی جس کے پاس آکر بیٹھ جائے اسی کو نجس سمجھ کر علیحدہ کردینا ہوگا، کہ اس کے ماسوا تمام گھڑے پاک ہوں گے، القنیہ، یہ سب زیادات ضرور یہ غالباً اضطراری ہیں، م۔

کتاب الغصب

یہ کتاب غصب کرنے کے بیان میں ہے

الغصب فی اللغة عبارة عن اخذ الشیٔ من الغیر علی سبیل التغلب للا استعمال فیه بین اهل اللغة و فی الشریعة اخذ مال متقوم محترم بغیر اذن المالک علی وجه یزیل یده حتی کان استخدام العبد وحمل الدابة غصبا دون الجلوس علی البساط ثم ان کان مع العلم فحکمه المأثم والمغرم وان کان بدونه فالضمان لانه حق العبد فلایتوقف علی قصده ولا اثم لان الخطاء موضوع .

لغت میں غصب کے معنی غیر کا مال بطور تغلب لے لینا کیونکہ اہل لغت اسی معنی میں استعمال کرتے ہیں۔ شریعت میں کسی کا مال قیمتی محترم بدون اجازت مالک کے ایسے طور پر لینا کہ مالک کا قبضہ زائل کرے حتی کہ کسی کے غلام کو اپنی خدمت میں لگانا یا اسکے جانور پر لادنا بلا اجازت غصب ہے اور اسکے بچھونے پر بیٹھنا غصب نہیں ہے۔ پھر اگر اس نے جان بوجھ کر یہ غصب کیا ہو تو اس کا حکم یہ ہے کہ غاصب گناہ گار اور ضامن ہوگا اور اگر بغیر جانے ہو تو حکم یہ کہ غاصب ضامن ہوگا کیونکہ یہ بندہ کا حق ہے تو اسکے قصد پر موقوف نہیں ہے اور گناہ اس واسطے نہ ہوگا کہ خطاء سے جو فعل سرزد ہو اس کا گناہ اٹھا دیا گیا ہے۔

قال ومن غصب شیأ له مثل کالمکیل و الموزون فهلک فی یده فعلیه مثله و فی بعض النسخ فعلیه ضمان مثله ولا تفاوت بینهما وهذا لان الواجب هو المثل لقوله تعالیٰ فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم ولان المثل اعدل لما فیه من مراعاة الجنس والمالیة فکان ادفع للضرر.

اگر کسی نے ایسی چیز غصب کی جس کا مثل موجود ہوتا ہے جیسے کیلی و وزنی چیزیں وہ اس کے قبضہ میں تلف ہوگئی تو اس پر واجب ہے کہ اس کے مثل ادا کرے اس واسطے کہ مثل ہی واجب ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا "فمن اعتدی علیکم فاعتدو اعلیه بمثل مااعتدی علیکم"۔ یعنی جس نے تم پر عدوان کیا تو تم بھی اس کے مثل عدوان کرو یعنی برابر عوض لو زیادتی مت کرو۔ اور اس دلیل سے کہ مثل لینے میں زیادہ انصاف ہے کیونکہ اس میں جنس اور مالیت کی رعایت دونوں جانب سے موجود ہے تو ضرر بخوبی دفع ہوگا۔

قال فان لم یقدر علی مثله فعلیه قیمته یوم یختصمون وهذا عندابی حنیفةؒ وقال ابو یوسف رحمه الله یوم الغصب وقال محمدؒ یوم الانقطاع لابی یوسفؒ انه لما انقطع التحق بما لامثل له فیعتبر قیمته یوم انعقاد السبب اذ هو الموجب ولمحمدؒ ان الواجب المثل فی الذمة وانما ینتقل الی القیمة بالانقطاع فیعتبر قیمته یوم الانقطاع ولابی حنیفةؒ ان النقل لایثبت بمجرد الانقطاع ولهذا لو صبر الی ان یوجد جنسه له ذلک وانما ینتقل بقضاء القاضی فیعتبر قیمته یوم الخصومة والقضاء بخلاف مالامثل له لانه مطالب بالقیمة باصل السبب کما وجد فیعتبر قیمته عند ذلک .

پھر اگر غاصب کو اسکا مثل دستیاب نہ ہو تو غاصب پر اس کی قیمت واجب ہوگی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وہ قیمت جو قاضی سے نالش کرنے کے روز ہے اور ابو یوسفؒ نے کہا کہ وہ قیمت جو غصب کے روز تھی اور امام محمدؒ نے کہا وہ قیمت جو منقطع ہو جانے کے روز تھی۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ مثلی چیز کا دستیاب ہونا جب منقطع ہو تو وہ ایسی چیزوں میں شامل ہوگئی جن کا مثل نہیں ہوتا ہے تو اسکی وہ قیمت معتبر ہوگی جو اس سبب کے پائے جانے کے دن تھی کیونکہ یہی موجب ہے۔ اور امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ واجب تو اس کے ذمہ مثل ہے اور قیمت کی جانب نقل

ہونا اسی جہت سے ہوا کہ اس کا ہاتھ آنا منقطع ہو گیا تو منقطع ہونے کے دن جو قیمت ہو وہی لازم ہو گئی۔ اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ خالی منقطع ہونے سے اس کا حق منتقل بجانب قیمت نہیں ہوتا ہے لہذا اگر وہ صبر کرے یہاں تک کہ اس کے مثل پایا جائے پھر اس کے مثل لے تو مالک کو یہ اختیار ہوتا ہے اور قیمت کی جانب منتقل ہونا جب ہی ہوتا ہے کہ قاضی حکم دے تو قیمت وہ معتبر ہو گئی جو نالش کرنے و حکم قاضی کے روز تھی۔ بخلاف ایسی چیز غصب کرنے کے جس کا مثل نہیں ہوتا ہے کہ اس میں ضمان کا سبب یعنی غصب پائے جاتے ہے قیمت کا مطالبہ ثابت ہوتا ہے تو اس میں وہ قیمت معتبر ہو گئی جو غصب کرنے کے روز تھی۔

ف: اور جامع صغیر سے معلوم ہوتا ہے کہ تینوں اماموں میں کچھ اختلاف نہیں ہے بلکہ قول ابوحنیفہؒ پر سب متفق ہیں۔

قال وما لا مثل له فعليه قيمته يوم غصبه معناه العدديات المتفاوتة لانه لما تعذر مراعاة الحق في الجنس فيراعى في المالية وحدها دفعا للضرر بقدر الامكان اما العددي المتقارب فهو كالمكيل حتى يجب مثله لقلة التفاوت وفي البر المخلوط بالشعير القيمة لانه لا مثل له.

اگر مغصوب ایسی چیز ہو جس کا مثل نہیں ہے تو غاصب پر اس کی وہ قیمت واجب ہو گی جو غصب کرنے کے روز تھی اور اسکے معنی یہ ہیں کہ گنتی کی چیزیں جن میں تفاوت ہوتا ہے وہ غیر مثلی ہیں۔

ف: یعنی مثلاً کوئی بکری غصب کر کے تلف کی تو اس کے مثل ممکن نہیں ہے کیونکہ یہ معلوم نہیں ہوسکتا ہے کہ دوسری بکری میں اسی قدر گوشت اور ویسی ہی دودھار وغیرہ ہے، اس واسطے ہر ایک بکری کی قیمت علیحدہ مقرر ہوتی ہے بخلاف گیہوں کے کہ ایک گیہوں کی مثل دوسرے گیہوں ممکن ہوتے ہیں۔ اس واسطے وہ سیروں کے شمار سے لئے جاتے ہیں پس حاصل یہ کہ جس چیز کے افراد میں تفاوت ہو تو وہ غیر مثلی ہے پس اس کو غصب کر کے تلف کرنے میں روز خصومت کی قیمت واجب ہو گی۔ اس وجہ سے کہ مالک حق کی نگہداشت جب جنس معلوم ممکن نہ ہو تو خالی مالیت میں ملحوظ رکھی جائے گی تاکہ جہاں تک ممکن ہے ضرر دفع ہو اور وہ چیزیں جو گنتی سے بکتی ہیں لیکن باہم قریب قریب ہیں جیسے اخروٹ، انڈے وغیرہ تو وہ گیہوں کی طرح یعنی کیلی ہیں حتی کہ اس کا مثل واجب ہو گا کیونکہ تفاوت کم ہوتا ہے اور جو گیہوں ملے ہوئے جس کو گجی کہتے ہیں وہ قیمتی ہے یعنی اسکے تلف کرنے میں قیمت واجب ہو گی کیونکہ اس کا مثل نہیں ہے۔

قال وعلى الغاصب رد العين المغصوبة معناه مادام قائما لقوله عليه السلام على اليد ما اخذت حتى ترد وقال عليه السلام لا يحل لاحد ان ياخذ متاع اخيه لاعبا ولا جادا فان اخذه فليرده عليه ولان اليد حق مقصود وقد فوتها عليه فيجب اعادتها بالرد اليه وهو الموجب الاصلي على ما قالوا ورد القيمة مخلص خلفا لانه قاصر اذ الكمال في رد العين والمالية وقيل الموجب الاصلي القيمة ورد العين مخلص ويظهر ذلك في بعض الاحكام.

واضح ہو کہ غاصب نے جو چیز غصب کی اس پر وہی واپس کرنا واجب ہے اور اسکے معنی یہ ہیں کہ جب تک وہ چیز قائم ہو تب تک وہی واپس کرنا واجب ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس ہاتھ نے جو لیا وہ اس کا ضامن ہے یہاں تک کہ واپس کرے۔ رواہ ابوداؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ واحمد والطبرانی والحاکم وہو حدیث حسن۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کسی کو یہ حلال نہیں ہے کہ اپنے بھائی کی چیز لے نہ بطور لعب کے اور نہ قصداً پھر اگر لے لی تو اسکو وہی واپس کردے رواہ ابوداؤد۔ والترمذی واحمد وابن ابی شیبہ واسحاق والطیالسی والبخاری فی الادب والحاکم اور اس دلیل سے کہ آدمی کا قبضہ بھی ایک حق مقصود ہوتا ہے یعنی اس سے آدمی ہر طرح کا انتفاع حاصل کرتا ہے حالانکہ غاصب نے اسکا قبضہ مٹا دیا تو اس پر واجب ہے کہ دوبارہ اسکے قبضہ میں اس طرح لادے کہ وہی چیز اسکو واپس کردے پھر موافق قول مشائخ کے غصب کا اصلی حکم یہی ہے یعنی بعینہ یہی چیز واپس کرنا اصلی حکم یہی ہے اور رہا قیمت واپس کرنا تو چھٹکارے کے واسطے اسکا خلیفہ ہے کیونکہ ادائے ناقص ہے اور اس واسطے کہ کمال تو یہ ہے کہ عین شئے مع مالیت واپس کرے اور بعض مشائخ نے کہا کہ غصب کا اصل حکم یہ ہے

کہ قیمت واپس لے اور بعینہ وہ چیز واپس دینا چھٹکارے کے واسطے ہے اور اس اختلاف کا ثمرہ بعض احکام میں ظاہر ہوتا ہے
ف: ولیکن قول اول اصح ہے کہ بعینہ وہ چیز واپس کرنا اصلی حکم ہے۔

والواجب الرد فی المکان الذی غصبه لتفاوت القیم بتفاوت الاماکن

اور واجب یہ ہے کہ اسی جگہ واپس کرے جہاں غصب کی تھی کیونکہ جگہوں کے مختلف ہونے سے قیمتوں میں اختلاف ہو جاتا ہے۔

فان ادعی هلاکها حبسه الحاکم حتی یعلم انها لو کانت باقیة لاظهرها او تقوم بینة ثم قضی علیه ببدلها لان الواجب رد العین والهلاک بعارض فهو یدعی امرا عارضا خلاف الظاهر فلا یقبل قوله کما اذا ادعی الافلاس وعلیه ثمن متاع فیحبس الی ان یعلم ما یدعیه فاذا علم الهلاک سقط عنه رده فیلزمه رد بدله وهو القیمة.

پھر اگر غاصب نے دعوی کیا کہ کمال مغصوب تلف ہوگیا تو حاکم اسکو قیدخانہ میں رکھے گا یہاں تک کہ یہ بات ظاہر ہو کہ اگر وہ چیز باقی ہوتی تو غاصب اسکو نکالتا یعنی اس قید کی مشقت سے چھوٹنے کے واسطے ضرور ظاہر کرتا پس اپنی راے سے اتنی مدت تک قید رکھے یا غاصب اسکے تلف ہو جانے پر گواہ قائم کرے پھر قاضی اس غاصب پر مال مغصوب کے عوض کا حکم کرے گا۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ غاصب پر بعینہ مال مغصوب واپس کرنا واجب تھا اور تلف ہونا ایک امر عارضی ہے پس وہ ایک ایسے امر عارضی کا دعوی کرتا ہے جو ظاہر کے خلاف ہے تو خالی اسکا قول قبول نہ ہوگا جیسے کسی خریدار نے جس پر مبیع کے دام آتے ہیں اپنی افلاس کا دعوی کیا تو خالی دعوی قبول نہیں ہوتا بلکہ وہ محبوس کیا جاتا ہے یہاں تک کہ جو دعوی کرتا ہے وہ معلوم ہو جائے اسی طرح غاصب سے دعوی قبول نہ ہوگا بلکہ قید کیا جائے گا پھر جب معلوم ہوگیا کہ مال مغصوب تلف ہوگیا ہے تو عین مغصوب واپس کرنا اسکے ذمہ سے ساقط ہوگیا پس اسکا عوض واپس کرنا لازم ہوا اور وہ قیمت ہے۔

قال والغصب فیما ینقل و یحول لان الغصب بحقیقته یتحقق فیه دون غیره لان ازالة الید بالنقل.

واضح ہو کہ غصب ایسی ہی چیزوں میں متحقق ہوتا ہے جن کو منتقل کر کے ایک جگہ سے دوسری جگہ رکھنا ممکن ہو کیونکہ در حقیقت غصب اسکی ہی اعیان منقولہ میں متحقق ہوتا ہے اور غیر منقولہ میں نہیں متحقق ہوتا کیونکہ قبضہ زائل کرنا تو منتقل کرنے کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔
ف: پس زمین ودرخت وعمارات کا غصب متحقق نہ ہوگا۔

واذا غصب عقارا فهلک فی یده لم یضمنه وهذا عند ابی حنیفة وابی یوسف وقال محمد یضمنه وهو قول ابی یوسف الاول وبه قال الشافعی لتحقق الوصفان وهو الغصب علی ما بیناه فصار کالمنقول وجحود الودیعة ولهما الغصب اثبات الید بازالة ید المالک بفعل فی العین وهذا لا یتصور فی العقار لان ید المالک لا تزول الا باخراجه وهو فعل فیه لا فی العقار فصار کما اذا بعد المالک عن المواشی وفی المنقول النقل فعل فیه وهو الغصب و الجحود ممنوعة ولو سلمت فالضمان هناک بترک الحفظ الملتزم وبالجحود تارک لذلک.

اگر کسی نے عقار غصب کیا اور وہ اسکے قبضہ میں تلف ہوا مثلا کوئی زمین غصب کی جو دریا برد ہوگئی یا عمارت غصب کی جو منہدم ہوگئی تو غاصب اس کا ضامن ہوگا اور یہ امام ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ کا مذہب ہے اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے وہ ضامن ہوگا اور یہی ابو یوسفؒ کا پہلا قول ہے اور یہی امام شافعیؒ کا قول ہے کیونکہ غاصب کی طرف سے اپنا قبضہ ثابت کرنا پایا گیا۔ اور یہ بالضرور مستلزم ہے کہ مالک کا قبضہ زائل ہو کیونکہ محال ہے کہ ایک چیز پر ایک ہی حالت میں متخالف دو قبضہ جمع ہوں پس یہاں دونوں وصف پائے گئے یعنی غاصب کا قبضہ قائم ہونا اور قبضہ زائل ہونا دونوں امر پائے گئے۔ یہی غصب ہے چنانچہ ہم نے اوپر بیان کر دیا تو عقار کا حکم ایسا ہوگیا جیسے مال منقول کو غصب کرنا اور جیسے ودیعت سے انکار کرنا۔ اور امام ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب مال عین میں کوئی ایسا فعل کرے کہ جس سے مالک کا قبضہ زائل کر کے قبضہ قائم ہو تو وہ غصب ہے اور یہ بات عقار میں متصور نہیں اس واسطے کہ عقار کے مالک کا قبضہ زائل نہیں ہوگا لیکن یہ ہو سکتا ہے

سے خارج کردیا جائے لیکن یہ فعل عقار کے اندر نہ ہوگا بلکہ مالک کے اندر ہوگا تو یہ ایسا ہوگیا جیسے گلہ مویشی سے اس کے مالک کو دور ہٹا دیا یعنی اگر اس صورت میں گلہ تلف ہو تو غصب نہیں ہے برخلاف منقول کے کہ مال منقول کو منتقل کرنا اس مالک کے اندر ایک فعل ہے اور یہی غصب ہوتا ہے اور انکار ودیعت کا مسئلہ ممنوع ہے یعنی اگر کسی کے پاس عقار ودیعت رکھا پھر وہ ودیعت سے منکر ہوا تو اصح قول پر بالاتفاق ضامن نہ ہوگا۔ کما فی المبسوط تو ضامن ہونے کا حکم ممنوع ہے اور اگر ہم اس کو مان لیں تو بھی ودیعت کی صورت میں تو اس وجہ سے لازم آتا ہے کہ جس حفاظت کا اس نے التزام کیا تھا وہ چھوڑ دی اور ودیعت سے انکار کرنے میں یہی لازم آتا ہے۔

قال وما نقص منه بفعله او سكناه ضمنه في قولهم جميعا لانه اتلاف والعقار يضمن به كما اذا نقل ترابه لانه فعل في العين ويدخل فيما قاله اذا انهدمت الدار بسكناه وعمله فلو غصب دارا وباعها وسلمها واقر بذلك والمشتری ينكر غصب البائع ولا بينة لصاحب الدار فهو على الاختلاف في الغصب هو الصحيح.

کہا اور عقار غصب میں سے جو کچھ اس کے فعل یا سکونت سے ناقص ہوگیا تو امام ابوحنیفہ وصاحبین وشافعیؒ کے نزدیک ضامن ہوگا کیونکہ یہ تلف کرنا ہوا اور تلف کرنے کی وجہ سے عقار کی ضمانت واجب ہوتی ہے جیسے عقار کی مٹی منتقل کرے تو ضامن ہے کیونکہ یہ اس عین عقار کے اندر اپنا فعل ہے۔

ف: اور نقصان دریافت کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ یہ دیکھا جائے کہ پہلے کتنے کو فروخت ہوتا اور بعد نقصان کے کتنے کو فروخت ہوتا ہے اور جو کچھ فرق ہو یہی نقصان ہے۔۔۔۔ع

اور مصنفؒ کے قول میں یہ صورت بھی باقی ہے کہ غاصب کی سکونت سے یا اسکے فعل سے دار مغصوبہ منہدم ہوگیا اور اصل میں مذکور ہے کہ اگر ایک دار مغصوب کرکے فروخت کیا اور مشتری کے سپرد کردیا پھر اسکے غصب کا اقرار کیا حالانکہ مشتری اس امر سے منکر ہے کہ بائع نے غصب کیا ہے اور مالک مکان کے پاس گواہ نہیں ہیں کہ میری ملک ہے تو اس میں وہی اختلاف مذکور ہے جو غصب میں مذکور ہوا اور یہی صحیح ہے۔

ف: یعنی ابوحنیفہ وابو یوسفؒ کے نزدیک عقار میں غصب نہیں تو بائع ضامن نہ ہوگا اور امام محمد وشافعی وزفرؒ کے نزدیک ضامن ہوگا۔

قال وان انتقص بالزراعة يغرم النقصان لانه اتلف البعض فياخذ رأس ماله ويتصدق بالفضل قالؒ وهذا عند ابی حنيفة ومحمدؒ وقال ابويوسفؒ لايتصدق بالفضل وسنذكر الوجه من الجانبين.

اگر غاصب کی زراعت سے زمین کو نقصان پہنچا تو مالک کے واسطے نقصان کا ضامن ہوگا کیونکہ غاصب نے بعض کو تلف کردیا پس وہ اپنا راس المال لے لے اور زیادتی کو صدقہ کردے۔ شیخ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ یہ امام ابوحنیفہ ومحمدؒ کا قول ہے اور ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ زیادتی کو صدقہ نہ کرے گا۔ اور دونوں جانب کی دلیل کو ہم ان شاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔

قال واذا هلك النقلي في يدالغاصب بفعله او بغير فعله ضمنه وفی اكثر نسخ المختصر واذا هلك الغصب المنقول هو المراد لماسبق ان الغصب فيما ينقل وهذا لان العين دخل فی ضمانه بالغصب السابق اذ هو السبب لعجز عن رده يجب ردالقيمة او يتقرر العين دخل في ضمانه بالغصب السابق اذ هو السبب وعند العجز عن رده ، ردالقيمة او يتقرر بذلك السبب ولهذا تعتبر قيمته يوم الغصب وان نقص في يده ضمن النقصان لانه دخل اجزائه في ضمانه بالغصب فما تعذر ردعينه يجب رد قيمته بخلاف تراجع السعر اذا رد في مكان الغصب لانه ن فتور الرغبات دون فوت الجزء وبخلاف المبيع لانه ضمان عقد اما الغصب فقبض وله الاوصاف تضمن لابالعقد على ماعرف قالؒ ومراده غيرالربوی اما في الربويات لايمكنه تضمين النقصان مع استرداد الاصل

لانه يودي الى الربوا.

اور اگر غاصب کے قبضہ میں مال منقول تلف ہوا خواہ اس کے فعل سے یا بغیر فعل تلف ہوا بہر حال وہ اس کا ضامن ہوگا اور اکثر نسخوں میں یوں لکھا ہے کہ مال مغصوب تلف ہوا اور مراد یہی ہے کہ مال منقول میں سے جو غصب کیا تھا وہ تلف ہوا کیونکہ پہلے بیان ہو چکا ہے کہ غصب ایسے ہی مال میں متحقق ہوتا ہے جو منقول ہو اور ضامن ہونے کی وجہ یہ ہے کہ غصب سابق کی وجہ سے یہ مال اسکی ضمانت میں داخل ہو گیا اس واسطے کہ غصب ہی اسکا سبب ہے اور جب اسکی واپسی سے عاجز ہوا تو اسکی قیمت واپس کرنا واجب ہوئی یا جو لوگ کہتے ہیں کہ قیمت ہی واپس کرنا اصل ہے تو تلف ہونے سے یہ سبب متقرر ہو گیا اور چونکہ غصب سابق ہی اسکا سبب ہوتا ہے اور اس واسطے وہ قیمت معتبر ہوتی ہے جو غصب کے روز تھی اور اگر یہ مال مغصوب تلف نہ ہو بلکہ اسکے قبضہ میں ناقص معیوب ہو گیا تو نقصان کا ضامن ہوگا۔ اس لئے کہ غصب کی وجہ سے اس چیز کے جملہ اجزاء اسکی ضمانت میں داخل ہو چکے پس جس جزو کو بعینہ واپس کرنا متعذر ہو تو اسکی قیمت واپس کرنا واجب ہوگی اور یہ نقصان کی صورت میں ہوتا ہے بخلاف اسکے اگر بھاؤ گھٹ گیا حالانکہ جہاں غصب کیا تھا وہیں واپس کیا تو بالاتفاق گھٹی کا ضامن نہ ہوگا کیونکہ بھاؤ گھٹنے کے تو یہ معنی ہیں کہ رغبتیں سست ہو گئیں اور یہ معنی نہیں کہ اس چیز میں سے کوئی جزو جاتا رہا پھر یہ غصب میں ہوتا ہے بخلاف مبیع کے کہ بائع کے پاس اس کا کوئی وصف ناقص ہو گیا تو وہ ضامن نہ ہوگا کیونکہ بیع تو ضمان عقد ہے اور غصب ضمان قبض ہے اور اوصاف کی ضمانت بوجہ فعل کے لازم آتی ہے اور بوجہ عقد کے لازم نہیں آتی ہے جیسا کہ معلوم ہو چکا ہے یعنی کتاب البیع میں معلوم ہوا کہ اوصاف کے مقابلہ میں کچھ ثمن نہیں ہوتا ہے اور غصب میں معلوم ہوا کہ عین مغصوب کے فعل سے تاوان واجب ہوتا ہے شیخ رحمہ اللہ نے فرمایا ہے مراد ایسے مال ہیں جن میں بیاج جاری نہیں ہوتا ہے اور اگر بیاجو مال ہوں تو اصل واپس کرنے کے باوجود نقصان کا تاوان لینا ممکن نہیں ہے کیونکہ اس سے بیاج لازم آئے گا۔

ف: کیونکہ بیاجی مالوں میں کھرا کھوٹا برابر ہوتا ہے لہذا اگر کھرے گیہوں غصب کر کے انہیں میں پانی ملا دیا پھر یہ واپس کئے گئے تو کوئی مقداری کمی نہیں ہے پھر نقصان لینا بیاج ہو جائیگا۔

قال و من غصب عبدا فاستغله فنقصته الغلة فعليه النقصان لما بينا

اگر کسی نے دوسرے کا غلام غصب کر کے اسکو اجارہ پر دیا پھر اجارہ کے کام سے اس میں نقصان آیا یعنی غلام اس مزدوری کے کام میں ناقص ہو گیا تو غاصب پر کیا نقصان واجب ہوگا کیونکہ ہم نے اوپر بیان کیا کہ غصب کی وجہ سے اسکے تمام اجزاء غاصب کی ضمانت میں داخل ہو گئے۔

ويتصدق بالغلة قال وهذا عندهما ايضا وعنده لا يتصدق بالغلة

اور اسکی اجرت کو صدقہ کر دے شیخ رحمۃ اللہ نے فرمایا کہ یہ امام ابوحنیفہ و محمد کا قول ہے اور امام ابو یوسف کے نزدیک اجرت کو صدقہ نہیں کرے گا۔

ف: لیکن فقیہ ابواللیث نے لکھا لما حرابو یوسف نے اس سے رجوع کر کے اتفاق کیا۔

وعلى هذا الخلاف اذا آجر المستعير المستعار

اور اسی طرح اگر مستعیر نے مستعار چیز کو اجارہ پر دے کر اجرت حاصل کی تو اس میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے کہ ابو یوسف کے نزدیک مستعیر کو یہ اجرت حلال ہے اور ان دونوں کے نزدیک حلال نہیں ہے بلکہ صدقہ کر دے۔

لابي يوسف انه حصل في ضمانه وملكه اما الضمان فظاهر وكذلك الملك في المضمون لان المضمونات تملك باداء الضمان مستندا الى وقت الغصب عندنا.

امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ مال مغصوب غاصب کی ضمانت وملکیت میں آ گیا تو ضمانت میں آنا تو ظاہر ہے اور اسی طرح مضمون کی ملکیت بھی ظاہر ہے اس واسطے کہ ہمارے نزدیک یہ قرار پایا کہ مضمون چیزیں ادائے ضمانت سے اس وقت سے ملکیت میں آ جاتی ہیں جس وقت غصب واقع ہوا تھا۔

فائدہ: تو جب وہ مالک بھی ٹھہرا تو اس نے جو کچھ کرایہ کمایا وہ اس کو حلال ہے۔

ولهما انه حصل بسبب خبيث و هو التصرف في ملك الغير وما هذا حاله فسبيله التصدق اذا الفرع يحصل على وصف الاصل والملك المستند ناقص فلا ينعدم به الخبث.

اور امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ کرایہ مذکور ایک خبیث ذریعہ سے حاصل ہوا اور ذریعہ خبیث یہ ہے کہ دوسرے کی ملکیت میں اس نے تصرف کیا اور جو مال ایسے ذریعے سے حاصل ہوا اسکی راہ یہ ہوتی ہے کہ صدقہ کردے اس لئے کہ اصل کی جو صفت ہے خرابی اسی صفت پر حاصل ہوگی۔ یعنی جیسے غلام غصب حرام ہے ویسے ہی اس کا کمایا ہوا کرایہ بھی حرام ہے اور وقت غصب سے ملکیت کا استناد ایک ملک ناقص ہے کہ اس سے خبث دور نہ ہوگا۔

فلو هلك العبد في يد الغاصب حتى ضمنه له ان يستعين بالغلة في اداء الضمان لان الخبث لاجل المالك ولهذا لو ادى اليه يباح له التناول فيزول الخبث بالاداء اليه بخلاف ما اذا باعه فهلك في يد المشتري ثم استحق وعرمه ليس له ان يستعين بالغلة في اداء الثمن اليه لان الخبث ما كان بحق المشتري الا اذا كان لا يجد غيره لانه محتاج اليه فله ان يصرفه الى حاجة نفسه فلو اصاب مالا يتصدق بمثله ان كان غنيا وقت الاستعمال وان كان فقير فلا شئ عليه لما ذكرنا.

پھر اگر غاصب کے پاس یہ غلام تلف ہو گیا حتی کہ وہ اسکا ضامن ٹھہرا یعنی اس کی قیمت تاوان دینے لازم آئی تو اسکو اختیار ہوگا کہ ادائے تاوان میں اس کرایہ سے مدد لے اس واسطے کہ کرایہ میں خبث تو مالک کی جہت سے تھا لہذا اگر غاصب اس کرایہ کو مالک کو دیدیتا تو اس کرایہ سے غاصب کو بھی تناول کرنا مباح ہو جاتا اگرچہ تونگر ہو پس اس کو ادا کرنے کی وجہ سے خبث جاتا رہتا ہے بخلاف اسکے اگر وہ غلام فروخت کر دیا اور مشتری کے پاس بعد قبضہ کے تلف ہو گیا پھر مالک نے اپنا استحقاق ثابت کیا اور مشتری سے اپنا تاوان لے لیا تو غاصب بائع کو یہ اختیار نہیں ہے کہ مشتری کے دام ادا کرنے میں اس کرایہ سے مدد لے کیونکہ کرایہ میں جو خبث ہے وہ مشتری کے حق کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ حق مالک کی وجہ سے ہے لیکن اگر بائع کے پاس سوائے اس کرایہ کے اور کچھ نہ ہو تو بالفعل ادا کر سکتا ہے کیونکہ وہ اسکی جانب محتاج ہے تو اپنی ذاتی ضرورت میں صرف کرے پھر جب کبھی اسکو مال ملے تو اسکی مثل صدقہ کردے بشرطیکہ استعمال ثمن کے وقت تونگر ہو اور اگر اس وقت فقیر تھا تو اس پر کچھ واجب نہیں کیونکہ وہ اس کا محتاج تھا۔

قال ومن غصب الفا فاشترى بها جارية فباعها بالفين ثم اشترى بالفين جارية فباعها بثلثة آلاف درهم فانه يتصدق بجميع الربح وهذا عندهما واصله ان الغاصب والمودع اذا تصرف في المغصوب او الوديعة وربح لا يطيب له الربح عندهما خلافا لابي يوسفؒ وقد مرت الدلائل وجوابهما في الوديعة اظهر لانه لا يستند الملك الى ماقبل التصرف لانعدام سبب الضمان فلم يكن التصرف في ملكه ثم هذا ظاهر فيما يتعين بالاشارة اما فيما لا يتعين كالثمنين فقوله في الكتاب اشترى بها اشارة الى ان التصدق انما يجب اذا اشترى بها ونقد منها الثمن اما اذا اشار اليها ونقد من غيرها او نقد منها واشار الى غيرها او اطلق اطلاقا ونقد منها يطيب له وهكذا قال الكرخيؒ لان الاشارة اذا كانت لا تفيد التعيين لابد ان يتاكد بالنقد ليتحقق الخبث وقال مشايخنا لا يطيب له قبل ان يضمن وكذا بعد الضمان بكل

حال وهوا المختار لاطلاق الجواب في الجامعين والمبسوط.

اگر زید نے بکر کے ہزار درہم غصب کر کے انہیں درہموں کے عوض ایک باندی خریدی پھر وہ دو ہزار درم کو بیچی پھر دو ہزار کے عوض ایک باندی خرید کر تین ہزار درہم کو بیچی تو وہ سب نفع صدقہ کر دے اور یہ امام ابو حنیفہ و محمدؒ کا قول ہے اور اصل یہ ہے کہ غاصب یا مستودع نے اگر مال مغصوب یا ودیعت میں تصرف کیا اور نفع اٹھایا تو امام ابو حنیفہ و محمدؒ کے نزدیک یہ نفع اس کو پاکیزہ نہیں ہے بخلاف قول ابو یوسفؒ کے کہ ان کے نزدیک پاکیزہ ہے اور دونوں فریق کے دلائل اوپر مذکورہ ہو چکے اور ودیعت کی صورت میں امام ابو حنیفہ و محمدؒ کی دلیل زیادہ واضح ہے کیونکہ تصرف سے پہلے ملکیت کا استناد نہیں ہے اس لئے کہ ضامن ہونے کے سبب ندارد ہے تو اپنی ملک میں تصرف نہ ہوگا پھر نفع کا پاکیزہ نہ ہونا ایسے مال مغصوب میں ظاہر ہے جو اشارہ سے متعین ہو جاتا ہے اور رہا ایسا مغصوب جو متعین نہیں ہوتا جیسے درہم و دینار تو اس میں اختلاف ہے پس کتاب میں جو فرمایا کہ انہیں درہموں کے عوض ایک باندی خریدی۔ یہ اشارہ ہے کہ نفع صدقہ کرنا جب ہی واجب ہوگا کہ جب انہیں درہموں کے عوض خریدے اور انہیں درہموں سے دام ادا کرے ورنہ اگر ان درہموں کی جانب اشارہ کرے مگر دوسرے درہموں سے ادا کرے یا دوسرے درہموں کی جانب اشارہ کرے مگر ان درہموں سے ادا کرے یا بیع مطلق رکھے یعنی میں نے ہزار درہم کو خریدی مگر دام انہیں درہموں سے ادا کرے تو ان تینوں صورتوں میں نفع اسکے واسطے حلال ہوگا ایسا ہی شیخ کرخیؒ نے ذکر کیا ہے یعنی یہ مشائخ عراق کا قول ہے اس واسطے کہ اشارہ سے جب تعین کا فائدہ نہیں ہوتا ہے تو نجاست متحقق ہونے کے واسطے ضروری ہوا کہ انہیں درہموں سے ادا ہو کر تاکید ہو جائے۔ ف: اور اسی قول کرخیؒ پر فتویٰ ہے۔ الذخیرہ والتتمیہ۔ ع

اور ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ خواہ ضمان دینے سے پہلے ہو یا ضمان دینے کے بعد ہو بہر حال کسی صورت میں اس کو نفع حلال نہیں ہے اور یہی حکم مختار ہے کیونکہ جامع صغیر و کبیر و مبسوط میں نفع نجس ہونے کا حکم مطلق ہے۔

ف: یعنی کسی صورت کا استثناء نہیں ہے

قال وان اشترى بالالف جارية تساوى الفين فوهبها اوطعاما فاكله لم يتصدق بشئ وهذا قولهم جميعا لان الربح انما تبين عند اتحاد الجنس

اور گر ان ہزار کے عوض ایک باندی جو دو ہزار قیمت کے برابر ہے خرید کر کسی کو ہبہ کر دی یا کوئی اناج خرید کر اس کو کھالیا تو کچھ صدقہ نہ کرے اور یہ بالاتفاق سب کا قول ہے اس واسطے کہ نفع ایسی صورت میں ظاہر ہوتا ہے کہ جب جنس متحد ہو۔

ف: یعنی اگر یہ باندی یا یہ اناج درہموں سے فروخت کیا جاتا تو ہزار سے زیادہ البتہ نفع ظاہر ہوتا حالانکہ یہ نہیں ہوا۔ پھر جامع ابوالیسر میں مذکورہ ہے کہ بقول صحیح اس باندی سے وطی کرنا یا یہ اناج کھانا حلال نہیں ہے۔

فصل

فيما يتغير بفعل الغاصب قال واذا تغيرت العين المغصوبة بفعل الغاصب حتى زال اسمها واعظم منافعها زال ملك المغصوب منه عنها وملكها الغاصب وضمنها ولا يحل له الانتفاع بها حتى يودى بدلها كمن غصب شاة وذبحها وشواها او طبخها او حنطة فطحنها او حديدا فاتخذه سيفا او صفرا فعمله آنية وهذا كله عندنا وقال الشافعيؒ لاينقطع حق المالك وهو رواية عن ابي يوسفؒ غير انه اذا اختار اخذ الدقيق لايضمنه النقصان عنده لانه يودى الى الربوا وعند الشافعيؒ يضمنه وعن ابي يوسفؒ انه يزول ملكه عنه لكنه يباع في دينه وهواحق به من الغرماء بعد موته للشافعيؒ ان العين باق فيبقى على ملكه وتتبعه الصنعة كمااذا هبت الريح في الحنطة والقتها في طاحونة الغير فطحنت

ولامعتبر بفعله لانه محظور فلا يصلح سببا للملک علی ماعرف فصار کما اذا انعدم الفعل اصلا وصار کما اذا ذبح الشاة المغصوبة وسلخها وار بها

یہ فصل ایسے مغصوب کے بیان میں جو غاصب کے فعل سے متغیر ہو جائے۔

اگر عین مغصوب اپنے غاصب کے فعل سے اس طرح متغیر ہوگئی کہ اس کا نام بدل گیا اور اس کے منافع میں سے بڑی منفعت مٹ گئی تو مالک کی ملکیت اس چیز سے زائل ہو جائے گی اور غاصب اس کا مالک ہو جائے گا اور اس پر تاوان واجب ہوگا لیکن اس سے انتفاع حلال نہیں ہے یہاں تک کہ اس کا عوض ادا کرے مثلاً کسی شخص نے ایک بکری غصب کر کے ذبح اور اس کو بھونا یا پکایا کسی نے گیہوں غصب کر کے ان کو پیسا یا لوہا غصب کر کے اسکو تلوار بنائی یا پیتل یا تانبا غصب کر کے اس کے برتن بنا۔ تو یہی حکم ہے کہ حق مالک منقطع ہو جائے گا اور غاصب اسکا مالک ہو جائیگا اور اس پر تاوان واجب ہوگا اور یہ سب ہمارے نزدیک ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ مالک کا حق منقطع نہیں ہوگا اور یہی ابو یوسفؒ سے ایک روایت ہے صرف اتنا فرق ہے کہ اگر مالک نے آٹا اختیار کیا تو اس سے نقصان نہیں لے سکتا ہے کیونکہ اس سے بیاج لازم آئے گا۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک نقصان لے سکتا ہے اور ابو یوسفؒ سے یہ بھی روایت ہے کہ مالک کی ملکیت اس چیز سے زائل ہو جائے گی لیکن اگر غاصب مر جائے تو اس کی موت کے بعد اصل مالک کے قرضہ میں یہ چیز فروخت کی جائے گی یعنی مثلاً آٹا بیچ کر اس کے مثل گیہوں کے مانند گیہوں خریدے جائیں گے۔ اور مالک کو ادا کیے جائیں گے اور دیگر قرضخواہوں کے بہ نسبت مالک اس کا زیادہ حقدار ہوگا۔ امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ مال عین ابھی باقی ہے تو اصل مالک کی ملکیت پر باقی رہے گا اور غاصب کا فعل اس کے تابع ہے یعنی غاصب اپنی صنعت کا مالک ہے جیسے کسی کے گیہوں میں ہوا کا جھونکا لگا جس نے اڑا کر اس کو دوسرے کی چکی میں ڈال دیا پس وہ پس گئی تو یہاں آٹا مالک کا ہوتا ہے تو غصب کی صورت میں بھی یہی ہوگا اور غاصب کے فعل کا کچھ اعتبار نہیں کیونکہ وہ فعل حرام ہے پس وہ ملک کا سبب نہیں ہو سکتا ہے جیسا کہ معلوم ہو چکا یعنی امام شافعیؒ کے اصول سے معلوم ہوا کہ نعمت ملکیت حاصل ہونے کا سبب فعل حرام نہیں ہوتا تو یہ فعل ایسا ہے کہ جیسے بالکل فعل ندارد ہو یعنی اس فعل کا ہونا نہ ہونا یکساں ہے اور ایسا ہو گیا جیسے کسی نے دوسرے کی بکری غصب کر کے ذبح کی اور اس کی کھال کھینچ کر اس کے اعضاء الگ کر دیئے حالانکہ اس فعل سے غاصب اس کا مالک نہیں ہو جاتا ہے۔

ولنا انه احدث صنعة متقومة فصير حق المالک هالکا من وجه الاتری انه تبدل الاسم وفات معظم المقاصد وحقه فی الصنعة قائم من کل وجه فيترجح علی الاصل الذی هو فائت من وجه ولانجعله سببا للملک من حيث انه محظور بل من حيث انه احداث الصنعة بخلاف الشاة لان اسمها باق بعدالذبح والسلخ.

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ غاصب نے اس میں ایک قیمتی صنعت پیدا کر دی تو ایک وجہ سے اس نے حق مالک کو نیست کر دیا کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اس کا نام بدل گیا اور اکثر مقاصد جاتے رہے اور اس صنعت میں غاصب کا حق ہر وجہ سے قائم ہے تو اس کو اصل حق پر جو ایک وجہ سے ندارد ہے ترجیح ہوگئی اور ہم غاصب کے فعل کو ملکیت کا سبب اس راہ سے نہیں گردانتے ہیں کہ وہ حرام ہے یعنی حرام ہونے کی راہ سے وہ ملکیت کا سبب نہیں ہے بلکہ اس راہ سے وہ ملکیت کا سبب ہے کہ اس نے ایک صنعت جدید پیدا کی بخلاف بکری کے مسئلہ کے جو امام شافعیؒ نے پیش فرمایا کیونکہ بعد ذبح کرنے و کھال کھینچنے کے بھی بکری کا نام باقی ہے۔

ف: تو اس سے نقض وارد نہیں ہوتا ہے پس اصل وجہ ہمارے نزدیک یہ ہے کہ جب نام اور معظم منفعت زائل ہو جائے تو مالک کا حق منقطع ہوگا ورنہ نہیں۔

وهذا الوجه يشمل الفصول المذکورة و يتفرع عليه غيرها فاحفظه

اور یہ وجہ ان تمام مسائل کو شامل ہے جو اس ذیل میں مذکور ہوئے اور اسی پر دوسرے مسائل متفرع ہوتے ہیں اور اس کو یاد رکھنا چاہئے

ولایحل لہ الانتفاع بہا حتی یودی بدلہا استحسانا والقیاس ان یکون لہ ذلک وھو قول حسن وزفرؒ وھکذا عن ابی حنیفۃؒ رواہ فقیہ ابوالیثؒ ووجہ ثبوت الملک المطلق للتصرف الاتری انہ لو وھبہ او باعہ جاز وجہ الاستحسان قولہ علیہ السلام فی الشاۃ المذبوحۃ المصلیۃ بغیر رضاء صاحبہا اطعموھا الاساری افاد الامر بالتصدق زوال ملک المالک وحرمۃ الانتفاع للغاصب قبل الارضاء ولان فی اباحۃ الانتفاع فتح باب الغصب فیحرم قبل الارضاء حسما لمادۃ الفساد.

اور یہ جو فرمایا کہ غاصب کو اس متغیر سے نفع لینا جائز نہیں ہے یہاں تک کہ اس کا عوض ادا کرے تو یہ استحسان ہے اور قیاس یہ تھا کہ انتفاع حلال ہو اور یہی زفر و حسنؒ کا قول ہے اور یہ فقیہ ابواللیث نے ابوحنیفہ سے روایت کیا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ تصرف کے واسطے ملک مطلق حاصل ہوگئی کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر وہ اس چیز کو ہبہ یا بیع کرے تو جائز ہے اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی بکری کے حق میں جو بغیر رضامندی مالک کے ذبح کی گئی وبھونی گئی تھی فرمایا کہ اس کو قیدیوں کو کھلا دو یعنی صدقہ کرنے کے حکم سے یہ بات نکلی کہ مالک کی ملکیت زائل ہوئی لیکن مالک کو راضی کرنے سے پہلے غاصب کو اس سے نفع اٹھانا حرام ہے اور اس دلیل سے کہ انتفاع مباح ہونے کا حکم دینے میں غصب کا دروازہ کھولنا لازم آتا ہے لہذا راضی کرنے سے پہلے انتفاع حرام کیا گیا تا کہ مادہ فساد بالکل منقطع ہو۔

ونفاذ بیعہ وھبتہ مع الحرمۃ لقیام الملک کما فی الملک الفاسد

اور اسکی بیع یا ہبہ باوجود حرمت کے اس وجہ سے نافذ ہوجاتا ہے کہ غاصب کی ملکیت موجود ہے جیسے ملک فاسد میں ہوتا ہے

فائدہ: اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جب غاصب نے مال مغصوب کو بگاڑ دیا حتی کہ اس پر ضمان واجب ہوئی تو اس سے غاصب کو حلال ہوجاتی ہے اور صاحبین نے نزدیک ضمان ادا کرنے پر حلال ہوتی ہے اور صاحبین کے قول پر فتویٰ ہے۔ الخلاصہ۔ بدلیل اس حدیث کے جو مصنف نے ذکر فرمائی اور وہ ابوداؤد نے ایک صحابی انصاری سے روایت کی کہ ہم لوگ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایک جنازہ میں نکلے اور آپ قبر پر بیٹھے کھودنے والے کو بتلاتے تھے کہ پیروں کی جانب کشادہ کر اور سر کی جانب کشادہ کر پھر جب لوٹے تو ایک عورت کی طرف سے دعوت بلانے والا ملا تو آپ تشریف لے گئے۔ اور کھانا رکھا گیا تو آپ نے ہاتھ ڈالا اور دوسرے لوگ بھی کھانے لگے مگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے لقمہ کو منہ میں پھراتے تھے پس فرمایا کہ میں ایسی بکری کھاتا ہوں جو اپنے مالک کی اجازت کے بغیر لی گئی ہے پس اس عورت نے کہلا بھیجا کہ یارسول اللہ میں نے بقیع میں بکری خریدنے کو بھیجا تو وہاں نہیں ملی پھر میں نے اپنے پڑوسی کو دام بھیجے تو اس نے نہیں لئے پھر میں نے اس کی عورت کو دام بھیجے تو اس نے مجھے بکری بھیج دی پس آپ نے فرمایا کہ اس کو قیدیوں کو کھلا دے رواہ احمد۔ اور اس کی اسناد حسن ہے اور عاصم بن کلیب ثقہ ہے اور کلیب بن شہاب بھی ثقہ ہے چنانچہ بخاری نے رفع الیدین میں اس سے روایت کی اور ابن سعد نے کہا کہ ثقہ ہے اور ابن حبان نے اس کو ثقات میں لکھا اور دارقطنی نے بھی روایت کیا اور اس کی اسناد میں جمر بن الربیع ہے۔ صاحب التنقیح نے کہا کہ عثمان بن ابی شیبہ نے اس کو ثقہ کہا اور محمد بن العلاء نے متابعت کی اور دوم یہ حدیث ابوموسیٰ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے چنانچہ طبرانی نے معجم اوسط میں کہا کہ

حدثنا احمد بن القاسم طائی حدثنا بشر بن الولید حدثنا ابویوسف القاضی عن ابی حنیفۃ عن عاصم بن الکلیب عن ابی بردۃ عن ابی موسی الخ.

اور اس روایت میں ہے کہ آنحضرت ﷺ نے اس بکری کے گوشت سے تھوڑا اپنے منہ میں ڈال کر چبایا مگر وہ آپ کے حلق سے نہیں اتر رہا تھا تو آپ نے فرمایا کہ اس گوشت کا کیا حال ہے تو کہا گیا کہ فلاں شخص کی بکری ہم نے ذبح کرلی کہ جب وہ آجائے گا تو اس کو ثمن دے کر راضی کریں گے پس آپ نے فرمایا کہ اس کو قیدیوں کو کھلا دو۔

دارقطنی نے عبدالواحد بن زیاد عن عاصم بن کلیب یہ حدیث روایت کی پھر عبدالواحد بن زیاد سے اسناد کیا کہ میں نے ابوحنیفہ رحمۃ اللہ

سے پوچھا کہ آپ نے یہ مسئلہ کہاں سے نکالا کہ اگر ایک شخص دوسرے کے مال میں بلا اجازت تصرف کر کے نفع اٹھا دے تو وہ نفع صدقہ کر دے ابوحنیفہ نے کہا کہ میں نے اسی حدیث عاصم بن کلیب سے نکالا۔

واذا ادی البدل یباح لہ لان حق المالک صار موفی بالبدل فحصلت مبادلۃ بالتراضی وکذا اذا ابرأہ لسقوط حقہ بہ وکذا اذا ادی بالقضاء او ضمنہ الحاکم او ضمنہ المالک لوجود ارضاء منہ لانہ لایقضی الابطلبہ.

اور جب غاصب نے اسکے مالک کو اس کا عوض ادا کر دیا تو اس کو تناول مباح ہے کیونکہ عوض دینے سے مالک کا حق پورا ہو گیا تو باہمی رضامندی سے مبادلہ ہو گیا اور اسی طرح اگر مالک نے اس کو بری کر دیا تو بھی مباح ہے کیونکہ بری کرنے سے مالک کا حق ساقط ہو گیا اسی طرح اگر غاصب نے بحکم قاضی ادا کیا یا حاکم نے اس کو ضامن کر دیا یا مالک نے اس کو ضامن کیا تو بھی مباح ہے۔ کیونکہ مالک کی طرف سے رضامندی پائی گئی اس لئے کہ قاضی بدون اس کے مطالبہ کے حکم نہیں کرے گا۔

وعلی ھذا الخلاف اذا غصب حنطۃ فزرعھا او نواۃ فغرسھا غیر ان عند ابی یوسفؒ یباح الانتفاع فیھما قبل اداء الضمان لوجود الاستھلاک من کل وجہ بخلاف ماتقدم لقیام العین فیہ من وجہ وفی الحنطۃ یزرعھا لایتصدق بالفضل عندہ خلافا لھما واصلہ ماتقدم.

اور ایسا ہی اختلاف اس وقت ہے کہ کسی نے گیہوں غصب کر کے ان کی زراعت کی یا گٹھلیاں غصب کر کے انکو بویا تو بخلاف زفرؒ وحسنؒ کے مغصوب سے نفع اٹھانا قبل ادائے عوض کے حلال نہیں ہے لیکن اتنا فرق ہے کہ ابو یوسفؒ کے نزدیک ان دونوں صورتوں میں ادائے ضمان سے پہلے نفع اٹھانا مباح ہے کیونکہ ان دونوں صورتوں میں ہر طرح سے مالک کا مال مستھلک ہو گیا بخلاف مسئلہ سابق یعنی بکری ذبح کر ڈالنے یا گیہوں پیس ڈالنے کے کہ ان میں عین ایک وجہ سے باقی ہے اور گیہوں غصب کر کے زراعت کرنے کی صورت میں جو زیادتی حاصل ہوئی وہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک صدقہ نہیں کرے گا۔ صاحبینؒ کے نزدیک صدقہ کرے گا۔ اور اس کی اصل وہی ہے جو سابق گذری۔

قال وان غصب فضۃ او ذھبا فضربھا دراھم او دنانیر او آنیۃ لم یزل ملک مالکھا عنھا عندابی حنیفۃؒ فیاخذھا ولاشیء للغاصب وقالا یملکھا الغاصب وعلیہ مثلھا لانہ احدث صنعۃ معتبرۃ صیرت حق المالک ھالکا من وجہ الاتری انہ کسرہ وفات بعض المقاصد والتبرلایصلح رأس المال فی المضاربات والشرکات والمضروب یصلح لذلک ولہ ان العین باق من کل وجہ الاتری ان الاسم باق ومعناہ الاصلی الثمنیۃ وکونہ موزونا وانہ باق حتی یجری فیہ الربوا باعتبارہ وصلاحیتہ لرأس المال من احکام الصنعۃ دون العین وکذاالصنعۃ فیھا غیر متقومۃ مطلقا لانہ لاقیمۃ لھا عندالمقابلۃ بجنسھا.

اور اگر غاصب نے چاندی یا سونا غصب کر کے اس کے درہم یا دینار یا برتن بنائے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ان سے مالک کی ملک نہیں زائل ہوگی پس مالک انکو لے لیگا اور غاصب کے واسطے کچھ نہیں ملے گا۔ (یہی مالک وشافعیؒ واحمدؒ کا قول ہے۔) اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ غاصب انکا مالک ہو جائے گا۔ اور غاصب پر انکے مثل تاوان واجب ہوگا کیونکہ غاصب نے ان کو توڑ ڈالا اور بعض مقاصد جاتے رہے مثلاً بغیر سکہ کے وہ متقوم ہو سکتے تھے اور اب نہیں ہو سکتے ہیں اور بغیر سکہ کے وہ مضاربت وشرکت کا راس المال نہیں ہو سکتے تھے اور اب ہو سکتے ہیں۔ اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مال عین ہر طرح سے باقی ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ نام باقی ہے اور اس کے اصلی معنی یعنی ثمن ہونا اور وزنی ہونا یہ بھی باقی ہیں۔ حتی کہ اسی لحاظ سے ان میں ربوا جاری ہوتا ہے اور رہی راس لمال ہونے کی صلاحیت تو یہ صنعت کے احکام میں سے ہے نہ مال عین کے یعنی عین سے زائد ایک چیز ہے تو اس کا اعتبار نہیں اور اسی طرح سونے و چاندی میں صنعت بھی کسی حال میں قیمتی نہیں ہوتی ہے تو صنعت معتبرہ نہیں ہوئی اس واسطے کہ جب سونے کو سونے کے مقابلہ میں یا چاندی کو چاندی کے مقابلہ میں کیا جائے تو اس صنعت کی کوئی قیمت

نہیں ہوتی ہے
فائدہ: بلکہ سونے کے مقابلہ میں سونا برابر ہونا چاہئے اور زیادتی بیاج ہے تو معلوم ہوا کہ صنعت کی کوئی قیمت نہیں ہے۔

قال ومن غصب ساجة فبنى عليها زال ملك المالك عنها ولزم الغاصب قيمتها وقال الشافعيؒ للمالك اخذها والوجه عن الجانبين قدمناه ووجه آخر لنا فيه ان فيما ذهب اليه اضرار بالغاصب بنقض بنائه الحاصل من غير خلف وضرر المالك فيما ذهبنا اليه مجبور بالقيمة فصار كما اذا خاط بالخيط المغصوب بطن جارية او عبده او ادخل اللوح المغصوب في سفينة ثم قال الكرخي والفقيه ابو جعفر الهندواني انما لاينقض اذا بنى في حوالي الساجة اما اذا بنى على نفس الساجة ينقض لانه متعد فيه وجواب الكتاب يرد ذلك وهو الاصح.

اگر کسی نے ساکھو غصب کر کے اس پر عمارت بنائی تو مالک کی ملکیت اس سے زائل ہو جائے گی اور غاصب پر اس کی قیمت لازم آئے گی اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ مالک کو اس کے لے لینے کا اختیار ہے اور دونوں طرف کے دلائل ہم نے پہلے بیان کر دیئے ہیں اور ہمارے واسطے ایک دوسری دلیل ہمارے قول کی یہ ہے کہ جو کچھ شافعی رحمہ اللہ نے اختیار کیا اس میں غاصب کا ضرر ہے کہ اس کی عمارت توڑ دیجائیگی اور بجائے اس کے غاصب کو کچھ نہیں ملے گا۔ اور جو مذہب ہم نے اختیار کیا اس میں مالک کا ضرر اس واسطے نہیں ہے کہ قیمت سے اس کا جبر نقصان کر دیا جاتا ہے تو ایسا ہو گیا جیسے کسی نے تاگا غصب کر کے اس سے اپنے غلام یا باندی کا پیٹ سیا یعنی پیٹ پھٹ گیا تھا اس میں ٹاکے دیئے یا ایک تختہ غصب کر کے اپنی کشتی میں جڑا یعنی بالاتفاق کشتی توڑ کر تختہ نکالنے یا زخم توڑ کر تاگا لینے کا حکم نہیں ہوتا ہے۔ پھر کرخیؒ و ابو جعفر ہندوانی نے کہا کہ غاصب کی عمارت اس وقت نہیں توڑی جائے گی کہ جب اس نے ساکھو کے گرد پیش عمارت بنائی ہو اور اگر خود اس نے ساکھو پر عمارت بنائی ہو تو عمارت توڑ دی جائے گی کیونکہ وہ ظلم میں تجاوز کرنے والا ہے۔ شیخ مصنفؒ نے کہا کتاب میں جو حکم مذکور ہوا وہ قول کرخی و ابو جعفر کو رد کرتا ہے اور یہی اصح ہے۔
فائدہ: یعنی کتاب میں صاف مذکور ہے کہ ساکھو غصب کر کے اس پر عمارت بنائی پس خواہ ساکھو پر عمارت بنا دے خواہ ساکھو کے گرد پیش عمارت بنا دے کسی صورت میں ضامن نہ ہوگا اور یہی اصح ہے۔

قال ومن ذبح شاة غيره فما لكها بالخيار ان شاء ضمنه قيمتها وسلمها اليه وان شاء ضمنه نقصانها وكذا الجزور وكذا اذا قطع يدهما هذا هو ظاهر الرواية ووجهه انه اتلاف من وجه باعتبار فوت بعض الاغراض من الحمل والدر والنسل وبقاء بعضها وهو اللحم فصار كالخرق الفاحش في الثوب ولو كانت الدابة غير ماكول اللحم فقطع الغاصب طرفها للمالك ان يضمنه جميع قيمتها لوجود الاستهلاك من كل وجه بخلاف قطع طرف المملوك حيث ياخذه مع ارش المقطوع لان الآدمي يبقى منتفعا به بعد قطع الطرف.

اگر کسی نے دوسرے کی بکری ذبح کر ڈالی تو مالک کو اختیار ہے کہ چاہے اس سے بکری کی قیمت لے کر مذبوحہ اور زندہ کی قیمت میں جو فرق ہوتا ہے وہ نقصان لے لے اور یہی حکم اونٹ وغیرہ میں ہے اور اسی طرح اگر بکری یا اونٹ وغیرہ کے ہاتھ کاٹ ڈالے تو بھی یہی حکم ہے اور ظاہر الروایۃ یہ ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایک وجہ سے مال تلف کرنا ہوا اس لحاظ سے کہ سواری و دودھ و نسل وغیرہ کے بعض مقاصد جاتے رہے اور گوشت کا مقصد البتہ باقی رہا تو ایسا ہو گیا جیسے کپڑے میں بہت شگاف کر دیا تو مالک کو ضمان یا نقصان کا اختیار ہوتا ہے۔ اور اگر یہ ایسا جانور ہو جو کھایا نہیں جاتا ہے اور غاصب نے اس کا کوئی ہاتھ یا پاؤں کاٹ ڈالا تو مالک کو اختیار ہے کہ اس سے پوری قیمت تاوان لے کیونکہ ہر طرح سے تلف کرنا پایا گیا بخلاف اس کے اگر مملوک کا کوئی ہاتھ یا پاؤں کاٹا تو جو عضو کاٹا اس کے جرمانہ کے ساتھ وہ مملوک کو لے سکتا ہے اس لئے کہ کوئی ہاتھ یا پاؤں کٹ جانے کے بعد بھی آدمی اس قابل رہتا ہے کہ اس سے نفع اٹھایا جائے۔

قال ومن خرق ثوب غيره خرقا يسير اضمن نقصانه والثوب لما لكه لان العين قائم من كل وجه وانما دخله عيب فيضمنه

اگر ایک نے دوسرے کے کپڑے میں خفیف شگاف کردیا تو وہ نقصان کا ضامن ہوگا اور کپڑا اپنے مالک کی ملک ہے کیونکہ مال عین ہر طرح قائم ہے صرف اس میں ایک عیب آگیا ہے پس وہ نقصان کا ضامن ہوگا۔

وان خرق خرقا كثيرا تبطل عامة منافعه فلمالكه ان يضمنه جميع قيمته لانه استهلاک من هذا الوجه فكانه احرقه قالؒ معناه يترک الثوب عليه وان شاء اخذ الثوب وضمنه النقصان لانه تعييب من وجه من حيث ان العين باق وكذا بعض المنافع قائم ثم اشارة الكتاب الى ان الفاحش مايطل به عامة المنافع والصحيح ان الفاحش مايفوت به بعض العين وجنس المنفعة ويبقى بعض العين وبعض المنفعة واليسير مالايفوت به شئ من المنفعة وانما يدخل فيه النقصان لان محمدا جعل في الاصل قطع الثوب نقصانافاحشا والفائت به بعض المنافع.

اگر اس نے کپڑے میں بہت شگاف کردیا جس سے کپڑے کے اکثر منافع مٹ گئے تو مالک کو اختیار ہے کہ اس سے پوری قیمت تاوان لے کیونکہ اس راہ سے یہ فعل اس کپڑے کا تلف کرنا ہوا تو گویا اس نے کپڑا اجلادیا شیخ مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ چاہے یہ کپڑا اس غاصب کے پاس چھوڑ کر قیمت لے لے اور چاہے کپڑا لے کر اس سے نقصان کا تاوان لے لے کیونکہ یہ ایک راہ سے کپڑے کا عیب دار کرنا ہوا کہ عین کپڑا مع بعض منافع کے باقی ہے پھر کتاب کا اشارہ یہ ہے کہ شگاف کثیر وہ کہلاتا ہے جس سے اکثر منافع باطل ہوجائیں لیکن قول صحیح یہ ہے کہ شگاف کثیر وہ ہے جس سے بعض عین وجنس منفعت زائل ہو اور بعض عین وبعض منفعت باقی رہے اور شگاف خفیف وہ رہتا ہے جس سے کچھ منفعت زائل نہ ہو بلکہ کپڑے میں نقصان آجاوے (خفیف وہ کہ بعض منفعت بدون عین کے زائل ہو (الفتاوی الصغری ـع) اس واسطے کہ امام محمدؒ نے کتاب مبسوط میں کپڑا قطع کرنے کو نقصان فاحش قرار دیا حالانکہ اس سے بعض منافع زائل ہوئے ہیں۔

قال ومن غصب ارضا فغرس فيها او بنى قيل له اقلع البناء والغرس وردها لقوله عليه السلام ليس لعرق ظالم حق ولان ملک صاحب الارض باق فان الارض لم تصر مستهلكة والغصب لايتحقق فيها ولابد للملک من سبب فيومر الشاغل بتفريغها كما اذاشغل ظرف غيره بطعامه.

اگر کسی نے دوسرے کی زمین غصب کرکے اس میں پودے لگائے یا کوئی عمارت بنائی تو اس سے کہا جائے گا کہ اپنی عمارت وپودے اکھاڑ لے اور خالی زمین واپس کردے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ رگ ظالم کے واسطے کوئی حق نہیں ہے اور اس واسطے کہ صاحب زمین کی ملکیت باقی ہے کیونکہ زمین کچھ مستہلک نہیں ہوئی اور زمین میں غصب متحقق نہیں ہوتا ہے حالانکہ ملکیت کے لئے کوئی سبب ضروری ہوتا ہے یعنی وہ یہاں موجود نہیں ہے پس جس نے زمین کو پھنسادیا اس کو حکم دیا جائے گا کہ خالی کرے جیسا اپنا طعام دوسرے کے برتن میں بھرا تو اس کو خالی کرنے کا حکم دیا جاتا ہے۔

فائدہ: اور جس حدیث کا مصنفؒ نے اشارہ کیا اس کو چھ صحابہ رضی اللہ عنہم نے روایت کیا ہے۔ اول حدیث سعید بن زید رضی اللہ عنہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے زمین مردہ کو زندہ کیا یعنی اجاڑ جنگل کو قابل زراعت وباغ کیا تو وہ اس کے لئے ہوگئی اور رگ ظالم کے لئے کچھ حق نہیں ہے رواہ ابوداؤد والترمذی وقال حسن غریب ورواہ مالک والنسائی مرسلا۔ دوم حدیث عبادہ بن الصامت رواہ الطبرانی من حدیث ابی یوسف القاضیؒ۔ سوم حدیث عبدالرحمٰن بن عمرو بن العاص رواہ الطبرانی۔ چہارم حدیث عمرو بن عوف رواہ اسحاق والبزار والطبرانی۔ پنجم حدیث یکے از صحابہ رضی اللہ عنہ رواہ ابوداؤد۔ ششم حدیث ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا رواہ ابوداؤد والطیالسی والدارقطنی والبزار، امام ابوداؤد نے کہا کہ حضرت ہشامؒ نے فرمایا ہے کہ رگ ظالم سے یہ مراد ہے کہ ایک شخص دوسرے کی زمین میں بدون استحقاق پودے

لگادے اور چاہے کہ اس ذریعہ سے مستحق ہو جائے اور رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ جس نے دوسرے کی زمین میں بغیر اس کی اجازت کھیتی بوئی تو کاشت کار کو اپنا نفقہ ملے گا اور کھیتی میں سے اس کے واسطے کچھ نہ ہوگا رواہ ابو عبید فی کتاب الاموال۔ پس کھیتی مالک زمین کے واسطے قرار دی اور اس پر کاشتکار کا خرچہ لازم کیا۔ م ع۔

فان كانت الارض تنقص بقلع ذلك فللمالك ان يضمن له قيمة البناء وقيمة الغرس مقلوعا ويكونان له لان فيه نظرا لهما ودفع الضرر عنهما وقوله قيمته مقلوعا معناه قيمته بناء او شجر يؤمر بقلعه لان حقه فيه اذ لاقرار فيه فيقوم الارض بدون الشجر والبناء ويقوم وبها شجر او بناء لصاحب الارض ان يأمره بقلعه فيضمن فضل مابينهما.

پھر اگر عمارت یا پودے اکھاڑنے سے زمین کو نقصان ہوتا ہو تو مالک کو اختیار ہوگا کہ غاصب کو عمارت یا پودوں کی قیمت اکھڑے ہوئے کے حساب دیدے اور یہ دونوں چیزیں مالک کے واسطے ہو جائیں گی کیونکہ ایسا کرنے میں دونوں کے واسطے بہتری اور دونوں سے دفع ضرر ہے اور یہ جو فرمایا کہ اکھڑے ہوئے کے حساب سے قیمت دے دے اس کے معنی یہ ہیں کہ ایسی عمارت یا ایسے درختوں کی قیمت دے جن کے اکھاڑ ڈالنے کا حکم دیا گیا ہے کیونکہ غاصب کا حق اس قدر ہے کیونکہ اس کے واسطے زمین میں برقرار رکھنے کا حکم نہیں ہے پس اس کا طریقہ یہ ہے کہ قیمت زمین بدون درخت و عمارت کا اندازہ کیا جائے اور دوبارہ قیمت زمین مع ایسے درختوں و عمارت کا اندازہ کیا جائے جن کے حق میں مالک زمین کو اکھڑوا ڈالنے کا اختیار ہے پس ان دونوں قیمتوں میں جو فرق ہے اس قدر غاصب کو زمین کا مالک دے دے۔

فائدہ: یہ درخت یا عمارت مالک زمین کی ملک ہو جائیگی۔

قال ومن غصب ثوبا فصبغه احمر او سويقا فلته بسمن فصاحبه بالخيار ان شاء ضمّنه قيمة ثوب ابيض ومثل السويق وسلمه للغاصب وان شاء اخذهما وغرم مازاد الصبغ والسمن فيهما وقال الشافعیؒ في الثوب لصاحبه ان يمسكه ويأمر الغاصب بقلع الصبغ بالقدر الممكن اعتبارا بفصل ساحة بنى فيها لان التميز ممكن بخلاف السمن في السويق لان التميز متعذر ولنا مابينا ان فيه رعاية الجانبين والخيرة لصاحب الثوب لكونه صاحب الاصل بخلاف الساحة بنى فيها لان النقض له بعد النقض اما الصبغ فيتلاشى وبخلاف مااذاانصبغ بهبوب الريح لانه لاجناية لصاحب الصبغ ليضمن الثوب فيتملك صاحب الاصل الصبغ.

اور اگر کسی نے ایک کپڑا غصب کر کے اس کو سرخ رنگا۔ یا ستو غصب کر کے انہیں مسکہ ملایا تو مالک کو اختیار ہے چاہے سفید کپڑے کی قیمت تاوان لے اور اپنے ستو کے مثل ستو لے لے اور یہ کپڑا و ستو لے لے اور یہ کپڑا و ستو غاصب کے سپرد کر دے اور اگر چاہے تو ان دونوں کو لیکر رنگ یا مسکہ سے جو زیادتی ہوئی ہے وہ دیدے اور امام شافعیؒ نے کپڑے کے مسئلہ میں فرمایا کہ کپڑے کے مالک کو اختیار ہے کہ اپنا کپڑا رکھ لے اور غاصب کو حکم کرے کہ جہاں تک ممکن ہو اپنا رنگ چھوڑا لے بقیاس اس دن کے جس میں درخت یا عمارت بنائی کیونکہ یہاں جدا کرنا ممکن ہے بخلاف ستو کے کہ اس میں سے مسکہ نکالنا ممکن نہیں ہے اور ہماری دلیل وہی جو ہم نے اوپر بیان کی کہ حکم مذکورہ میں جانبین کی رعایت ہے اور کپڑے کے مالک کو اختیار اس وجہ سے دیا گیا کہ اصل کا ملک وہی ہے بخلاف زمین میں درخت یا عمارت کے کیونکہ توڑ لینے کے بعد غاصب کو ٹوٹن ملتی ہے اور رنگ بعد ٹوٹنے کے برباد ہو جائے گا اور بخلاف اس کے اگر ہوا کے جھوکے سے کپڑا اڑ کر کسی کے رنگ میں گر کر رنگین ہو گیا کیونکہ اس صورت میں رنگ والے کا کچھ قصور نہیں ہوتا کہ وہ کپڑا کا ضامن قرار دیا پس کپڑے والا قیمت دے کر اس رنگ کا مالک ہو جائے گا۔

قال ابو عصمةؒ في اصل المسألة وان شاء رب الثوب باعه ويضرب بقيمته ابيض وصاحب الصبغ بما زاد الصبغ فيه لان له ان لايتملك الصبغ بالقيمة وعند امتناعه تعين رعاية الجانبين في البيع ويتاتى هذا فيما اذا انصبغ الثوب

بنفسه وقد ظهر بماذكرنا الوجه في السويق غير ان السويق من ذوات الامثال فيضمن مثله والثوب من ذوات القيم فيضمن قيمته وقال في الاصل يضمن قيمة السويق لان السويق يتفاوت بالقلي فلم يبق مثليا وقيل المراد منه المثل سماه به لقيامه مقامه والصفرة كالحمرة ولو صبغه اسود فهو نقصان عندابي حنيفةؒ وعندهما زيادة وقيل هذا اختلاف عصر وزمان وقيل ان كان ثوبا ينقصه السواد فهو نقصان وان كان ثوبا يزيد فيه السواد فهو كالحمرة وقد عرف في غير هذا الموضع ولو كان ثوبا ينقصه الحمرة بان كانت قيمته ثلثين درهما فتراجعت بالصبغ الى عشرين فعن محمدؒ انه ينظر الى ثوب يزيد فيه الحمرة فان كانت الزيادة خمسة ياخذ ثوبه وخمسة دراهم لان احدى الخمستين جبرت بالصبغ.

اور ابوعصمہ سعد بن معاذ مروزی نے اصل مسئلہ میں کہا کہ کپڑے کے مالک کو یہ بھی اختیار ہے کہ وہ کپڑا فروخت کرے اور اس کے ثمن میں کپڑے کا مالک اپنے سپید کپڑے کے حساب سے حصہ دار ہوگا۔ اور رنگ کا مالک بحساب زیادتی رنگ کے حقدار ہوگا کیونکہ کپڑے کے مالک کو اختیار ہے کہ قیمت دیکر رنگ کی ملکیت منظور نہ کرے اور اس کے انکار کی صورت میں بیع کے طریقہ سے جانبین کی رعایت متعین ہے لیکن ابوعصمہ کا یہ قول اصل مسئلہ میں نہیں بلکہ اس صورت میں جاری ہوتا ہے کہ کپڑا خود بخود رنگ گیا ہو یعنی مالک کو یہ اختیار نہ ہو کہ رنگنے والے سے تاوان لے۔ اور ہمارے بیان مذکورہ سے ستو کے مسئلہ میں بھی وجہ ظاہر ہوئی یعنی مسئلہ میں غلط کرنے یا خود غلط ہو جانے میں بھی یہی دلیل جاری ہے جو کپڑے میں مذکور ہوئی صرف اتنا فرق ہے کہ ستو مثلی چیزوں میں سے ہے تو اس کے مثل تاوان دے گا اور کپڑا ایسی چیزوں میں سے ہے جس کا تاوان بقیمت ہوتا ہے مگر کتاب مبسوط میں مذکور ہے کہ ستو کی قیمت کا ضامن ہوگا کیونکہ بھوننے سے ستوؤں میں تفاوت ہو جاتا ہے تو وہ مثلی نہیں رہتا ہے۔ امام اسبیجابی نے کہا کہ یہی صحیح ہے اور بعض نے فرمایا کہ مبسوط میں قیمت سے مراد مثل ہے اور اس کو قیمت اس لئے کہا کہ وہ اس کا قائم مقام ہوتی ہے اور واضح ہو کہ زرد رنگ بھی مثل سرخ کے ہے اور اگر اس نے سیاہ رنگ ڈالا ہو تو یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک نقصان ہے اور صاحبین کے نزدیک نقصان نہیں بلکہ زیادت ہے اور بعض نے فرمایا ہے کہ یہ اختلاف صرف اپنے زمانہ کا اختلاف ہے یعنی امام ابوحنیفہ کے زمانہ میں بنوامیہ حاکم نے جو سیاہ رنگ سے نفرت کرتے تو اس رنگ کی بیقدری تھی اور صاحبین کے وقت میں عباسیہ حاکم تھے جو سیاہ رنگ پسند کرتے تھے جس سے اس رنگ کی قدر ہو گئی لہذا ناچار ہر ایک نے اپنے وقت میں سیاہ رنگ کی بابت جو کچھ دیکھا ویسا حکم دیا لہذا اب بھی جہاں اس رنگ کی قدر یا بیقدری ہو تو اسی کے موافق حکم ہوگا۔ اور بعض نے کہا کہ اگر ایسا کپڑا ہو جس کو سیاہ رنگ سے نقصان پہنچتا ہے تو یہ رنگ نقصان سمجھا جائے گا اور اگر ایسا کپڑا ہو جس میں سیاہ رنگ سے قیمت بڑھتی ہے تو وہ مثل سرخی کے زیادتی سمجھا جائے گا۔ اور یہ امر اس موقع کے علاوہ دوسرے موقع میں بھی بیان ہوا ہے۔ اور اگر کوئی کپڑا ایسا ہو جس میں سرخی سے نقصان پہنچتا ہے یعنی قیمت گھٹتی ہے مثلاً ایک کپڑے کی قیمت پچیس درہم تھی وہ رنگ سرخ کی وجہ سے گھٹ کر پندرہ درہم رہ گئی تو امام محمدؒ سے روایت ہے کہ ایسے کپڑے کو دیکھا جائے جس میں سرخی سے قیمت بڑھتی ہے پس اگر زیادتی مثلاً پانچ درہم ہو تو مالک اپنا کپڑا اور درہم لے لے گا کیونکہ ہر دو پانچ میں سے ایک کا نقصان بوجہ رنگ کے پورا ہو گیا۔

فائدہ: اگر دوسرے کا تنور کھول دیا کہ وہ ٹھنڈا پڑ گیا یعنی روٹیاں لگانے کے قابل نہ رہا تو وہ اس قدر لکڑی کا ضامن ہوگا جس سے اسی طرح گرم ہو جائے۔ ع۔

فصل

ومن غصب عينا فغيبها فضمنه المالك قيمتها ملكها وهذا عندنا وقال الشافعيؒ لايملكها لان الغصب عدوان محض فلا يصلح سببا للملك كما في المدبر ولنا انه ملك البدل بكماله والمبدل قابل النقل من ملك الى

ملک فیملکه دفعا للضرر عنه بخلاف المدبر غير قابل للنقل بحق المدبر نعم قد يفسخ التدبير بالقضاء لكن البيع بعده يصادف القن.

اگر غاصب نے کوئی مال عین غصب کر کے اسکو غائب کر دیا پس مالک نے اس سے اس مال عین کی قیمت تاوان لے لی تو غاصب اس کا مالک ہو جائے گا اور یہ ہمارے نزدیک ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ وہ مالک نہ ہوگا اور اس واسطے کہ غصب محض ظلم ہے تو وہ نعمت ملکیت کا سبب نہیں ہو سکتا ہے جیسے مدبر مملوک کی صورت میں ہوتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مالک نے پورا عوض پایا اور عوض ایسی چیز ہے جو ایک ملک سے دوسری ملک میں منتقل ہو سکتی ہے تو غاصب کا مالک ہو جائے گا تا کہ اس کی ذات سے اس کا ضرر دور ہو بخلاف مملوک مدبر کے کہ وہ قابل نقل نہیں ہے اس لئے کہ اس کو مدبر ہونے کا حق حاصل ہے ہاں کبھی ایسا ہوتا ہے کہ قاضی کے حکم سے مدبر ہونا فسخ کر دیا جاتا ہے تو پھر اس کے بعد جو بیع واقع ہوتی ہے وہ محض مملوک پر واقع ہوتی ہے۔

قال والقول في القيمة قول الغاصب مع يمينه لان المالك يدعى الزيادة وهو ينكر والقول قول المنكر مع يمينه الا ان يقيم المالك البينة باكثر من ذلك لانه اثبته بالحجة الملزمة.

اور قیمت کے بارہ میں قسم سے غاصب کا قول قبول ہوگا کیونکہ مالک تو زیادتی کا دعویٰ کرتا ہے اور غاصب اس سے انکار کرتا ہے اور قسم سے اس کا قول قبول ہوتا ہے جو منکر ہو لیکن اگر مالک اس سے زیادہ قیمت ہونے پر گواہ قائم کرے تو اس کا دعویٰ ثابت ہوگا کیونکہ اس نے حجت ملزمہ سے ثابت کر دیا ہے۔

قال فان ظهرت العين وقيمتها اكثر مما ضمن وقد ضمنها بقول المالك او بينة اقامها او بنكول الغاصب عن اليمين فلاخيار للمالك وهو للغاصب لانه تم له الملك بسبب اتصل به رضاء المالك حيث ادعى هذا المقدار.

پھر اگر یہ مال عین کسی وقت ظاہر ہوا حالانکہ اس کی قیمت اس مقدار سے زیادہ ہے جو غاصب نے تاوان دی مگر اس نے جو مقدار ادا کی وہ مالک کے کہنے پر ادا کی یا گواہ قائم کرنے پر ادا کی اس مقدار پر غاصب سے قسم لی گئی تھی اور اس نے قسم کھانے سے انکار کر کے یہ قیمت دیدی تو مالک کے واسطے کچھ اختیار نہ ہوگا اور یہ چیز اب غاصب کے واسطے ہوگی کیونکہ غاصب کی ملکیت ایسے سبب سے پوری ہو چکی جس کے ساتھ مالک کی رضامندی موجود ہے کیونکہ مالک نے اسی مقدار کا دعویٰ کیا تھا۔

قال فان كان ضمنه بقول الغاصب مع يمينه فهو بالخيار ان شاء امضى الضمان وان شاء اخذ العين ورد العوض لانه لم يتم رضاه بهذا المقدار حيث يدعى الزيادة واخذه دونها لعدم الحجة ولو ظهرت العين وقيمتها مثل ماضمنه او دونه في هذا الفصل الاخير فكذلك الجواب في ظاهر الرواية وهو الاصح خلافا لماقاله الكرخيؒ انه لاخيار له لانه لم يتم رضاه حيث لم يعط له مايدعيه والخيار لفوات الرضاء.

اور اگر مالک نے غاصب کے قول مع قسم پر تاوان لیا ہو تو زیادہ قیمت ظاہر ہونے کی صورت میں مالک کو اختیار ہے چاہے تاوان مذکور پورا کر دے یعنی جائز رکھے اور چاہے مال عین لے کر جو عوض لیا ہے وہ واپس کر دے کیونکہ اس مقدار کے ساتھ اس کی رضامندی پوری نہیں ہوتی تھی کیونکہ وہ زیادہ کا دعویٰ کرتا تھا اور بغیر زیادتی کے لے لینا صرف اس وجہ سے تھا کہ اس کے پاس گواہ نہ تھے پس رضامندی ثابت نہ ہوئی۔ اور اگر قسم سے غاصب کے کہنے پر تاوان لینے کی صورت میں جب مال عین ظاہر ہوا اور اس کی قیمت اس مقدار کے برابر ہے جو غاصب نے ادا کی یا اس سے کم ہے تو کرخی رحمہ اللہ کے نزدیک مالک کو واپس لینے کا اختیار نہیں ہے اور ظاہر الروایۃ میں اس کو اختیار ہے کہ چاہے مال عین واپس لے کر تاوان پھیر دے اور یہی اصح ہے کیونکہ مالک کی رضامندی پوری نہیں ہوئی اس لئے جو وہ دعویٰ کرتا تھا وہ اس کو نہیں دیا گیا اور اختیار اسی وجہ سے حاصل ہوا کہ اس کی رضامندی پوری نہیں ہوئی۔

فائدہ: نہ اس وجہ سے کہ اس کی قیمت پوری نہیں ہے۔

قال ومن غصب عبدا فباعه فضمنه المالك قيمته فقد جاز بيعه وان اعتقه ثم ضمن القيمة لم يجز عتقه لان الملك الثابت فيه ناقص لثبوته مستندا او ضرورة ولهذا يظهر في حق الاكساب دون الاولاد والناقص يكفي لنفوذ البيع دون العتق كملك المكاتب.

اگر کسی نے ایک غلام غصب کر کے اس کو فروخت کیا پھر مالک نے اس سے تاوان لے لیا تو غاصب کی بیع جائز ہوگی اور اگر اس کو آزاد کیا پھر قیمت تاوان دے دی تو عتق جائز نہ ہوگا کیونکہ غلام میں جو ملکیت ثابت ہوئی وہ ناقص ہے کیونکہ وہ ملک مستند بالضرورت ہے لہٰذا وہ کمائی کے حق میں معتبر ہوئی ہے نہ اولاد کے حق میں اور جو ملک ناقص ہو وہ عتق کے واسطے کافی نہیں ہوتی اور نفاذ بیع کے واسطے کافی ہوتی ہے جیسے مکاتب کی ملک ہے

فائدہ: چنانچہ مکاتب اپنی کمائی میں خرید فروخت کر سکتا ہے اور اپنی کامیابی کا غلام آزاد نہیں کر سکتا ہے اور اگر ایک باندی غصب کر لی اور غاصب نے تاوان ادا نہیں کیا اور اس سے پہلے اس نے مزدوری وغیرہ سے مال کمایا اور اس کے اولاد ہوئی پھر غاصب نے تاوان ادا کیا تو کمائی غاصب کے واسطے ہوگئی لیکن اولاد اصل مالک کو ملے گی کیونکہ غاصب کی ملکیت ناقص ہے۔

قال وولد المغصوبة ونماؤها وثمرة البستان المغصوب امانة في يدالغاصب ان هلك فلا ضمان عليه الا ان يتعدى فيها او يطلبها مالكها فيمنعها اياه وقال الشافعيؒ زوائد المغصوب مضمونة متصلة كانت او منفصلة لوجود الغصب وهو اثبات اليد على مال الغير بغير رضاه كما في الظبية المخرجة من الحرم اذا ولدت في يده يكون مضمونا عليه ولنا ان الغصب اثبات اليد على مال الغير على وجه يزيل يدالمالك على ماذكرناه ويدالمالك ماكانت ثابتة على هذه الزيادة حتى يزيلها الغاصب ولو اعتبرت ثابتة على الولد لايزيلها اذ الظاهر عدم المنع حتى لو منع الولد بعد طلبه يضمنه وكذا اذا تعدى فيه كما قال في الكتاب وذلك بان اتلفه او ذبحه فاكله او باعه وسلمه وفي الظبية المخرجة لايضمن ولدها اذا هلك قبل التمكن من الارسال لعدم المنع وانما يضمنه اذا هلك بعده لوجود المنع بعد طلب صاحب الحق وهو الشرع على هذا اكثر مشايخنا ولو اطلق الجواب فهو ضمان جناية ولهذا يتكرر بتكررها ويجب بالاعانة والاشارة فلان يجب بماهو فوقها وهو اثبات اليد على مستحق الامن اولى واحرى.

مغصوبہ باندی کا بچہ اور جو کچھ اس سے پیداوار ہوا اور باغ مغصوب کے پھل غاصب کے پاس امانت ہوتے ہیں اگر تلف ہو جائیں تو اس پر ضمانت نہیں ہے لیکن اگر غاصب اس میں تعدی کرے یا مالک کے تلف کرنے پر رو کے تو ضامن ہوگا اور امام شافعی نے فرمایا کہ مغصوب سے جس قسم کی زیادتی حاصل ہو غاصب اس کا ضامن ہے خواہ زیادتی متصل ہو جیسے حسن و جمال وغیرہ یا زیادتی منفصلہ ہو جیسے بچہ وغیرہ کیونکہ غصب سے تعدی موجود ہے اور غصب کے معنی یہ کہ غیر کے مال پر بغیر اس کی رضامندی کے قبضہ قائم کرنا اور اس کی نظیر یہ ہے کہ حرم سے ہرنی نکالی جو اس کے قبضہ میں بچہ جنی تو وہ ہرنی مع بچہ کا ضامن ہوتا ہے اور ہماری حجت یہ ہے کہ غصب کے معنی غیر کے مال پر اپنا قبضہ اس طرح قائم کرنا کہ مالک کا قبضہ دور کرے جیسا کہ ہم نے ذکر کیا ہے اور مالک کا قبضہ اس زیادتی پر ثابت نہیں تھا تا کہ غاصب اسکو زائل کرے اور اگر اولاد پر اس کا قبضہ ثابت بھی مانا جاوے تو غاصب نے اسکو زائل نہیں کیا اور اس واسطے کہ ظاہر حال یہ ہے کہ غاصب اسکو مال سے نہ روکتا حتی کہ اگر مالک کے مانگنے کے بعد غاصب اس کو روکے تو ضامن ہوگا اور اسی طرح اگر غاصب اولاد میں کوئی تعدی کرے تو ضامن ہوا جیسا کہ کتاب میں مذکور ہے اور تعدی کی صورت یہ ہے کہ غاصب اسکو تلف کر دے یا بکری کا بچہ ذبح کر کے کھا جائے یا باندی کا بچہ فروخت کر کے سپرد کر دے۔ اور حرم سے جو ہرنی نکال لایا اس کے بچہ کا ضامن ہوگا اگر چھوڑنے کا قابو پانے سے پہلے وہ تلف ہو جاوے کیونکہ اس نے نہیں روکا اور ضامن جب ہی ہوگا

کہ چھوڑنے کا قابو پانے کے بعد تلف ہوجائے کیونکہ صاحب الحق یعنی شرح شریف کے مطالبہ کے بعد اس نے روکا اور ہمارے اکثر مشائخ اسی قول پر ہیں۔ اور اگر اس صورت میں جواب مطلق ہو یعنی ہر صورت ضامن ہونے کا حکم مان لیا جاوے تو بھی اعتراض نہیں کیونکہ یہ جرم کا تاوان ہے لہذا اگر جرم متکرر ہو تو جرمانہ متکرر ہوتا ہے یعنی مثلاً ایک مرتبہ ہرنی کو نکال لایا تو مجرم ہوا پھر اگر دوبارہ اس کو نکال لایا تو پھر جرمانہ لازم ہوگا یہ جرمانہ بوجہ اعانت کے بھی واجب ہوتا ہے یعنی اگر اس شخص کی کسی نے نکالنے میں اعانت کی وہ بھی مجرم و ضامن ہوتا ہے اور اشارہ سے بھی جرمانہ واجب ہوتا ہے یعنی کسی نے اشارہ کیا جس کے سبب سے دوسرے نے ہرنی کو مارا یا نکالا تو اشارہ کرنے والا بھی مجرم ہے حالانکہ یہ غصب کے معنی نہیں بلکہ جرم ہے پس جب یہ جرمانہ ایسے امور سے واجب ہوتا ہے پس اگر اس سے بڑھ کر ایک فعل سے واجب ہو تو اولی ہے اور وہ فعل یہ کہ جس ہرنی کے واسطے امن کا استحقاق تھا اس پر اپنا قبضہ قائم کیا۔

فائدہ: پس خلاصہ یہ کہ ہرنی کا مسئلہ اگر مان لیں کہ اس کے بچہ پر تعدی سے تاوان واجب ہوتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ یہ تاوان جرمانہ ہے نہ تاوان ملکیت یا غصب اور جب ہرنی کو بدکانے سے یا اشارہ یا اعانت سے یہ جرمانہ واجب ہوا تو ناجائز طور سے اس پر اپنا قبضہ قائم کرنے میں بدرجہ اولی یہ جرمانہ واجب ہوگا اور ہمارے مسئلہ میں غصب ہے اور جو ضمانت واجب ہو وہ ضمانت غصب ہے تو غصب کا قیاس ضمانت جرمانہ پر نہیں ہوسکتا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

قال وما نقصت الجارية بالولادة في ضمان الغاصب فان كان في قيمة الولد وفاء به جبر النقصان بالولد وسقط ضمانه عن الغاصب وقال زفرؒ والشافعيؒ لاينجبر النقصان بالولد لان الولد ملكه فلا يصلح جابرا لملكه كما في ولد الظبية وكما اذا هلك الولد قبل الرد او ماتت الام وبالولد وفاء وصار كما اذا جز صوف شاة غيره او قطع قوائم شجر غيره او خصى عبد غيره او علمه الحرفته فاضناه التعليم ولنا ان سبب الزيادة والنقصان واحد وهو الولادة او العلوق على ماعرف وعند ذلك لايعد نقصانا فلايوجب ضمانا وصار كما اذا غصب جارية سمينة فهزلت ثم سمنت او سقطت ثنيتها ثم نبتت او قطع يدالمغصوب في يده واخذ ارشها واداه مع العبد يحتسب عن نقصان القطع وولد الظبية ممنوع وكذا اذا ماتت الام وتخريج الثانية ان الولادة ليست بسبب لموت الام اذ الولادة لاتفضى اليه غالبا وبخلاف ما اذا مات الولد قبل الردّ لانه لابد من رد اصله للبراء ة فكذا لابد من رد خلفه والخصاء لايعد زيادة لانه غرض بعض الفسقة ولااتحاد في السبب فيما وراء ذلك من المسائل لان سبب النقصان القطع والجز سبب الزيادة النمو وسبب النقصان التعليم والزيادة سببها الفهم.

اور مغصوبہ باندی کو ولادت سے جو نقصان ہوجائے گا اور غاصب کی ضمانت میں داخل ہے پھر اگر بچہ کی قیمت میں اس نقصان کی وفاء ہو تو بچہ کے ذریعہ سے جبر نقصان ہوجائے گا اور غاصب سے نقصان کی ضمانت ساقط ہوجائے گی اور زفر و شافعیؒ نے فرمایا کہ بچہ کے ذریعہ سے جبر نقصان نہیں ہوگا۔ کیونکہ بچہ بھی مالک کی ملکیت ہے۔ تو یہ نہیں ہوسکتا کہ اس کی ملکیت خود اس ملکیت کا نقصان پورا کرے جیسے حرم سے نکالی ہوئی ہرنی کا جبر نقصان اس کے بچہ سے نہیں ہوتا اور جیسے اس صورت میں کہ واپس کرنے سے پہلے بچہ مرگیا یا ولادت کی وجہ سے اس کی ماں مری۔ حالانکہ بچہ کی قیمت بہت بڑی ہے جو تاوان کو وفاء کرسکتی ہے حالانکہ بالاتفاق اس میں جبر نقصان نہیں ہوتا اور یہ حکم ایسا ہوگیا کہ غیر کی بکری کے صوف کاٹ لئے یا دوسرے کے درخت کی پیڑی کاٹ لی یا غیر کا غلام خصی کردیا۔ یعنی ہیجڑا کردیا یا غیر کے غلام کو کوئی حرفہ سکھلایا حالانکہ سیکھنے میں نحیف و کمزور ہوگیا کہ ان سب صورتوں میں نقصان کا ضامن ہوتا ہے اگرچہ قیمت بڑھے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ زیادتی اور نقصان دونوں کا سبب جان ایک ہی ہے اور وہ ولادت یا قرار نطفہ ہے جیسا کہ اپنے موقع پر معلوم ہوا اور ایسی حالت میں ولادت کو نقصان نہیں شمار کیا جائے گا تو وہ موجب ضمان بھی نہ ہوگا اور ایسا ہوگیا جیسے موٹی تازی باندی غصب کی پھر وہ دبلی ہوگئی پھر موٹی تازی ہوگئی تو نقصان پورا

ہوگیا یا اس کے اگلے دانت گر گئے پھر نکل آئے تو نقصان پورا ہوگیا یا مغصوب مملوک کا ہاتھ کاٹا گیا اور غاصب نے جرمانہ لے کر ہاتھ کٹا غلام مع جرمانہ کے واپس کیا تو نقصان پورا ہوجاتا ہے اور ہرنی کا بچہ کے مسئلہ ممنوع ہے یعنی غیر ظاہر الروایہ میں جبر نقصان ہوجائے گا۔ اور اسی طرح اگر ولادت سے ماں مرجائے اور بچہ کی قیمت وافی ہو تو بھی غیر ظاہر الروایہ میں جبر نقصان ہوجائے گا ہاں ظاہر الروایہ جبر نقصان نہیں ہوتا تو اس روایت کی تخریج یہ ہے کہ باندی کے مرنے کا سبب کچھ ولادت نہیں ہے کیونکہ غالباً ولادت سے موت نہیں ہوتی ہے یعنی ولادت تو زیادتی کا سبب ہے تو موت کسی دوسرے سبب سے واقع ہوئی لہذا ضامن ہوگا۔ اور یہاں ہمارا کلام ایسی صورت میں ہے کہ زیادتی ونقصان کا ایک ہی سبب ہو تو باندی مرجانے کا مسئلہ اس کے خلاف ہے اور اسی طرح جب واپسی سے پہلے بچہ مرگیا تو وہ بھی مخالف ہے کیونکہ مہمان اصل یعنی اس کی ماں کا واپس کرنا ضرور ہے تاکہ بری ہو تو اس کے خلیفہ کا واپس کرنا بھی ضرور ہو اور نہ ضامن ہوگا یعنی اس نے اصل باندی کو جس صفت پر غصب کیا تھا اسی صفت پر واپس کرنا واجب تھا لیکن اس نے ولادت سے ناقص واپس کیا تو اس نقصان کا خلیفہ یعنی بچہ واپس کرنا واجب تھا اور جب بچہ واپس نہ کیا تو ضامن ہوا اور ہمارا کلام اس صورت میں ہے کہ مع بچہ واپس کرے اور رہا غلام خصی کرنا جس کو تم نے زیادتی شمار کیا تو یہ زیادتی نہیں ہے کیونکہ یہ تو بعضے فاسقوں کی خواہش ہوتی ہے یعنی شرع ایسے حرام فعل کو زیادتی نہیں شمار کرتی اور اس کے سوا باقی مسائل میں اگرچہ زیادتی ہے لیکن سبب متحد نہیں ہے کیونکہ نقصان کا سبب پیڑ کاٹنا صوف نوچنا اور زیادتی کا سبب اس کا اگنا اور حرفہ سکھلانے میں نقصان کا سبب تعلیم اور زیادتی کا سبب اس کی سمجھ ہے۔

قال ومن غصب جارية فزنى بها فحبلت ثم ردها وماتت في نفاسها يضمن قيمتها يوم علقت ولاضمان عليه في الحرة هذا عند ابي حنيفة وقالا لايضمن في الامة ايضا لهما ان الرد قد صح والهلاك بعده بسبب حدث في يدالمالك وهو الولادة فلايضمن الغاصب كما اذا حمت في يدالغاصب ثم ردها فهلكت او زنت في يده ثم ردها فجلدت فهلكت منه وكمن اشترى جارية قد حبلت في يدالبائع فولدت عندالمشترى وماتت في نفاسها لايرجع على البائع بالاتفاق بالثمن وله انه غصبها وما انعقد فيها سبب التلف وردت وفيها ذلك فلم يوجد الرد على الوجه الذى اخذه فلم يصح الرد وصار كما اذا جنت في يدالغاصب جناية فقتلت بها في يدالمالك او دفعت بها بان كانت الجناية خطاء يرجع على الغاصب بكل القيمة كذا، هذا بخلاف الحرة لانها لاتضمن بالغصب ليبقى ضمان الغصب بعد فساد الرد وفي فصل الشراء الواجب ابتداء التسليم وما ذكرنا شرط صحة الرد والزناء سبب لجلد مولم لاجارح ولا متلف فلم يوجد السبب في يدالغاصب.

اگر کسی نے ایک باندی غصب کر کے اس سے زنا کیا پھر وہ حاملہ ہوگئی پھر اس کو واپس کردیا پھر وہ ولادت میں مرگئی تو غاصب اس کی اس قیمت کا ضامن ہوگا جو حاملہ کرنے کے روز تھی اور اگر آزاد عورت کے ساتھ ایسا کیا تو ضامن نہ ہوگا اور یہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ باندی کی صورت میں بھی ضامن نہ ہوگا صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ واپسی صحیح ہوگئی اور مرنا اس کے بعد ایک ایسے سبب سے ہوا جو مالک کے قبضہ میں پیدا ہوا ہے اور وہ ولادت ہے یعنی وہ مالک کے قبضہ میں جنی تو غاصب ضامن نہ ہوگا جیسے اگر غاصب کے پاس اس کو بخار آیا پھر اس نے واپس کیا اور مالک کے قبضہ میں مری تو ضامن نہیں ہوتا ہے یا جیسے اس نے غاصب کے قبضہ میں زنا کیا پھر غاصب نے واپس کی پھر مالک کے قبضہ میں اس کو زنا کی وجہ سے درے مارے گئے پس وہ مرگئی تو غاصب ضامن نہیں ہوتا ہے اور جیسے ایسی باندی خریدی جو بائع کے قبضہ میں حاملہ ہوگئی تھی پھر وہ مشتری کے پاس بچہ جنی اور ولادت میں مرگئی تو بالاتفاق وہ بائع سے ثمن واپس نہیں لے سکتا اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے ایسی حالت میں غصب کیا کہ باندی میں یہ سبب تلف موجود نہ تھا اور واپسی ایسی حالت میں کہ اس میں سبب تلف موجود ہے تو جس وجہ پر اس نے لی تھی اس وجہ پر واپسی پائی نہیں گئی تو واپس کرنا صحیح نہ ہوا اور یہ ایسا ہوگیا جیسے غاصب کے قبضہ میں اس نے کوئی جرم کیا

یعنی کسی کو قتل کیا پھر اس قتل کی وجہ سے وہ مالک کے قبضہ میں قتل کی گئی یا اگر جرم خطا تھا تو اس کے عوض دیدی گئی تو وہ غاصب سے پوری قیمت واپس لیتا ہے ایسا ہی اس مقام پر ہوگا بخلاف ادارہ عورت کے کہ وہ غصب سے مضمون نہیں ہوتی ہے تاکہ واپسی فاسد ہونے کے بعد بھی غصب کا تاوان باقی رہی اور مسئلہ خرید کی صورت میں ابتدائی سپردو واجب ہے حالانکہ جیسے سپرد کی واجب ہوئی ویسی بعینہ سپرد کرے۔ اور یہاں جو ہم نے ذکر کیا وہ واپسی صحیح ہونے کی شرط ہے حالانکہ یہ نہیں پائی گئی اور رہا مسئلہ زنا تو انہیں زنا ایسی ضرب کا موجب ہے جو دکھ پہنچادے نہ آنکہ مجروح کرے یا تلف کرے تو غاصب کے قبضہ میں موت کا سبب نہیں پایا گیا۔

فائدہ: بلکہ یہ مالک کے قبضہ میں پیدا ہوا لہذا غاصب ضامن نہ ہوا۔

قال ولا يضمن الغاصب منافع ماغصبه الا ان ينقص باستعماله فيغرم النقصان وقال الشافعيؒ يضمنها فيجب اجر المثل ولافرق في المذهبين بينهما اذا عطلها او سكنها وقال مالكؒ ان سكنها يجب اجر المثل وان عطلها لاشئ عليه له ان المنافع اموال متقومة حتى تضمن بالعقود فكذا بالغصب ولنا انها حصلت على ملك الغاصب لحدوثها في امكانه اذ هي لم تكن حادثة في يدالمالك لانها اعراض لاتبقى فيملكها دفعا لحاجته والانسان لايضمن ملكه كيف وانه لايتحقق غصبها واتلافها لانه لابقاء لها ولانها لاتماثل الاعيان لسرعته فنائها وبقاء الاعيان وقد عرفت هذه المأخذ في المختلف ولا نسلم انها متقومة في ذاتها بل تتقوم ضرورة عند ورود العقد ولم يوجد العقد الا ان ما انتقص باستعماله مضمون عليه لاستهلاكه بعض اجزاء العين.

غاصب نے جو چیز غصب کی اس کے منافع کا ضامن نہیں ہوتا ہے یعنی واپسی تک مغصوب کے منافع کا مالک کے واسطے ضامن نہیں ہوتا ہے اگرچہ خود یہ منافع حاصل کرے لیکن اگر اس کے استعمال سے مغصوب میں نقصان آوے تو نقصان کا ضامن ہوگا اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ منافع کا بھی ضامن ہوگا پس اتنی مدت تک جو کچھ اس چیز کا اجر المثل ہوتا ہو وہ غاصب کے ذمہ واجب ہوگا۔

فائدہ : خلاصہ یہ مذہب امام ابوحنیفہؒ پر منافع کا ضامن نہیں ہے اور مذہب شافعیؒ پر اجر المثل کا ضامن ہے۔ اور ان دونوں مذہبوں میں اس امر کا فرق نہیں کہ غاصب نے مکان مغصوبہ کو بیکار چھوڑا ہو یا اس کو سکونت میں استعمال کیا ہو یعنی امام شافعیؒ کے نزدیک ہر صورت ضامن ہوگا اور ہمارے نزدیک ہر صورت ضامن نہ ہوگا اور امام مالک نے فرمایا کہ اگر غاصب اس میں رہا ہو تو اجر المثل واجب ہوگا اور گر معطل چھوڑا ہو تو کچھ واجب نہ ہوگا۔ امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ منافع بھی قیمتی مال ہیں حتیٰ کہ عقود اجارہ وغیرہ سے ان کی ضامن واجب ہوتی ہے پس اسی طرح غصب سے تاوان واجب ہوگا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ منافع تو غاصب کی ملکیت پر پیدا ہوئے یعنی جب وہ مغصوب کا ضامن ہوگیا خواہ بقیمت یا بمثل تب یہ ضامن پیدا ہوئے تو اس کی ملکیت پر پیدا ہوئے کیونکہ یہ منافع اس کے امکان میں حاصل ہوئے ہیں اس لئے کہ ان منافع کا وجود مالک کے قبضہ میں نہیں تھا کیونکہ منافع کچھ اعیان نہیں بلکہ اعراض ہیں جو باقی نہیں رہ سکتے ہیں تو غاصب ان کی دفع ضرورت کی وجہ سے ان کا مالک ہوجائے گا اور انسان اپنی ملکیت کا ضامن نہیں ہوتا ہے اور کیونکر ضامن ہوگا حالانکہ منافع کو غصب کرنا یا ان کو تلف کرنا متصور نہیں ہوسکتا ہے اس لئے کہ ان کا باقی رہنا ممکن نہیں ہے اور اس لئے کہ ان کو اعیان کے ساتھ کوئی مماثلت نہیں ہے یعنی وہ اعیان کے مثل نہیں ہوسکتے کیونکہ وہ جلد فنا ہوجاتے ہیں اور اعیان باقی رہتے ہیں اور یہ ماخذ کتاب المختلف میں مفصل معلوم ہوا ہے اور اس کا قیمتی ہونا جیسا امام شافعیؒ نے فرمایا تو یہ ہم کو مسلم نہیں کہ وہ اپنی ذات سے قیمتی ہیں بلکہ جب عقد اجارہ وغیرہ وارد ہوتا ہے تو اس ضرورت سے خلاف قیاس ان کو قیمتی ٹھہراتے ہیں حالانکہ غاصب کے ساتھ یہاں کوئی عقد نہیں پایا گیا لیکن عین مغصوب میں سے جو کچھ اس کے استعمال کی وجہ سے ناقص ہوجائے تو اس کا ضامن ہوگا کیونکہ اس نے مال عین کا بعض جزو تلف کردیا ہے۔

فائدہ: اور منافع اس کے جزو نہیں ہوتے ہیں تو اس کا ضامن نہ ہوگا ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ یہ حکم اس وقت ہے کہ مکان مذکورہ کرایہ

پر چلانے کے واسطے نہ رکھا گیا ہواور اگر کرایہ پر چلانے کے واسطے ہو تو بالاتفاق منافع کا ضمان ہوگا اور فتاویٰ کبریٰ میں ہے کہ وقفی مکان یا زمین کے منافع کا مطلق ضامن ہوگا خواہ وہ کرایہ پر چلانے کے واسطے ہوں یا نہ ہوں اور مجتبیٰ میں مذکور ہے کہ اوقات و اموال یتیم میں ہمارے مشائخ متاخرین نے امام شافعیؒ کے قول پر فتویٰ دیا ہے کہ جو کوئی ان کو غصب کرے تو ان کے منافع کا ضامن ہے کذا فی العینی۔

فصل فی غصب مالا یتقوم

فصل ایسی چیز کے غصب کے بیان میں جو مال متقوم نہیں ہے۔

ف: یعنی اس کا قیمتی ہونا معتبر نہیں ہے

قال واذا اتلف المسلم خمر الذمی او خنزیره ضمن فان اتلفهما المسلم لم یضمن وقال الشافعیؒ لایضمنهما للذمی ایضا وعلی هذا الخلاف اذا اتلفهما ذمی علی ذمی او باعهما الذمی من الذمی له انه سقط تقومهما فی حق المسلم فکذا فی حق الذمی لانهم اتباع لنا فی حق الاحکام فلایجب باتلافهما مال متقوم وهو الضمان ولنا ان التقوم باق فی حقهم اذالخمر لهم کالخل لنا والخنزیر لهم کالشاة لنا ونحن امرنا بان نترکهم وما یدینون والسیف موضوع فیتعذر الالزام واذا بقی التقوم فقد وجد اتلاف مال مملوک متقوم فیضمنه بخلاف المیتة والدم لان احدا من اهل الادیان لایدین تمولهما الا انه یجب قیمة الخمر وان کان من ذوات الامثال لان المسلم ممنوع عن تملیکها لکونه اعزازا لها بخلاف ما اذا جرت المبایعة بین الذمیین لان الذمی غیر ممنوع من تملیک الخمر وتملکها وهذا بخلاف الربوا لانه مستثنی عن عقودهم وبخلاف العبدالمرتد یکون للذمی لانا ماضمنا لهم ترک التعرض له لما فیه من الاستخفاف بالدین وبخلاف متروک التسمیة عامدا اذا کان لمن یبیحه لان ولایة المحاجة ثابتة.

اگر مسلمان نے کسی ذمی کی شراب یا سور تلف کیا تو ضامن ہوگا اور اگر کسی مسلمان کی شراب یا سور تلف کیا تو کچھ ضامن نہ ہوگا۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ ذمی کے واسطے بھی ضامن نہ ہوگا اور ایسا ہی اختلاف اس صورت میں ہے کہ اس کا ذمی نے دوسرے ذمی کی شراب یا سور تلف کر دیا یا ایک ذمی نے دوسرے ذمی کے ہاتھ شراب یا سور فروخت کیا۔ امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ مسلمان کے حق میں شراب یا سور کا قیمتی ہونا ساقط ہے اور اس طرح ذمی کے حق میں بھی ساقط ہے اس واسطے کہ یہ لوگ احکام میں ہمارے تابع ہیں تو شراب یا سور کے تلف کرنے سے مال قیمتی یعنی ضمان لازم نہ ہوگی اور ہماری دلیل یہ ہے یہ ذمیوں کے حق میں شراب یا سور کا قیمتی ہونا باقی ہے اس لئے کہ شراب ان کے حق میں ایسی ہے جیسے ہمارے حق میں سرکہ ہے اور ان کے حق میں سور ایسی ہے جیسے ہمارے حق میں بکری ہے اور ہم کو حکم دیا گیا ہے کہ ہم ان کو ان کے دین پر چھوڑ دیں اور تلوار ان کے اوپر سے اٹھائی گئی ہے تو کسی حکم کا لازم کرنا متعذر ہے اور جب ان کے حق میں تقوم باقی رہا تو مال مملوک متقوم کا تلف کرنا لازم آیا تو ضامن ہوگا بخلاف مردار اور خون کے ان کے تلف کرنے میں اس واسطے تاوان نہیں واجب ہوتا ہے کہ کسی ملت والے ان کو بطور مال کے نہیں رکھتے ہیں پس شراب وسور کا تاوان واجب ہوگا لیکن اتنی بات ہے کہ شراب اگرچہ مثلی چیز ہے لیکن اس کی قیمت دینا لازم ہوگی کیونکہ مسلمان اس کی تملیک سے ممنوع ہے یعنی مسلمان کو یہ اختیار نہیں ہے کہ شراب کسی کی ملک میں سے اس واسطے کہ ایسا کرنے میں شراب کا اعزاز ہے اور یہ حرام ہے بخلاف اس کے اگر دو ذمیوں میں باہم شراب کی خرید وفروخت جاری ہوئی تو مضائقہ نہیں اس واسطے کہ ذمی کو شراب یا سور کے مالک کرنے یا مالک ہونے سے ممانعت نہیں ہے اور یہ حکم شراب یا سور وغیرہ میں ہے بخلاف بیاج کے کہ بیان کے عہد ذمہ سے مستثنیٰ ہے اور بخلاف مرتد کے کہ اگر وہ کسی ذمی کی ملکیت ہو تو معاف نہ ہوگا کیونکہ ہم نے اس کے لئے ذمیوں سے معاہد نہیں کیا ہے کہ ہم مرتد کو چھوڑ دیویں کیونکہ ایسا کرنے میں دین کی ہتک ہوتی ہے اور بخلاف اس کے اگر کسی مجتہد کے نزدیک ایسا ذبیحہ حلال ہو جس پر عمداً بسملہ کہنا چھوڑا

گیا ہے تو اس کا مواخذہ کیا جائے گا اس لئے کہ حجت سے قائل کرنے کی ولایت حاصل ہے۔

قال فان غصب من مسلم خمرا فخللها او جلد ميتة فدبغه فلصاحب الخمر ان ياخذ الخل بغير شئ وياخذ جلد الميتة ويرد عليه مازاد الدباغ فيه والمراد بالفصل الاول اذا خللها بالنقل من الشمس الى الظل ومنه الى الشمس وبالفصل الثاني اذا دبغه بماله قيمة كالقرظ والعفص ونحو ذلك والفرق ان هذا التخليل تطهير له بمنزلة غسل الثوب النجس فيبقى على ملكه اذ لايثبت المالية به وبهذا الدباغ اتصل بالجلد مال متقوم للغاصب كالصبغ في الثوب فكان بمنزلته فلهذا ياخذ الخل بغيرشئ وياخذ الجلد ويعطي ما زاد الدباغ فيه وبيانه ان ينظر الى قيمته ذكيا غير مدبوغ والى قيمته مدبوغا فيضمن فضل ما بينهما وللغاصب ان يحبسه حتى يستوفي حقه لحق الحبس في المبيع.

اور کسی مسلمان سے شراب غصب کر کے سرکہ کر ڈالی یا مردار کی کھال غصب کر کے اس کی دباغت کی تو شراب والے کو اختیار ہے کہ سرکہ مفت لے لے اور کھال بھی لے لے گا مگر دباغت سے جو کچھ زیادتی ہوئی ہے وہ دیدیگا اور سرکہ کی صورت میں مراد یہ ہے کہ اس نے اس طرح سرکہ بنایا کہ سایہ سے دھوپ میں اور دھوپ سے سایہ میں لایا یعنی اس فعل سے وہ سرکہ ہوئی بدون اس کے کہ کچھ مال خرچ کرے اور دباغت کی صورت میں یہ مراد ہے کہ اس نے ایسی چیز سے دباغت کی جس کی کچھ قیمت ہے جیسے قرظ و عُفص وغیرہ اور فرق یہ ہے کہ سرکہ کو ڈالنا شراب کو پاک کرنا ہوتا ہے جیسے نجس کپڑا دھوڈالنا پس وہ اپنے مالک کی ملکیت پر باقی رہے گا اور اس میں غاصب کی کوئی ملکیت نہ ہوگی اور قیمتی چیزوں سے دباغت کرنے میں غاصب کا قیمتی مال اس کھال سے ملے گا جیسے کپڑے میں غاصب کا رنگ مل جاتا ہے تو کھال کا بھی وہی حکم ہوگیا جو کپڑا رنگنے میں ہے پس اسی وجہ سے وہ سرکہ کو مفت لے لیگا اور کھال کو لیکر جو کچھ اس میں دباغت سے زیادتی ہوئی ہے دے دیگا اور اس کی صورت یہ ہے کہ کھال کو ذبح کی ہوئی کھال بغیر دباغت کی ہوئی قرار دے کر اس کی قیمت دے کر اندازہ کیا جائے اور دوسری بار دباغت کی ہوئی قرار دے کر اس کی قیمت اندازہ کی جائے پس ان دونوں قیمتوں میں جو کچھ فرق ہو اس قدر وہ غاصب کے لئے ضامن ہوگا اور غاصب کو اختیار ہے کہ کھال کو اپنا حق وصول کرنے تک روک رکھے جیسے مبیع میں بائع کو ثمن حاصل کرنے تک روکنا جائز ہے۔

وان استهلكهما ضمن الخل ولم يضمن الجلد عند ابي حنيفة وقالا يضمن الجلد مدبوغا ويعطي مازاد الدباغ فيه ولو هلك في يده لا يضمنه بالاجماع اما الخل فلانه لما بقي على ملك مالكه وهو مال متقوم ضمنه بالاتلاف ويجب مثله لان الخل من ذوات الامثال.

اور گر غاصب نے سرکہ یا مدبوغ کھال تلف کردی تو وہ سرکہ کا ضامن ہوگا اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کھال کا ضامن نہ ہوگا اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے دباغت کی ہوئی کھال کا ضامن ہوگا اور دباغت سے جو کچھ اس میں زیادتی ہوئی تھی وہ دے دیا جائے گا اور اگر یہ کھال اس کے پاس تلف ہوگئی تو بالاجماع ضامن نہ ہوگا پس سرکہ کے ضامن ہونے کی دلیل یہ ہے کہ جب وہ اپنے مالک کی ملکیت پر باقی رہا حالانکہ وہ مال قیمتی ہے تو تلف کرنے سے اس کا ضامن ہوگا اور اس کے مثل سرکہ واجب ہوگا اس لئے کہ سرکہ مثلی چیزوں میں سے ہے۔

واما الجلد فلهما انه باق على ملك المالك حتى كان له ان ياخذه وهو مال متقوم فيضمنه مدبوغا بالاستهلاك ويعطيه المالك مازاد الدباغ فيه كما اذا غصب ثوبا فصبغه ثم استهلكه يضمنه ويعطيه المالك مازاد الصبغ فيه ولانه واجب الرد فاذا فوته عليه يخلفه قيمته كما في المستعار وبهذا فارق الهلاك بنفسه.

اور رہی کھال تو اس میں صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ وہ اپنے مالک کی ملکیت پر باقی ہے حتی کہ اس کو لے لینے کا اختیار تھا حالانکہ وہ مال متقوم ہے تو تلف کر ڈالنے کی وجہ سے غاصب دباغت کی ہوئی کے حساب سے اس کا ضامن ہوگا۔ اور دباغت سے جو کچھ اس میں زیادتی ہوگئی

وہ مالک اس کو واپس دے گا جیسے کوئی کپڑا غصب کر کے اس کو رنگا پھر تلف کر دیا تھا غاصب اس رنگے ہوئے کپڑے کا ضامن ہوتا ہے اور رنگ سے جو کچھ زیادتی ہوئی وہ مالک اسکو دے دیتا ہے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ اس کھال کا واپس کرنا واجب تھا پھر جب غاصب نے اس کو تلف کر دیا تو اس کے بجائے قیمت واپس کرے جیسے مال مستعار میں ہوتا ہے یعنی اگر کوئی چیز عاریت لی جس کا واپس کرنا واجب ہوتا ہے پھر اس کو خود تلف کر دیا تو بجائے اس کی قیمت کا ضامن ہوتا ہے اور اسی سے معلوم ہو گیا تلف کرنے اور خود تلف کرنے اور خود تلف ہو جانے میں فرق ہے یعنی خود تلف ہونے میں ضامن نہ ہوگا

وقولهما يعطى مازادالدباغ فيه محمول على اختلاف الجنس اما عنداتحاده يطرح عنه ذلك القدر ويوخذ منه الباقي لعدم الفائدة في الاخذ منه ثم الرد عليه وله ان التقوم حصل بصنع الغاصب وصنعة متقومة لاستعماله مالا متقوما فيه ولهذا كان له ان يحبسه حتى يستوفي مازادالدباغ فيه فكان حقاله والجلد تبع له في حق التقوم ثم الاصل وهو الصنعة غير مضمون عليه فكذا التابع كما اذا هلك من غير صنعه بخلاف وجوب الرد حال قيامه لانه يتبع الملك والجلد غير تابع للصنعة في حق الملك لثبوته قبلها وان لم يكن متقوما بخلاف الذكي والثوب لان التقوم فيهما كان ثابتا قبل الدبغ والصبغ فلم يكن تابعا للصنعة.

اور یہ جو صاحبینؒ نے فرمایا کہ دباغت سے جو زیادتی ہوئی وہ دیدی جائے تو یہ ایسی صورت میں محمول ہے کہ جو غاصب سے تاوان لیا جائے اور وہ دوسری جنس ہو اور جو دیا جائے وہ دوسری جنس ہو کیونکہ اگر جنس متحد ہو تو اس کی حاجت نہیں بلکہ غاصب کے ذمہ سے جو اس کو دینا چاہئے کم کر کے باقی تاوان لے لے کیونکہ اس سے کچھ فائدہ نہیں کہ اس سے لے پھر اس کو واپس کرے اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ قیمتی ہونا غصب کے فعل سے پیدا ہوا ہے اور اس کی کاریگری قیمتی ہوگئی کیونکہ اس نے مال قیمتی میں اس کا استعمال کیا اسی واسطے غاصب کو یہ اختیار رہا کہ کھال کو اس وقت تک روک رکھے کہ جو کچھ اس کی دباغت سے زیادتی ہوئی ہے وہ حاصل کرے پس یہ اس کا حق ہے اور کھال قیمتی ہو جانے میں اس کے تابع ہے پھر اصل یعنی کاریگری تو غاصب کے ذمہ مضمون نہیں ہے پس تابع یعنی کھال بھی مضمون نہ ہوگی جیسے اگر خود تلف ہو جائے بدون اس کے فعل کے تو بالاتفاق ضامن نہیں ہوتا ہے برخلاف اس کے واپسی واجب ہونا اس وقت ہے کہ یہ کھال موجود ہو کیونکہ یہ تو ملکیت کے تابع ہے اور ملکیت کے حق میں یہ کھال اس غاصب کی دباغت کے تابع نہیں ہے کیونکہ ملکیت تو غاصب کی صنعت سے پہلے ثابت تھی اگر چہ قیمتی نہ تھی بخلاف ایسی کھال کے جو ذبح کی ہوئی ہو کہ وہ پاک قیمتی ہوتی ہے اور بخلاف کپڑے کے کیونکہ مذبوحہ کھال و کپڑے کا قیمتی ہونا دباغت و رنگ سے پہلے ثابت تھا تو وہ صنعت غاصب کے تابع نہ ہو۔

ولو كان قائما فاراد المالك ان يتركه على الغاصب في هذاالوجه ويضمنه قيمته قيل ليس له ذلك لان الجلد لاقيمة له بخلاف صبغ الثوب لان له قيمة وقيل ليس له ذلك عندابي حنيفةؒ وعندهما له ذلك لانه اذا تركه عليه وضمنه عجز الغاصب عن رده فصار كالاستهلاك وهو على هذا الخلاف على مابيناه ثم قيل يضمنه قيمة جلد مدبوغ ويعطيه مازاد الدباغ فيه كما في الاستهلاك وقيل يضمنه قيمة جلد ذكي غيرمدبوغ

اور اگر یہ کھال جو کسی قیمتی چیز سے دباغت کی گئی ہے غاصب کے پاس موجود ہو اور مالک نے چاہا کہ اس کو غاصب کے ذمہ چھوڑ کر غاصب سے اس کی قیمت تاوان لے تو بعض مشائخ نے فرمایا کہ بالاتفاق مالک کو یہ اختیار نہیں ہے اس لئے کہ دباغت سے پہلے مردار کھال کی کچھ قیمت نہ تھی بخلاف رنگین کپڑے کے رنگ سے پہلے کپڑے کی قیمتی ثابت تھی اور بعض مشائخ نے کہا کہ یہ حکم امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک مالک کو یہ اختیار حاصل ہے پس یہ مسئلہ اختلافی ہے اس لئے کہ مالک نے غاصب کے ذمہ چھوڑ دی اور اس سے تاوان لیا یعنی اس کو دباغت کی قیمت نہ دی تو غاصب اس کی واپسی سے عاجز ہو گیا تو ایسا ہو گیا جیسے غاصب نے تلف کر ڈالی اور تلف کر ڈالنے کی

صورت میں ایسا ہی اختلاف ہے چنانچہ ہم نے سابق میں بیان کردیا پھر جب صاحبینؒ کے نزدیک مالک کو تاوان لینے کا اختیار ہوا تو بعض مشائخ کے نزدیک بغیر دباغت کی ہوئی کھال کی قیمت تاوان لے اور دباغت میں جو کچھ اس نے زیادتی کردی وہ غاصب کو دے دے جیسے غاصب کے تلف کر ڈالنے کی صورت میں ہوتا ہے اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ ذبح کی ہوئی غیر مدبوغ کھال کی قیمت تاوان لے یعنی دباغت کا حق نہیں دے گا۔

فائدہ: یہ سب اس صورت میں کہ غاصب نے ایسی چیز سے دباغت کی جس کی کچھ قیمت ہے مانند قرظ و مازو وغیرہ کے۔

ولو دبغه بما لاقيمة له كالتراب والشمس فهو لمالكه بلاشئ لانه بمنزلة غسل الثوب ولو استهلكه الغاصب يضمن قيمته مدبوغا وقيل طاهرا غير مدبوغ لان وصف الدباغة هو الذى حصله فلايضمنه وجه الاول وعليه الاكثرون ان صفة الدباغة تابعة للجلد فلا تفرد عنه واذا صار الاصل مضمونا عليه فكذا صفته ولو خلل الخمر بالقاء الملح فيها قالوا عندابى حنيفةؒ صار ملكا للغاصب ولاشئ له عليه وعندهما اخذه المالك فاعطى مازاد الملح فيه بمنزلة دبغ الجلد ومعناه ههنا ان يعطى مثل وزن الملح من الخل وان ارادالمالك تركه عليه وتضمينه فهو على ماقيل وقيل فى دبغ الجلد ولو استهلكها لايضمنها عند ابى حنيفةؒ خلافا لهما كما فى دبغ الجلد ولو خللها بالقاء الخل فيها فعن محمدؒ انه ان صار خلا من ساعته يصير ملكا للغاصب ولاشئ عليه لانه استهلاك له وهو غير متقوم وان لم تصر خلا الا بعد زمان بان كان الملقى فيه خلا قليلا فهو بينهما على قدر كيلهما لانه خلط الخل بالخل فى التقدير وهو على اصله ليس باستهلاك وعندابى حنيفةؒ هو للغاصب فى الوجهين ولاشئ عليه لان نفس الخلط استهلاك عنده ولا ضمان فى الاستهلاك لانه اتلف ملك نفسه وعندمحمدؒ لايضمن بالاستهلاك فى الوجه الاول لما بينا ويضمن فى الوجه الثانى لانه اتلف ملك غيره وبعض المشائخ اجروا جواب الكتاب على اطلاقه ان للمالك ان ياخذ الخل فى الوجوه كلها بغيرشئ لان الملقى يصير مستهلكا فى الخمر فلم يبق متقوما وقد كثرت فيه اقوال المشائخ وقد اثبتناها فى كفاية المنتهى.

اور اگر غاصب نے کھال کی دباغت ایسی چیز کے ساتھ کی جس کی کچھ قیمت نہیں ہے جیسے خاک لگا کر یا دھوپ میں سکھلا کر مدبوغ کیا تو یہ اپنے مالک کے واسطے مفت ہوگئی کیونکہ اس کا ایسا حال ہے جیسے کپڑا غصب کرکے دھویا اور اگر اس صورت میں غاصب نے اسکو تلف کردیا تو جمہور مشائخ کے نزدیک مدبوغ کھال کی قیمت کا ضامن ہوگا اور بعض کے نزدیک ذبح کی ہوئی غیر مدبوغ کا ضامن ہوگا کیونکہ غاصب نے وصف دباغت ہی پیدا کیا تو وہ اس کا ضامن نہ ہوگا۔ اور قول اول جس پر اکثر مشائخ ہیں اس کی دلیل یہ ہے کہ دباغت کا وصف تو کھال کے تابع ہے پس اس سے علیحدہ نہیں ہوا اور جب اصل کھال کی ضمانت اس پر واجب ہوئی تو مع اس صفت کے واجب ہوگی۔ یہ سب مردار کھال کی بابت بیان تھا۔ اور شراب کو اگر غاصب نے اس میں نمک ڈال کر سرکہ کردیا تو مشائخ نے فرمایا ہے کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک وہ غاصب کی ملک ہوگیا اور غاصب پر کچھ تاوان بھی لازم نہ ہوگا کیونکہ مسلمان کے حق میں شراب کچھ قیمتی چیز نہیں ہے تو غاصب نے ایسی چیز جس کی کچھ قیمت نہیں ہے لے کر اپنے مال سے قیمتی بنائی پس مالک ہوگیا اور ضامن نہ ہوا۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک مالک اس کو لے لے اور نمک دینے کے یہ معنی ہیں کہ وزن نمک کے برابر سرکہ میں سے دیدے۔ اگر مالک نے چاہا کہ یہ سرکہ غاصب کے ذمہ چھوڑ کر اس سے تاوان لے تو اس میں مشائخ کے وہی دو قول ہیں جو کھال کی دباغت میں گذرے یعنی بعض کے نزدیک بالاتفاق مالک کو یہ اختیار نہیں ہے کیونکہ سرکہ کر ڈالنے سے پہلے شراب کی کوئی قیمت نہ تھی اور بعض کے نزدیک امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ حکم ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک مالک اس سے تاوان لے سکتا ہے اور اگر غاصب نے یہ سرکہ تلف کردیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ضامن نہ ہوگا اور صاحبین کے نزدیک ضامن ہوگا جیسے مردار کھال کو دباغت

کے بعد تلف کرنے میں حکم ہے اور اگر غاصب نے شراب مذکورہ میں سرکہ ڈال کر سرکہ بنائی تو امام محمدؒ سے روایت ہے کہ اگر وہ سرکہ ڈالتے ہے اسی ساعت سرکہ ہوگئی تو وہ غاصب کی ملکیت ہو جائے گی۔ اور اس پر کچھ ضمان بھی واجب نہ ہوگی کیونکہ شراب کو اس نے اسی حالت میں نیست کردیا کہ وہ کچھ قیمتی مال نہ تھی اور اگر وہ اسی وقت سرکہ نہ ہوئی بلکہ تھوڑی دیر کے بعد سرکہ ہوئی مثلاً جو سرکہ اس نے ڈالا تھا کہ وہ قلیل تھا تو یہ کل سرکہ ان دونوں میں بقدر ہر ایک کے پیمانہ کے مشترک ہوگا اس لئے کہ یہ بیان گویا اس نے سرکہ میں سرکہ ملا دیا ہے اگر چہ وہ ملانے کے وقت شراب تھی اور یہ امام محمدؒ کے اصل پر استہلاک نہیں ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ دونوں صورتوں میں غاصب کے واسطے ہے یعنی خواہ اسی ساعت سرکہ ہو جائے یا کچھ زمانہ کے بعد سرکہ ہو بہر حال غاصب اس کا مالک ہو جائے گا اور اس پر کچھ واجب بھی نہ ہوگا کیونکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک خالی ملانا ہی استہلاک ہے اور یہاں استہلاک میں کچھ تاوان اس وجہ سے نہیں ہے کہ اس نے اپنا ہی قیمتی مال یعنی سرکہ ایسی چیز میں جھونک دیا جو متقوم نہیں ہے اور وہ شراب ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک پہلی صورت میں استہلاک کی وجہ سے ضامن نہ ہوگا کیونکہ اس نے شراب بے قیمت ہونے کی حالت میں اس کو تلف کیا اور دوسری صورت میں ضامن ہوگا یعنی جبکہ شراب کچھ زمانہ کے بعد سرکہ ہوئی تو اس صورت میں تلف کرنے کا ضامن ہوگا کیونکہ اس نے غیر کی ملکیت تلف کی یعنی وہ شراب نہیں ہے بلکہ گویا سرکہ تھی تو ضامن قرار دیا کیونکہ سرکہ مال متقوم ہے اور بعض مشائخ نے کتاب کا حکم اپنے اطلاق پر رکھا یعنی جامع صغیر میں جو مذکور ہے کہ شراب والا سرکہ کو مفت لے سکتا ہے تو بعض نے اس کے یہ معنی لئے تھے کہ جب بدون کسی قیمتی چیز کے سرکہ کر ڈالے تو مفت لے سکتا ہے اور بعض نے اس کو مطلق رکھا یعنی مالک کو اختیار ہے کہ سب صورتوں میں سرکہ مفت لے لے یعنی خواہ سرکہ کرنا بغیر کسی چیز کے صرف دھوپ چھاؤں میں رکھنے سے ہو یا نمک ڈالنے سے ہو یا سرکہ ملانے سے ہو سب صورتوں میں مفت لے سکتا ہے کیونکہ جو چیز ڈالی گئی وہ شراب میں کھپ گئی تو وہ قیمتی مال نہیں رہی۔ اور اس حکم میں مشائخ کے اقوال مختلف بہت ہیں جن کو ہم نے کفایۃ المنتہی میں بیان کیا ہے۔

فائدہ: مسئلہ آئندہ کے لئے چند الفاظ جاننا ضروری ہے۔ بربط طبلہ وغیرہ یہ لفظ فارسی مرکب بمعنی سینہ بط بوجہ مشابہت شکل کے یہ نام رکھا۔ مزمار۔ بانسری اور اس کے مانند چیزیں۔ سکر۔ انگور یا تاڑی تاڑی کچی جو جھاگ سے گاڑھی ہو جاوے۔ باذق۔ معرب بادہ فارسی ہے جو خفیف پکائی جائے۔ منصف۔ جو یہاں تک پکائی جائے کہ نصف رہ جائے جیسے مثلث تہائی ہے۔

قال ومن كسر لمسلم بربطا او طبلا اومزمارا او دفا او اراق له سكرا او منصفا فهو ضامن وبيع هذه الاشياء جائز وهذا عند ابى حنيفة وقال ابويوسف ومحمدؒ لايضمن ولايجوز بيعها وقيل الاختلاف في الدف والطبل الذى يضرب للهو فاما طبل الغزاة والدف الذى يباح ضربه في العرس يضمن بالاتلاف من غير خلاف وقيل الفتوى فى الضمان على قولهما والسكر اسم للنى من ماء الرطب اذا اشتد والمنصف ماذهب نصفه بالطبخ.

اگر کسی نے دوسرے مسلمان کا بربط یا طبل یا مزمار یا دف توڑ ڈالا تو یا اس کی سکر یا منصف بہادی تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وہ ضامن ہوگا اور ان چیزوں کی بیع جائز ہے اور امام ابو یوسفؒ محمدؒ (وعامہ علماء) نے کہا کہ ضامن نہیں ہوگا اور ان چیزوں کی بیع جائز نہیں ہے۔ بعض علماء نے کہا یہ اختلاف اس دف وطبل میں ہے جو لہو کے واسطے بجایا جاتا ہے اور غازیوں کا طبل اور نکاح کا دف توڑنے میں بلا خلاف ضامن ہوگا۔

فائدہ: لیکن فقیہ ابواللیث نے فرمایا ہے ہمارے زمانہ میں جل جل دار دف بالاتفاق حرام ہونا چاہئے اور عتابی نے کہا بچوں کے کھیل کا دف توڑنے میں بالاتفاق ضامن ہے۔ ع۔ پھر مذکور ہے کہ تاوان نہ ہونے میں صاحبین کے قول پر فتوی ہے یعنی توڑ ڈالنے سے ضامن نہ ہوگا اور سکر و منصف بہانے سے ضامن نہ ہوگا اور سکر خرمہ کی کچی تاڑی کا نام ہے جب گاڑھی پڑ جائے اور منصف جو پکانے سے نصف جل جائے۔

و فى المطبوخ ادنى طبخة و هوا لباذق عن ابى حنيفة روايتا ن فى التضمين و البيع

اور جو خفیف پکائی گئی جس کو باذق یعنی بادہ کہتے ہیں اس کے بابت ضامن ہونے میں اس کی بیع جائز ہونے میں امام ابوحنیفہؒ سے دو

روایتیں ہیں۔

فائدہ: ایک روایت میں اس کی بیع جائز اور بہانے والا ضامن ہوگا اور دوسری روایت میں نہیں۔

لهما ان ان هذه الاشياء اعدت للمعصية فبطل تقومها كالخمر ولانه فعل مافعل امرا بالمعروف وهو بامر الشرع فلا يضمنه كما اذا فعل باذن الامام ولابي حنيفة انها اموال لصلاحيتها لما يحل من وجوه الانتفاع وان صلحت لما لايحل فصار كالامة وهذا لان الفساد بفعل فاعل مختار فلا يوجب سقوطا للتقوم وجواز البيع والتضمين مرتبان على المالية والتقوم والامر بالمعروف باليد الى الامراء لقدرتهم وباللسان الى غيرهم وتجب قيمتها غير صالحة للهو كما في الجارية المغنية والكبش النطوح والحمامة الطيارة والديك المقاتل والعبد الخصي تجب القيمة غير صالحة لهذه الامور كذا هذا وفي السكر والمنصف تجب قيمتها ولايجب المثل لان المسلم ممنوع عن تملك عينه وان كان لوفعل جائز وهذا بخلاف مااذا اتلف على نصراني صليبا حيث يضمن قيمته صليبا لانه مقر على ذلك.

صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ چیزیں معصیت کے لئے تیار کی گئیں ہیں تو انکا قیمتی ہونا مٹ گیا جیسے شراب اور اس دلیل سے کہ توڑنے وبہانے والے نے جو کچھ کیا وہ امر معروف کے طور پر کیا اور نیک باتوں کا حکم کرنا ہاتھ یا زبان سے جس طرح ممکن ہو فرمان شرع سے ہے پس وہ ضامن نہ ہوگا جیسے اگر امام کے حکم سے ایسا کرے تو ضامن نہیں ہوتا ہے اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ بھی اموال ہیں کیونکہ انتفاع کے حلال طریقوں کے لائق بھی ہیں اگر چہ ایسے طور پر بھی ان سے کام لیا جاتا ہے جو حلال نہیں ہے تو انکا حال گانے والی باندی کے مانند ہو گیا یعنی اگر اس سے گانے کا کام لیا جائے تو حرام ہے اور اگر خدمت وغیرہ کا کام لیا جائے تو حلال ہے اسی طرح سکر و منصف وغیرہ کو سرکہ بنایا جائے تو حلال ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ حرام کام لینا تو کام لینے والے کے اختیاری فعل سے ہے تو انکا قیمتی ہونا ساقط نہیں کر سکتا اور ان کے قیمتی ہونے و مالیت پر ان کی بیع کا جواز تاوان مرتب ہے اور رہا امر بالمعروف تو ہاتھ سے بگاڑنا امراء کے حوالہ ہے کیونکہ یہ قدرت حاکم وسلطان کو حاصل ہے اور دوسرے دن کو صرف زبان سے منع کرنا چاہئے لہذا جب اس نے ہاتھ سے بگاڑا تو قیمت کا ضامن ہوگا پھر ان چیزوں کی قیمت اس حساب سے واجب ہوگی کہ یہ لہو ولعب کے لائق نہیں ہیں یعنی طبلہ یا سارنگی میں کھدی لکڑی کی قیمت واجب ہوگی اور بجانے کی چیز کے لحاظ سے نہیں واجب ہوگی جیسے گانے والی باندی میں صرف باندی کی قیمت واجب ہوتی ہے گانے کا لحاظ نہیں ہوتا اور جیسے لڑائی کی مینڈھے ولڑائی کے مرغ واڑانے کے کبوتر میں بھی صرف جانور کی قیمت واجب ہوتی ہے اور جیسے خصی غلام میں خصی ہونے کے لحاظ سے قیمت نہیں واجب ہوتی غرضیکہ قیمت اس لحاظ سے لگائی جائے گی کہ یہ چیزیں ان کاموں کے لائق نہیں ہیں اور سکر و منصف بہانے کی صورت میں ان کی قیمت واجب ہوگی اور مثل واجب نہ ہوگا اگر چہ یہ چیزیں مثلی ہیں کیونکہ مسلمان کو ممانعت کی گئی ہے کہ ان چیزوں کی ذات کا مالک ہو لیکن اگر اس نے ان چیزوں کی ذات کی ملکیت حاصل کی تو جواز ہو جائے گا اور یہ حکم بخلاف ایسی صورت کے کسی نے ایک نصرانی کی صلیب تلف کر دی تو وہ اس کی صلیب ہونے کی راہ سے ضامن ہوگا کیونکہ نصرانی اس کام پر چھوڑ دیا گیا ہے۔

فائدہ: فرق یہ ہے کہ ڈھول وطبلہ وستار وشراب وغیرہ ایسی چیزیں ہیں کہ انکے برقرار چھوڑنے کا حکم نہیں ہے بخلاف صلیب کے کہ نصرانی ذمی کو اس حال پر چھوڑ دیا گیا ہے۔

قال ومن غصب ام ولد او مدبرة فماتت في يده ضمن قيمة المدبرة ولا يضمن قيمة ام الولد عندابي حنيفة وقالا يضمن قيمتها لان مالية المدبرة متقومة بالاتفاق ومالية ام الولد غير متقومة عنده وعندهما متقومة والدلائل ما ذكرناها في كتاب العتاق من هذا الكتاب.

اگر کسی نے دوسرے کی ام ولد یا مدبرہ باندی غصب کر لی پھر وہ غاصب کے ہاتھ میں مرگئی تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مدبرہ کی

قیمت کا ضامن ہوگا اور ام ولد کی قیمت کا ضامن نہ ہوگا اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ دونوں کی قیمت کا ضامن ہوگا اس واسطے کہ مدبرہ بالاتفاق قیمت دار ہے اور ام ولد کی مالیت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مال متقوم نہیں ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک قیمت دار ہے اور ہم نے جانبین کے دلائل کو کتاب العتاق میں ذکر کیا ہے

فائدہ: زید نے خالد کا کوئی کپڑا غصب کر کے اس کو پہنایا یا اس کا طعام غصب کر کے اسی کو کھلایا حالانکہ مالک کو معلوم نہ ہوا کہ یہ میرا کپڑا یا میرا طعام ہے تو ہمارے نزدیک اس کے تاوان سے بری ہو جائے گا یہی قول مالک وروایت شافعیؒ ہے اور اگر اس کے ہاتھ فروخت یا ہبہ کر کے سپرد کیا یا ودیعت دے دیا یا عاریتاً سپرد کیا یا اجارہ دے کر سپرد کیا حالانکہ مالک کو معلوم نہیں ہے تو ہمارے و مالکؒ کے نزدیک ضمان سے بری ہوگا اور یہی ایک وجہ شافعیؒ ہے اور اگر مالک نے اس کو غاصب کے پاس رہن کر دیا تو امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک غاصب اس کی ضمان سے بری نہ ہوگا اور شافعیؒ کے شاگرد مزنی رحمہ اللہ کے نزدیک و ہمارے و مالکؒ و احمدؒ کے نزدیک بری ہو جائے گا اگر کسی کے گھوڑے یا گائے بھینس وغیرہ جانور کی رسی کھول دی یا پرندے کے پنجرے کی کھڑکی کھول دی یا غلام کی بیڑی کھول دی پس چوپایہ بھاگ یا پرند اڑ گیا یا غلام بھاگ گیا تو ہمارے نزدیک اور ایک قول میں شافعیؒ کے نزدیک ضامن نہ ہوگا اور امام مالک و احمدؒ ایک قول شافعی میں ضامن ہوگا اور اگر کپے یا مشکیزہ کا دہانہ کھول دیا پس گھی یا تیل جو چیز تھی وہ بہہ گئی یا قندیل کی بندش کھول دی جس سے وہ گر کر ٹوٹ گئی تو ضامن ہوگا اور اگر گھی جما ہوا تھا پھر آفتاب کی گرمی سے پگھل کر بہہ گیا تو ضامن نہ ہوگا۔ اور امام مالک و احمد کے نزدیک ضامن ہوگا۔ آزاد آدمی کا غصب بالاجماع نہیں ہوتا ہے اور اگر کسی آزاد سے زبردستی کام لیا تو امام مالکؒ و شافعیؒ و احمدؒ کے نزدیک اجر المثل واجب ہوگا اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نہیں۔ اگر کتا جس سے منفعت حاصل ہوتی ہو مثلاً چوروں وغیرہ سے حفاظت ہوتی ہو اور اس کو ایک مدت تک روک رکھا تو ہمارے و مالک و احمدؒ کے نزدیک اجرت واجب نہ ہوگی اور یہی ایک وجہ شافعیؒ سے ہے اور اگر اس کو تلف کیا یا مر گیا تو ہمارے نزدیک ضامن ہوگا اور امام مالک و شافعیؒ و احمدؒ کے نزدیک نہیں واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

﴿هذا آخر المجلد السابع، يليه المجلد الثامن، واوله كتاب احياء الموات﴾

(جلد ہفتم ختم ہوئی، اسکے بعد جلد ہشتم ہے، جس کا آغاز "کتاب احیاء الموات" سے ہوگا)